

1. Linguagem instrumental

O problema da técnica

Na conferência publicada postumamente “Língua de tradição e língua técnica”, Heidegger diz¹ :

Mesmo quando atingimos o inexprimível, este não existe senão na medida em que a significação da palavra nos conduz ao limite da língua. Este limite é ainda, por si só, qualquer coisa que pertence à língua e que abriga em si a relação do termo e da coisa.²

Isto quer dizer que o homem sempre se encontra na linguagem mesmo quando é conduzido ao limite dela. Todavia, para atingir o inexprimível, o homem precisa se distanciar do cotidiano até o ponto em que ele possa escutar a linguagem, pois, só assim, uma experiência com a língua pode acontecer. De fato, para pensar os termos técnica e linguagem é preciso se colocar à escuta da palavra, esta que guarda o dito e também tudo que há para dizer. É dessa maneira que o homem não se mantém indiferente à coisa.

No entanto, nos dias de hoje, o homem permanece, a maior parte do tempo, na lida cotidiana. Já em *Ser e tempo*, Heidegger denominou de utensílios (Zeugen) os entes acessíveis pela lida cotidiana no mundo circundante e fez da conduta do trato o motivo central e introdutório da analítica do *Dasein*.³ “Designamos o ente que vem ao encontro na ocupação com o termo *instrumento*.”⁴

¹ Esta conferência foi proferida em 18 de julho de 1962 na Academia de Estado para a formação contínua, em Combourg.

² HEIDEGGER, M., *Língua de tradição e língua técnica*, p. 8.

³ Em *Ser e tempo*, Heidegger inicia a analítica do *Dasein*, esse ser que nós mesmos somos, em vista da questão do ser em geral. Para ele, é preciso investigar aquele que faz a pergunta e que se move de antemão numa compreensão do ser. De acordo com Heidegger, o homem é aquele que compreende o ser dos entes inclusive o próprio ser e por isso não tem o modo de ser dos entes simplesmente dados dentro de um mundo. O *Dasein* é sempre um ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) e nunca uma coisa acabada, visto que este ente se distingue pelo privilégio de em seu ser, isto é, sendo, estar em jogo seu próprio ser.

⁴ Em *Ser e Tempo* o termo alemão *Zeug* está traduzido como instrumento.

No modo de lidar por aí, encontra-se instrumentos de escrever, de medição, de costura, carros, ferramentas⁵.”

Assim, o ente ao qual o homem se liga no seu cotidiano não é de modo algum um ente subsistente que seria percebido numa perspectiva teórica, mas primeiramente como uma coisa que serve para, que é produzida para: “Em sua essência, todo o instrumento é “algo para...”. Os diversos modos de “ser para” como serventia, contribuição, aplicabilidade, manuseio constituem uma totalidade instrumental”⁶ De fato, o utensílio não é uma realidade simplesmente subsistente mas está fundamentalmente disponível para um uso determinado. O utensílio é essencialmente alguma coisa que dispomos para. Ele possui então a estrutura fundamental do envio. O utensílio envia sempre a alguma coisa que envia, ela própria, para outra coisa e assim sucessivamente: “O instrumento sempre corresponde à sua instrumentalidade *a partir* da pertinência a outros instrumentos: instrumento para escrever, pena, tinta, papel, suporte, mesa, lâmpada, móvel, janela, portas, quarto.”⁷ Fica evidente, então, que o que está em jogo quando o homem está envolvido com os seus afazeres numa atividade cotidiana não é um caos, mas um mundo estruturado que permite ao homem sentir-se em casa, ou seja, absolutamente familiarizado, e, porque não dizer, distraído em meio aos instrumentos.

Atualmente, pouca coisa está separada da sua utilidade. O rio tornou-se fonte de energia. A terra é jazida de minério. A floresta é reserva de madeira. Tudo a nossa volta sucumbe à utilidade. Portanto, se a princípio o homem se encontra mergulhado em um canteiro de obras, na era da técnica, tornou-se, ele mesmo, instrumento de uso e, conseqüentemente, escravo de toda ordenação. Mas, afinal, há ainda algo que não seja regido pelo caráter da utilidade?

