

4

Verdade e techné industrial

A radicalização da crítica heideggeriana ao conceito tradicional de verdade como correspondência e adequação, ocorrida no fim da segunda guerra encontra nos campos da arte e da política, espaços privilegiados para a reflexão sobre a essência da técnica moderna. Indo além da especulação do conjunto de possíveis causas e efeitos da modernidade tardia, Heidegger pensa o destino essencial da filosofia nos caminhos e descaminhos tomados pela civilização ocidental, no *fatum* histórico de nossa época que Nietzsche chamou o niilismo. O niilismo passa a comandar sua meditação pelo ser, que tem no ser da história, pensada no âmbito da história do ser que se revela no seu esquecimento, a “destinerrância” do homem, o seu fio condutor. Para contextualizar a leitura da filosofia de Nietzsche por Heidegger, apresentarei uma breve introdução à reação que se seguiu na Alemanha ao movimento modernista europeu.

4.1

Modernidade tardia e niilismo

Dos variados movimentos contrários à Modernidade que tiveram forte presença no começo do século XX na Europa, agrupados no termo “reacionários”, destaca-se o movimento chamado denominado Conservadorismo Moderno ou ainda Anti-Modernismo. Este movimento desenvolveu-se em diversos países, marcadamente nas regiões de cultura nórdica e/ou de religião protestante, além da católica Itália. A paradoxal expressão “revolucionários conservadores” foi uma criação de Hugo von Hofmannsthal de 1927²⁵², que, desde então, tem sido utilizada para definir as diferentes torções efetuadas por intelectuais alemães desta época nos conceitos que gravitavam em torno do anti-modernismo, tais como,

²⁵² Cf. BOURDIEU, P. *Ontologia política de Martin Heidegger*, nota p.42.

socialismo, conservadorismo, revolução, bolchevismo e outros termos afins. Esta linha ideológica alemã vai apoiar o que Möller van den Bruck chamou de “Terceira Via” e em seguida de “O Terceiro Reich”, que, pregando a reunião mística do passado de uma idealizada Germânia com o seu futuro, rejeitava tanto o comunismo marxista quanto o capitalismo avançado, apontando um caminho apresentado como o caminho genuíno para o povo alemão²⁵³. Liberalismo, democracia, utilitarismo, individualismo, todos estes valores seriam parte de uma suposta estrutura decadente européia e teriam falhado frente à superioridade da particularidade da *Kultur* germânica. Esta estrutura rejeitada, vista como um mecanismo frio e calculativo, que na sua condição de um desdobramento do racionalismo iluminista de extração francesa, seria fundamentalmente estranho ao *Geist* alemão.

Considerando este contexto, Richard Wolin²⁵⁴ aplica a Ernst Jünger, juntamente a Oswald Spengler²⁵⁵ e Van den Bruck, este oxímoro termo, “revolucionários conservadores”, que incluiu ainda o jurista Carl Schmitt, o economista Werner Sombart e Ludwig Klages. A obra de Jünger, “*O Trabalhador: dominação e forma*” [*Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt*], publicada em 1932 é considerada um manifesto deste movimento²⁵⁶. “*O Trabalhador*” descreve uma utopia da era da máquina onde os cidadãos são requisitados para comprometerem-se com a “mobilização total” [*Die totale Mobilmachtung*], termo cunhado por Jünger e título de um de seus ensaios, tornado referência desde então nas análises da modernidade. Na figura do trabalhador encontra-se o abandono por completo ao comando da tecnologia.

Como estes autores de sua época, Heidegger rejeitava a Modernidade, vendo ali a causa do materialismo, do reducionismo científico, do declínio do senso de comunidade, da decadência da qualidade da vida urbana, do individualismo exarcebado e, acima de tudo, da alienação de uma dimensão transcendente do ser humano. Havia porém, uma importante divergência entre

²⁵³ Cf. BOURDIEU, P. *Ontologia política de Martin Heidegger*.

²⁵⁴ WOLIN, R. *Carl Schmitt. The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror*.

²⁵⁵ Em *O Declínio do Ocidente* (1918-22) de Spengler, é apresentada a tese onde as civilizações atravessam ciclos sazonais de mil anos onde estão sujeitas ao crescimento e decadência análogos às outras espécies biológicas.

²⁵⁶ CHATWIN, B. *An aesthete at war*, p.178.

Heidegger e este grupo, segundo M. Zimmerman²⁵⁷. Para este autor, enquanto estes ideólogos conservadores pregavam o retorno atavístico às raízes do *Volk*, que era interpretado por uns como a volta a um idílica ordem social pré-tecnológica e por outros como o distanciamento da influência da cultura latina e retorno às supostas origens gregas da Alemanha, Heidegger via com menosprezo a falta de aprofundamento filosófico nas discussões e rejeitava tanto o racismo embutido no naturalismo cientificista, quanto os ideais de retorno a uma Grécia que, face a interpretação romântica em voga, era por ele vista como o ponto de partida da decadência da história do ocidente, onde a concepção original grega do ser dos entes como presença, que havia culminado numa metafísica producionista, teria se degenerado na técnica moderna. Neste tempo de crise, pensou Heidegger, o que a Alemanha precisava era, em vez de um retorno formal ao classicismo grego, buscar um “novo começo” a partir de uma maneira de pensar que possibilitasse o início de uma era não-metafísica, que, ao acontecer na Alemanha, abriria o caminho para todo o ocidente. Afirma ainda Zimmerman, que, em 1930, Heidegger concluiu que somente a sua filosofia poderia fornecer a liderança espiritual necessária para o sucesso da “revolução” Nacional Socialista, que também havia prometido um novo começo, pois somente ele teria compreendido que a crise enfrentada pela Alemanha era uma crise metafísica resultante do declínio do entendimento do “ser” pelo ocidente²⁵⁸.

Foi em parte por conta de sua confrontação com a interpretação estética da *Gestalt* do trabalhador, que Heidegger voltou-se para a análise da concepção de arte de Nietzsche, enquanto principal fonte de inspiração de Jünger²⁵⁹, além do fato de Nietzsche ter sido tema dominante entre 1935 e 1943 no desenvolvimento do pensamento maduro de Heidegger²⁶⁰. A *Ge-stell*, escrita desta forma por Heidegger para sublinhar os sentidos de *Ge*, ajuntamento ou reunião em uma

²⁵⁷ ZIMMERMAN, M. *Heidegger's confrontation with modernity*, p.4.

²⁵⁸ A politização explícita dos textos do período da Kehre e o envolvimento de Heidegger com o nazismo alimentou a tese da importância da inserção das suas ideias em uma tendência mais geral da cultura alemã de resistência aos avanços da tecnologia e da modernidade, que constituiria uma manifestação culturalmente anti-modernista e politicamente conservadora, tese que é suportada por diversos autores, destacando-se Michael Zimmerman. Jeffrey Herf entretanto, no seu estudo de 1984, *Reactionary Modernism*, é de opinião que o que ocorreu na Alemanha, incluindo o caso de Heidegger, foi a elaboração de um modernismo, apesar de seus aspectos conservadores. A idéia do que constitui ou não uma atitude “conservadora” ou o conceito de “reacionário” na questão de um determinado programa “modernista” é problematizada por Herf, face às dificuldades de se fechar um campo semântico de modernidade ou de progressivismo como tal.

²⁵⁹ Cf. Zimmerman e também Bourdieu, p.46.

²⁶⁰ Cf. VATTIMO *Introdução a Heidegger*, p.15.

unidade e *stellen*, contrapor-se ou posicionar, teria sido para Heidegger o que foi a Gestalt do trabalhador para Junger. É reconhecida a influência de Jünger sobre a conceituação avançada de Heidegger na questão da técnica, apesar da atitude ambígua de Heidegger que exalta os escritos de Jünger ao mesmo tempo que deixou registros onde o rebaixa como um mero simplificador da filosofia nietzschiana. No inverno 1939-40, Heidegger dedica um seminário ao *Der Arbeiter*, e, nesta época, desenvolve a noção de uma facticidade específica do mundo da técnica moderna, distinta do modelo do trabalho artesanal do cotidiano do Dasein, tal fora analisado em ST. Esta especificidade da racionalidade tecnológica do sistema de produção e consumo industrial presente na modernidade tardia, seria um modo de essencialização que consiste em uma totalidade sob a forma do que denominou “arrazoamento” ou “com-posição” [*Ge-stell*]. É na coletânea de escritos de Nietzsche, intitulada “*A Vontade de poder*” [*Wille zur Macht*], que Heidegger elege para o confronto de suas respectivas filosofias. Heidegger não estava alheio à controvérsia em torno desta obra. Na preleção “*Vontade de poder como conhecimento*”²⁶¹, coloca-se frente aos problemas de autoria e do caráter de inacabamento que circundam *A Vontade de poder* e dialoga tanto com as correntes adversárias quanto com as favoráveis à esta tese²⁶².