De acordo com Heidegger, no campo da reflexão e do questionamento meditativo, tudo o que é aparentemente conhecido desaparece, ou melhor, muda-se em coisa digna de pensamento visto que o pensar reflexivo não possui nenhuma utilidade, nem pretende servir a qualquer propósito. Daí o filósofo dizer que a essência da técnica não é nada de técnico.

⁵ HEIDEGGER, M., *Ser e tempo*, p.109.

⁶ *Ibid.*, p.110.

⁷ *Ibid.*

Portanto, o primeiro passo para pensar a questão da técnica é tentar compreender o que normalmente o homem entende por técnica. De acordo com Heidegger, a técnica pode significar o conjunto das máquinas e dos aparelhos que se apresentam, tomados apenas como objetos disponíveis ou então em funcionamento. Pode também querer dizer a produção destes objetos que antes necessitam de um projeto e de um cálculo. Pode também significar um conjunto de produtos e de homens que trabalham na instalação, na manutenção e na vigilância dessas máquinas para que elas alcancem o fim estabelecido pelo próprio homem. Desse modo, a concepção corrente da técnica consiste em, primeiramente, ser ela um meio para alcançar fins e, em segundo lugar, ser uma atividade humana, ou seja, a técnica é um meio inventado e produzido pelos homens.

No entanto, quando nos aproximamos do problema da técnica, percebemos que esta concepção da técnica não nos ajuda a atingir o que é essencial na técnica moderna. Isto se evidencia principalmente quando tomamos, como exemplo de um meio, uma usina hidrelétrica ou mesmo uma plataforma de petróleo, ambos símbolos da exploração da natureza como fonte de energia. Aqui, o que ocorre é que, ao ser instalada, a usina hidrelétrica torna-se não só um meio que serve para fornecer energia, mas, sobretudo, a razão de ser do próprio rio. A partir de então, o rio é convertido em fonte de energia e, mais adiante, em peça do sistema fluvial energético que, por sua vez, precisa continuamente fornecer energia em vista da manutenção da própria vida humana no planeta. Também os mares e os solos não são mais mares nem solos, mas parte deste sistema que precisa continuamente se manter em funcionamento. Nessas condições, podemos dizer que não há outra coisa senão aquilo que faz com que o ciclo de produção prossiga indefinidamente.

Por outro lado, o homem precisa dominar a técnica. Mas, por algum motivo, a técnica escapa ao seu controle e, quanto mais isto acontece, mais o homem se empenha em tentar dominá-la. Para Heidegger, embora o homem à primeira vista pareça ser o responsável e o senhor da técnica, seu lugar, na era da técnica, é incerto, pois, apesar de se relacionar com a máquina e ser hoje o seu uso a coisa mais comum, ele não sabe ao certo o que é a técnica e muito menos pode responder por ela, tendo se tornado na verdade uma espécie de empregado de tal ordenamento.

Desse modo, o ordenamento provocador não pode ser um processo humano, já que este depende de algo que, embora se ligue ao homem, escapa à sua capacidade de decisão e, conseqüentemente, à sua soberania. O homem não é soberano e nem é o sujeito da técnica, mas, sim, aquele a quem a essência da técnica interpela. Nós não possuímos e nem estamos no controle apesar da nossa familiaridade com os computadores e da nossa confiança nos resultados obtidos. Para Heidegger, a técnica moderna, longe de ser um simples meio, é uma forma de desvelamento, no qual o ente aparece somente como reserva de recurso.

Técnica em grego é *tékhne*. Esta palavra diz em grego tanto o fazer artesanal como o fazer da arte. Na verdade, *tékhne* designava primitivamente não uma técnica em particular, como, por exemplo, a pintura ou uma habilidade artesanal, e sim o saber mais amplo com relação à totalidade das coisas. Para Aristóteles *tékhne* designa também um modo de saber. É nesse sentido que ainda hoje fala-se, por exemplo, da arte da política, ou mesmo, da arte do relacionamento. Portanto, *tékhne* designa um saber, mas, mais precisamente, um saber no sentido de produzir qualquer coisa. No entanto, o produzir para os gregos não significa exatamente fabricar, manipular, operar, mas, segundo Heidegger, mais o que o termo alemão *herstellen* quer dizer, a saber, *stellen*, pôr, fazer, levantar e *her*, fazendo vir para aqui, para o manifesto, aquilo que anteriormente não era dado como presente.⁸

A técnica moderna, por se apoiar na ciência moderna, é considerada, por muitos, completamente diversa de toda técnica anterior. Mas, para Heidegger, a técnica moderna continua sendo uma forma de desvelamento. Porém, o desvelamento dominante na técnica moderna não se desenvolve numa produção no sentido da *poiesis*.⁹ Vejamos porque. Para a ciência moderna, só aquilo que é calculável vale como ente. E, ao mesmo tempo, todo o questionamento deve obedecer a um método. Assim, a natureza submetida a esta investigação metodológica é provocada a manifestar-se numa objetividade calculável e, aquilo que é calculável pode não só ser produzido como também multiplicado, dividido, armazenado e disponibilizado.

⁸ Cf. HEIDEGGER, M., *Língua de tradição e língua técnica*, p. 21.

⁹ Para esclarecer este termo grego Heidegger lança mão de uma sentença do *Banquete*(205b) que diz: “ Todo deixar-viger o que passa e procede do não-vigente para a vigência é *poiesis*, é produção.”

O desvelamento que rege a técnica moderna é, desse modo, uma exploração que impõe à natureza a exigência de fornecer energia, ou seja, de produzir e em seguida pôr a disposição. Esta intimação se desdobra, por sua vez, em diversas fases: extração, transformação, intensificação, armazenamento e distribuição. No entanto, para garantir o processo é preciso que esse sistema possa ser controlado. Aqui o que importa é não mais qualquer fim, mas, apenas, a manutenção do processo. Daí, o próprio da técnica moderna não se encontrar exatamente na relação meio-fim, mas na exigência de provocar a natureza a ponto que ela passe a fornecer continuamente a energia necessária para a manutenção do processo. Era completamente outra a relação do camponês com a terra quando lavrar significava ainda cuidar, quando o homem ainda não se encontrava intimado a corresponder à exigência da exploração.

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 momentos de descobrimento.¹⁰

Em Heidegger, portanto, aquilo que rege todo o processo no mundo da técnica é a conversão de todo ente em reserva de exploração. Por isso, afirma o filósofo que a essência da técnica não é nada de técnico. O fato último e mais relevante desta consumação, segundo Heidegger, é de que o próprio homem tornou-se, ele mesmo, elemento de reserva e peça de reposição: a conversão do ente em matéria-prima e estoque não poupa sequer o ser humano.

Técnica e Metafísica

A técnica é para Heidegger também algo que se encontra no fim da metafísica, embora já estivesse de certa forma situada no seu início. A metafísica é a história do esquecimento do ser. Porém, a tendência da metafísica de esquecer o ser em favor do ente realiza-se de maneira completa no mundo da técnica. É nesse sentido que Heidegger afirma que a técnica moderna corresponde ao momento de consumação da metafísica.

¹⁰ HEIDEGGER, M., A questão da técnica, *Ensaios e conferências*, p.20.

Assim, ele distingue três períodos fundamentais da história da metafísica: os gregos (Platão e Aristóteles), depois os romanos e a Idade Média e, por fim, a época moderna (Descartes, Kant e Nietzsche, essencialmente), sendo Nietzsche, segundo Heidegger, o último metafísico. Cada uma dessas épocas corresponde a uma ocultação do ser e é dominada por um conceito de verdade. No entanto, elas não estão encadeadas como produto de uma dialética, mas constituem etapas decisivas na consolidação do esquecimento do ser.