Heidegger, guardada sua originalidade e radicalidade, seguiu uma linha cujos antecedentes se encontram outros pensadores alemães: Alfred Bäumler defendeu em 1931 sua tese onde a vontade de poder é o eixo de toda a filosofia de Nietzsche e Karl Löwith, que apresentou a doutrina do eterno retorno como o principal elemento estrutural de uma filosofia nietzschiana, em 1956. Bäumler introduziu as noções onde um suposto oculto do pensamento de Nietzsche, que estaria em “*Vontade de poder*”, era valorizado como o mais autêntico em detrimento dos escritos anteriores publicados, vistos nesta perspectiva como inautênticos²⁶³. Löwith entendeu que a presença desta estrutura central era o que fazia de Nietzsche um verdadeiro filósofo diferentemente de um mero crítico da

²⁶¹ No capítulo 2 da primeira parte do segundo volume publicado, p.10.

²⁶² Nos anos 1930 instalou-se a controvérsia sobre se a obra publicada sob o título “*Vontade de poder*” pelo fato de haver sofrido a edição de terceiros, poderia ou não ser atribuída à Nietzsche e mais tarde, se poderia ser considerada a obra máxima do pensamento nietzschiano ao sistematizar suas idéias ou se justamente por trair o espírito anti-sistemático que permeia seus escritos anteriores, seria uma obra menor, se estende nos dias atuais.

²⁶³ BEHLER, E. *Nietzsche in the twentieth century*, p. 288.

cultura,²⁶⁴ e Heidegger parte igualmente deste princípio, de que há uma estrutura central em torno da qual se organiza o pensamento de Nietzsche. Influenciado por estes autores e acima de tudo, profundamente coerente com a sua pergunta sobre o ser, Heidegger vai além dos princípios postulados por Bäumler e Löwith e afirmando que o principal pensamento de Nietzsche não estaria de fato presente em seus escritos ou ainda, o que para Heidegger é o mesmo, que estariam sim presentes, mas como uma inscrição oculta, como o impensado que haveria de ser submetido a um esforço hermenêutico que abriria por fim seu entendimento “próprio”. Heidegger valoriza, contrariamente ao que muitos viam como as fraquezas desta obra, este suposto impensado deste pensamento, que, embora tenha estado presente em todo o seu acidentado e fragmentado percurso, se mostraria aqui pela primeira vez desvelado como tal, como oculto, i.e., como a essência, do pensamento nietzschiano. Portanto, nesta interpretação de Heidegger, estaria em *A vontade de poder* o princípio filosófico central da obra de Nietzsche, do qual todos os outros temas teriam derivado e o fato da não apresentação clara deste fundamento, não denotaria a sua fraqueza, mas, ao contrário, a sua força. Nietzsche teria sido assim para Heidegger, um pensador de um só pensamento, o que na filosofia de Heidegger significa o pensamento sobre o ser²⁶⁵. Ancorado, assim, em sua concepção que vê a *Vontade de poder* como acabamento e finalização da história do esquecimento do ser, Heidegger encontrará os elementos para diagnosticar a situação do homem na modernidade. Este diagnóstico, do qual ele mesmo como pensador não se exime, concentra-se na questão da vontade, que estaria no problema “insuperável” da contraditória superação da metafísica da vontade por meio de uma vontade de “superação”.

A noção de superação dialética é em Heidegger problematizada como a superação da própria idéia de superação dialética hegeliana, por, entre outros pontos, não supor a noção central deste pensador, o progresso lógico. Primeiramente como destruição da metafísica, *Überwindung*, onde está presente a idéia de retorno para um “ir além” de certa forma superante e, mais tarde, como *Verwindung*, a “torção” que seria um retorno sem ultrapassamento e sem

²⁶⁴ Idem.

²⁶⁵ A interpretação de Nietzsche por Heidegger marcou profundamente seu tempo desde que foi publicada nos anos 1960. Tornou-se a leitura de referência no campo dos estudos nietzschianos para os maiores pensadores franceses de então: Georges Bataille, Michel Foucault, etc, mas, paralelamente a toda esta adesão, não faltaram críticas à uma suposta violência interpretativa operada por Heidegger.

conciliação, como reminiscência e rememoração da verdade, o que supõe ainda a noção de aceitação num recuo da vontade que margeia as idéias de passividade e de atividade.²⁶⁶ E' nestes termos que Heidegger medita sobre a essência da ação, como o impensado da metafísica producionista. A este momento da história, participante da história da metafísica como seu acabamento e tornado de ponta-a-cabeça, Heidegger denominará mais tarde de “A era da Técnica”.

Sua análise crítica da tecnologia teria sido antecipadas nas obras *Contribuições para a filosofia* [*Beiträge zur Philosophie*, GA 65]²⁶⁷ e *Pensamento de sentido* [*Besinung*, GA66]. *Contribuições para a filosofia*, a mais controversa de suas publicações e segundo comentadores, a mais importante obra de Heidegger após ST, foi escrita em 1936 e publicada postumamente em 1989. O argumento desenvolvido no §63 de *Besinung*, escrito em 1938-39, será mais tarde tema de conferências públicas em Bremen em 1949, desenvolvidos em 1953 na conferência e então no ensaio *Die Frage nach der Technik*, traduzido por *A questão da técnica*. Comentarei este texto no próximo capítulo, após apresentar a noção de verdade que acompanhou o envio destinal da técnica, mostrado por Heidegger como uma alteração na essência original da verdade da *alétheia* para a verdade metafísica, por ele localizada em Platão, ao que acrescentou ainda o diagnóstico da sua consumação, como radical inversão, na filosofia de Nietzsche.

∴

²⁶⁶ O tema da “superação” do conceito de superação hegeliana, a *Aufhebung*, em uma *Verwindung*, assim como a caracterização deste movimento do pensamento heideggeriano no âmbito da discussão sobre a caracterização do que seria o momento de uma pós-modernidade, é tema polêmico, que foi tratado extensivamente por Vattimo. Cf. VATTIMO, G. *O fim da modernidade - niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*.

²⁶⁷ Optei por não incluir *Beiträge zur Philosophie* nas minhas análises, considerando a polêmica existente em torno desta obra de Heidegger.

4.2

A doutrina platônica da verdade

A civilização planetária, como dizia-se nos anos 1950, ou globalizada, como se diz hoje, tem-se marcado pela crescente mecanização de todos os processos fabris ou *poiéticos*, os quais tem encompassado cada vez mais o âmbito dos comportamentos humanos, comportamentos que, nos diz Heidegger em ST, fundados inicialmente na compreensão utilitária dos entes, são marcados por uma relação com a *techné*. A tecnologia industrial moderna, como expressão técnica da *techné*, é entendida por Heidegger como o ponto mais alto de uma metafísica producionista iniciada pela filosofia grega desde Platão, onde os entes são pensados como entes e o ser não é pensado enquanto ser, mas como ser dos entes, e tomado como o fundamento [*Grund*] último de toda razão e causa. Esta metafísica producionista teria sido, assim, uma metafísica fundacionista da história do esquecimento do ser, que teria se desdobrado nas diversas errâncias de seu destino nas diferentes épocas do ser, até seu acabamento final na técnica moderna.

Na preleção *A doutrina platônica da verdade* [*Platons Lehre von der Wahrheit*] Publicado em *Wegmarken* [GA 9] e desenvolvida em 1931-32, no mesmo período de *Da essência da verdade*, Heidegger associa o estabelecimento deste fundamento, a metafísica, como o acontecimento que determina o destino do ocidente, em uma determinada compreensão da verdade. Fazendo uma controvertida leitura desconstrutora da alegoria da caverna do livro VII da *República* de Platão, Heidegger localiza ali o momento inaugural da Filosofia como metafísica²⁶⁸, momento este que teria perdurado em sua duração, nas suas diferentes épocas, até o nosso presente, assinalando ainda estar na filosofia de Nietzsche a sua consumação. Investigando o que chama do impensado da doutrina platônica partir de sua tradução direta do texto grego, a *alétheia*, que seria a mais originária essência da verdade, enquanto descobrimento-encobrimento, teria, a

²⁶⁸ Gadamer atenta para o fato de Heidegger ter mais tarde reconsiderado esta sua hipótese, vindo na experiência primal grega e nos pensadores pré-socráticos esse primeiro começo da verdade metafísica, que também seria mais tarde questionado. Esta questão será abordada no final deste capítulo. Cf. em GADAMER, H.G., *Martin Heidegger's one path*, p.31.

partir da doutrina da verdade como correspondência a um modelo, tal como definira Platão, transformado-se na verdade como adequação e conformidade.