O pensamento de Platão marcou toda a história do pensamento ocidental. De acordo com Heidegger, toda a filosofia ocidental é platonismo. Desde Platão, a filosofia é conduzida pela questão: que é o ente? Ela procura saber o que constitui a entidade do ente. E, para Platão, o ser enquanto idéia é o ente verdadeiro, o ente propriamente dito. Desse modo, as coisas sensíveis são simples cópias das idéias, os entes visíveis no mundo inteligível, e, embora as cópias participem da idéia, só a idéia é verdadeira. Nesta oposição entre sensível e inteligível ou sensível e supra-sensível, o ser é sempre pensado em benefício do ente. Com Aristóteles, a grande filosofia grega se completa. O filósofo pensa o ser como presença e não como idéia transcendente e por isso Heidegger diz que Aristóteles se aproximou mais do sentido grego inicial do ser, entretanto, o pensamento do Estagirita ainda permanece dentro de um contexto metafísico no qual o ser se torna substância. Já a época romana é responsável pelo fim do pensamento grego original sobre a verdade do ser que de certa maneira ainda aflorava no pensamento de Platão e Aristóteles e também pela constituição do pensamento moderno. A época romana é inteiramente regida pela caracterização da verdade como razão. A terceira e última grande época da metafísica é a filosofia moderna que começa, por sua vez, com Descartes. Esta época repousa sobre uma nova determinação da verdade como certeza. Na filosofia moderna, o fundamento absoluto é o sujeito e, por isso, a noção de objetividade é sempre relativa ao sujeito.

Depois de Descartes, o pensador fundamental é Kant que define o homem como sujeito transcendental capaz de conhecer o fenômeno e incapaz de conhecer o ser em si, isto é, a realidade última das coisas, ainda que este possa perguntar sobre esta realidade e tentar pensá-la. Segundo Heidegger, para Kant, o tempo é o horizonte de compreensão do ser, isto é, aquilo pelo qual o ser se torna acessível, embora o filósofo alemão ainda estivesse preso à concepção do tempo como seqüência de agoras, o que o impediu de compreender que o sentido do ser reside

em uma temporalidade originária, muito distante da intratemporalidade do ente intramundano e, ao mesmo tempo, o levou a conceber o sujeito à maneira cartesiana. Por fim, chega-se ao grande sistema hegeliano que não seria concebível sem esse sujeito animado pela vontade de reduzir tudo a si mesmo.

Diante desta tradição que se confunde com a história lenta e progressiva do pensar segundo valores, ou seja, fundamentos, o ser continua a faltar sem que esta ausência tenha sido percebida como tal, chegando Nietzsche a afirmar que o ser não passa de um vapor, de uma simples fumaça. Por isso, Heidegger insiste em perguntar o que há com o ser, pois para ele, o homem é o ente que de algum modo se relaciona com o ser. No entanto, com o pensamento metafísico, o homem tornou-se incapaz de compreender a si mesmo senão como animal racional.

Precisamente a técnica é o fenômeno que expressa o cumprimento da metafísica. O ser como vontade de poder ou vontade de vontade é para Heidegger o modo extremo do esquecimento do ser.¹¹ Este extremo esquecimento ocorre na forma de um duplo esquecimento, pois o homem racional é aquele que se esqueceu do próprio esquecimento e por isso não há mais nada a ser lembrado. Heidegger chama esta ordem que toma conta do mundo de organização total.¹² O mundo da técnica é, no seu sentido mais amplo, a instrumentalização total, aonde até o pensamento torna-se instrumento, podendo, dessa maneira, servir à dinâmica cada vez mais racional da organização total.

Técnica e linguagem

As perguntas feitas por Heidegger norteiam a reflexão da linguagem no contexto da técnica. São elas: Em que medida se torna necessário falar da linguagem determinada pela técnica? E por que é justamente a linguagem que se encontra exposta de uma maneira particular à exigência de dominação da técnica?¹³

¹¹ De acordo com Heidegger, Nietzsche concebe o ser do ente, isto é, o que constitui o ente como tal como “vontade de poder”. A vontade em Nietzsche é puro querer, e por isso vontade de vontade, é querer sem ter nada querido.

¹² Ao apelo ou modo de interpelação que nos leva a agir e pensar assim Heidegger sugere o emprego do termo *Gestell* que significa a reunião, o conjunto de todas as formas de posicionamento que se impõem ao ser humano, na medida em que este último existe atualmente.

¹³ Cf. HEIDEGGER, M., *Lingua de tradição e lingua técnica*, p.29.

Segundo as concepções correntes, a linguagem é:

- 1 – uma capacidade e uma atividade do homem.
- 2 – O funcionamento dos órgãos da fala e da audição.
- 3 – A expressão e a comunicação dos movimentos da alma guiados pelo pensamento.
- 4 – Uma representação do real e do irreal.