Esta mudança de paradigma, que lança a própria noção de paradigma, localizar-se-ia no entendimento platônico do ser como a imutabilidade, i.e., como o modelo e o critério do bom, do justo e do belo, dizendo Heidegger: “O que permanece não dito no pensamento de Platão é a mudança no que determina a essência da verdade”²⁶⁹. Este ato teria marcado o início de uma descontinuidade do entendimento da *physis* como “presença surgente” que falavam Heráclito e Parmênides, para uma pergunta sobre o ser do que há, que evolui para a concepção de *ousia* como fundamento indeterminado e geral do ser dos entes e que, por consequência, evolui para a suposição de uma quiddidade fundada no imutável, do ente que enquanto ente seria por natureza instável. Esta concepção estaria configurando a “decisão” fundadora original da metafísica no entendimento do ser como presença constante para o ente que se apresenta. Esta nova determinação da essência da verdade neste princípio ousiológico que entende o ser do ente como “presença constante”, teria determinado os caminhos da história da metafísica, compondo suas diferentes épocas: como *idéia* e *enérgea* até o helenismo, passando pela *actualitas* na era medieval até a certeza estabilizada de si expressa no *cogito* cartesiano. Heidegger localiza, portanto, em Platão, a mutação, que vê como declínio, de uma noção de verdade mais original, a *alétheia*, que supõe o não-velamento do ente originário do que se desvela [*Unverborgenheit*], para um sentido de adequação entre o ver e o visto, que implica na noção de justeza e adequação à um modelo ideal estabilizado.

Esta nova noção teria sido apresentada no mito da caverna como uma metáfora, onde a luz é a verdade e sua privação, a escuridão como não-luz, o erro. Esta metáfora seria a base da teoria platônica das idéias e equivaleria a uma hipótese onde a compreensão dos fenômenos no plano da matéria somente é possível mediante a instauração de um plano superior de realidade, que é a realidade última, atingida apenas pelo intelecto e constituída de idéia [*idéa*]. As idéias são arquétipos: são perfeitas pois seriam imutáveis, incorruptíveis e imperecíveis e a realidade do mundo seria a cópia imperfeita e transitória destes arquétipos. O acesso à contemplação do mundo das idéias só seria possível pela

²⁶⁹ HEIDEGGER. *Plato's Doctrine of truth*, p.155.

dialética: através de sucessivas teses e contra-teses o pensamento alça-se além do mundo real da matéria, marcado pela sua instabilidade, para o mundo ideal das formas, onde reside a verdade imutável.

“Somente nesta revolução platônica do *noein* e *nous* (apreensão) primeiro é referida essencialmente a idéia. A adoção dessa orientação para as idéias portanto determina a essência da apreensão [*Vernehmung*] e subsequentemente a essência da ‘razão’ [*Vernunft*]”.²⁷⁰

Este critério do supremo bem, ilustrado na alegoria da caverna, é mostrado ainda por Heidegger como o eixo principal do movimento da *paidéia*, onde a passagem da obscuridade da caverna ao ar livre e à luz da razão reorienta a essência humana gradualmente à regiões mais próximas da presença do ser, i.e., da *apaidéia* à *paidéia*. A essência da educação estaria fundada assim na essência da verdade. A mudança na essência da verdade, por sua vez, acompanharia esta transformação feita por Platão, ao fixar no estágio final onde a aparência ou aspecto [*eidos*] faz por fim o mostrar-se de si da idéia [*idéa*] que permite o ser do que é presente estar visível na aparência. Esta valorização da visibilidade estabelecida da idéia e por fim da própria idéia, deu-se em detrimento do sentido original da *alétheia*, que seria a luta de um progressivo arrancar para a visibilidade a aparência do que é, da sua original ocultação. Assim, a verdade deixa de ser a essência *aléthica* dos entes para ser a correção da percepção humana, i.e, determinada pelo comportamento humano face aos entes, e seria através da educação que a visão adequada teria acesso à correta percepção da idéia. Heidegger enfatiza ainda a corrupção deste sentido mais amplo da *paidéia* face a tradução alemã “*Bildung*” ou a latina “*formação*” ou “*educação*”, do sentido platônico original de uma passagem gradual e corretiva, para a noção de impressão de um proto-tipo [*Vorbild*] que, à guisa de um paradigma normativo, preencheria um continente vazio e passivo com um conteúdo determinado e fixo.