A definição corrente da linguagem se estabelece com Aristóteles. Para o Estagirita, a linguagem é expressão de um interior, ou seja, da alma, por um exterior - a voz e a escrita. Desse modo, as palavras como sons vocais ou sinais escritos referem-se às afeições da alma. No entanto, para Heidegger, falar é essencialmente dizer. Porém, o homem pode falar e ao mesmo tempo não dizer nada. O que acontece então com esta fala? E o que significa dizer se muitas vezes sabemos que estamos falando, mas não dizemos nada?

O sentido primeiro da palavra alemã *Sagen* diz o dizer como mostrar. Significa fazer ver e entender qualquer coisa, isto é, levar uma coisa ao aparecer. No entanto, de acordo com Heidegger, o homem só pode dizer, ou melhor, mostrar e fazer aparecer aquilo que se mostra a ele. O que o filósofo quer dizer com isso? Precisamente que em primeiro lugar a linguagem não é um instrumento disponível que possibilita a comunicação entre os homens, embora seja esta a concepção corrente da linguagem, isto é, a linguagem é vista exclusivamente nos dias de hoje como meio, instrumento de comunicação que serve à troca de informação. A informação é exatamente este falar que nada diz. A fala torna-se, portanto, informação e nada mais. Para cada coisa, uma explicação e nada mais.

Contudo, como foi visto, falar é antes de tudo um dizer e mais precisamente um mostrar. E segundo Heidegger, a palavra alemã *Dichtung*, poesia, deriva de *dichten* e provém do latim *dictare*, dizer algo repetidamente, recitar.¹⁴ Portanto, a essência da poesia em seu sentido mais amplo é o dizer no sentido de tornar algo visível, ou seja, revelar algo.

¹⁴ O alemão possui duas palavras para a poesia: *Dichtung* e *Poësie*. Em Heidegger, *Poësie* designa apenas o verso enquanto *Dichtung* possui um sentido mais amplo. No ensaio *A origem da obra de arte* Heidegger distingue claramente estes dois termos, mas também afirma que a *Poësie* no sentido restrito é a *Dichtung* mais original.

Mas, mesmo sendo a linguagem poesia em sentido essencial, a possibilidade da linguagem se transformar exclusivamente em instrumento e conseqüentemente em informação encontra-se na própria linguagem. Isto ocorre quando o dizer como mostrar é concebido de tal maneira que mostrar signifique somente dar sinais, que, por sua vez, são definidos de maneira unívoca, servindo ao propósito da comunicação eficiente tão cara à dinâmica da técnica. Heidegger exemplifica tal situação com os sinais em morse. Podemos também pensar nos dígitos binários processados por um computador. Aqui, a univocidade dos sinais torna-se fundamental para o processamento da informação que serve à comunicação eficiente. Nestes casos a linguagem serve não só à comunicação entre os homens, mas também à comunicação entre os computadores. Daí, Heidegger afirmar que a linguagem técnica, desenvolvida em sistemas de mensagem e sinais, oferece a mais violenta e perigosa agressão ao caráter próprio da linguagem.

O fato do homem se sentir sufocado e oprimido pela quantidade de informação que ele recebe todos dias não é um mero acaso. Isto ocorre simplesmente porque a dominação da técnica e a transformação da linguagem mudam completamente a relação do homem com o mundo, ou melhor, é o mundo que desmorona, e no seu lugar surgem apenas dados que não passam de mera informação. Resta ao homem, então, apenas manipulá-la, controlá-la e vigiá-la.

Nesse sentido podemos entender que já não há mais nenhum fim a ser alcançado a não ser a manutenção do funcionamento de um sistema instrumental imposto pela vontade do sujeito. E, para Heidegger, é precisamente aí que talvez o homem possa dar conta de tal esquecimento, isto é, da redução da totalidade do ente a um sistema totalmente organizado. A possibilidade de ir mais além ao se dar conta de tal esquecimento permite a colocação de uma pergunta capaz de abrir outros caminhos. Tal pergunta é um passo para trás, tal pergunta pretende percorrer caminhos inusitados, tal pergunta pretende lembrar o que ficou esquecido, tal pergunta se tornou, segundo Gianni Vattimo, depois de *Ser e tempo*, mais histórica:

Cair na conta do esquecimento leva a outra interrogação decisiva que, substancialmente, é a formulada (ainda que em termos um pouco diferentes) no parágrafo final de *Ser e tempo*, onde se perguntava como o ser do ente pode chegar a conceber-se como simples presença. Aqui a pergunta tornou-se mais

radicalmente histórica: como foi possível chegar ao ponto de esquecimento total do ser em que agora nos encontramos?”¹⁵

Para Heidegger, toda interpretação deve ser levada adiante pela força de uma questão, desse modo, no seu caso, a interpretação da tradição é conduzida pela própria questão do ser. Ao recolocar a tradição no horizonte dessa questão, o pensador quer mostrar que a metafísica deixou o ser no esquecimento sem, no entanto, se dar conta do próprio esquecimento. E, ao pôr em evidência a omissão da questão do ser, Heidegger faz aparecer aquilo que ficou impensado na história da filosofia. Esta é a razão pela qual a sua interpretação é no fundo uma apropriação desta tradição. Entretanto, o pensamento de Heidegger modificou-se nos anos que se seguiram a *Ser e tempo*, pois, neste momento, a tradição foi abordada à luz da ontologia fundamental e, depois dos anos trinta, será abordada à luz do pensamento do ser. Isso quer dizer que, na segunda parte da sua obra, o esquecimento ele mesmo esquecido se encontrará na diferença entre ser e ente. De modo que a busca do impensado suporá após a virada (*Kehre*)¹⁶ a necessidade de um passo para trás.

Portanto, o autor de *Ser e tempo* não se contenta em retomar o dizer da tradição, mas procura fazer o caminho de volta e assim buscar aquilo que ela quis dizer, mas que não conseguiu trazer à palavra, ou seja, aquilo que ficou impensado na palavra dos pensadores essenciais. E enquanto busca do impensado, a interpretação heideggeriana é necessariamente violenta, pois compreender os filósofos é sempre, para Heidegger, revelar o horizonte no seio do qual se desenvolveu o pensamento e, para ser mais preciso, retornar àquilo que se mantém retraído neste dizer.

Muitas vezes de uma maneira insistente Heidegger cita uma passagem de Holderlin:

Mas onde mora o perigo, cresce
Também o que salva.

¹⁵ VATTIMO, G., *Introdução a Heidegger*, p. 102.

¹⁶ Os comentadores distinguem habitualmente dois períodos na obra de Heidegger, separados por aquilo que o próprio Heidegger denominou de virada, na qual a procura do sentido do ser da época de *Ser e tempo* cede lugar, a partir dos anos 30, para uma meditação sobre a verdade do ser. No entanto, o próprio Heidegger negou que existam dois pensamentos distintos, deixando bem claro que um jamais poderia ser sem o outro.

As mazelas do século vinte nos trouxeram ao mesmo tempo a possibilidade de perceber o extremo esquecimento já apontado de forma contundente pelo filósofo em *Ser e tempo*. Para Heidegger, é necessário compreender o nosso tempo indigente, de outra forma não é possível compreender tal infortúnio. Por outro lado, é preciso compreender que ao homem resta apenas esperar no sentido de que qualquer possibilidade de virada e de abertura não depende da vontade humana, pelo contrário, a vontade aprofunda ainda mais o perigo que se coloca no mundo da técnica. O perigo consiste na ameaça que investe contra a relação com o ser. O problema é que esta ameaça permanece velada quando tudo parece em ordem. Por isso, apontar o perigo permanece para aqueles que atingem o abismo, porque mortais, a possibilidade mais alta do homem em tempo indigente. Assim no ensaio “Para que poetas?” Heidegger afirma:

O perigo consiste na ameaça que acomete a essência do homem na sua relação com o ser ele mesmo, e não num perigo acidental. O perigo é o perigo. Ele se oculta no abismo que perpassa todos os entes. Para ver este perigo e apontá-lo é preciso haver mortais que mais cedo atingirão o abismo.¹⁷

Mas quem é este que primeiro atinge o abismo? Para Heidegger, é o poeta que mais cedo se deixou conduzir ao limite da língua e, conseqüentemente, para a possibilidade do não-dito e do que há ainda por dizer. E para ele, esta é a missão dos poetas e da poesia.

¹⁷ HEIDEGGER, M., What Are Poets for?, *Poetry, Language, Thought*, p.115.