Heidegger nos apresenta as figuras históricas desta noção platônica da verdade: Na passagem de *énérgea* para atualidade ou realidade, Aristóteles continua a doutrina de Platão, onde a *forma*, que seria equivalente ao que Platão chamou de *idéa*, existe, mas não existe enquanto desconectada da matéria por ela

²⁷⁰ Idem, p.173.

enformada donde os seres concretos do mundo seriam compostos de forma e matéria. Verdade passa a ser a adequação do discurso com o seu referente, do predicado com o sujeito, associada com a concepção de um fundamento, evoluído do antigo conceito de *hipokeimenon*, que é a instância fixa, primária, que estaria suportando estabilizadamente a mutabilidade de predicados variáveis. Esta correção havia sido enfatizada na Idade Média na “adequação das coisas e do intelecto” [*Adaequatio intellectus et rei*], onde a correção da correspondência é assegurada pelo conhecimento humano e acima de tudo, pelo conhecimento divino. Ainda ancorado no fundamento do divino, e elevando o *hipokeimenon* para o sujeito cujo intecto é o lugar da verdade, em Descartes a verdade é o conhecimento científico e este é sinônimo de clareza e certeza absoluta da matemática, sendo a não-verdade o erro. A busca de um critério objetivo e seguro da verdade para todo e qualquer conhecimento continua em Kant, no pressuposto de uma verdade absoluta e eterna, localizada num sujeito idealizado. Na filosofia kantiana a verdade passa a ser uma propriedade de juízos que podem corresponder ou não ao que afirmam. Conciliando a tradição empírica com a racionalista, as aparências, antes rebaixadas em Platão e Descartes como ilusão e erro, passam a ter em Kant um lugar necessário na composição da experiência, e assim da realidade e da verdade, modificando assim a noção de verdade como adequação mas mantendo a base da representação como a correspondência entre o que é, a realidade, e o representado. Finalmente Nietzsche, que define a verdade como uma espécie de erro necessário, ainda se encontra no âmbito da verdade como correção tornada certeza. Ao declarar Nietzsche como “o mais acabado platonista na história da metafísica ocidental”²⁷¹, Heidegger parte da conversão da “*idéa*” no “*tó agathón*” traduzido como “o bem”, feita em Platão, tornada na concepção de “valor”, que teria sido segundo Heidegger “o mais fraco descendente do *agathón*”. A teoria dos valores, tão em voga no séc. XIX, como foi mostrado no primeiro capítulo desta dissertação, foi central na filosofia de Nietzsche que sustenta na conversão ao *agathon* sua proposta de “transvaloração de todos os valores”. Heidegger vê neste filósofo a maior das fidelidades à essência do *agathon*, ao compreender o valor como a “condição de possibilidade de vida”²⁷².

²⁷¹ HEIDEGGER. *Plato's Doctrine of truth*, p 174.

²⁷² Idem

“A determinação de Nietzsche da verdade como não-correção do pensamento está em acordo com a tradicional essência da verdade como a correção da proposição (lógos). O conceito de Nietzsche da verdade demonstra o último brilho da mais extrema consequência da mudança da verdade de desvelamento dos entes para a correção do olhar. Esta mudança ocorreu por conta da determinação do ser dos entes (em grego: o ser presente do que é presente) como *Idéia*.”²⁷³

Segundo Platão, esta visão do suprasensível se daria não por um órgão físico mas num olhar não-sensual da idéia das idéias, da causa de tudo o que é, do próprio *agathon*. A palavra filosofia, utilizada neste texto por Platão para designar este conhecimento do bem, teria já, segundo Heidegger, a marca distinta do que será chamado mais tarde de Metafísica. Ao que Heidegger acrescenta, a seguir: “O começo da metafísica no pensamento de Platão é ao mesmo tempo o começo do humanismo”²⁷⁴. O humanismo, que nos lembra Heidegger em termos gregos significar “antropologia”, circulando em torno de uma metafisicamente determinada natureza humana de “animal racional”, visa, através da formatação de seu comportamento moral, a liberação de suas possibilidades, como a combinação apropriada de alguns ou de todos os muitos “humanismos”:

“como salvação de suas almas, como o desdobramento de seus poderes criativos, como o desenvolvimento de sua razão, como o alimento de suas personalidades, como o despertar de seu senso cívico, como o cultivo de seus corpos”²⁷⁵.

A doutrina platônica do mito da caverna é, assim, uma mudança do ser historicamente presente, na mudança da essência da verdade *aléthica* para a verdade como correção e adequação, onde a verdade do modo de desvendamento da técnica, que seria aquilo que comanda a essência do real na modernidade tardia, será o ponto máximo de uma metafísica da presença iniciada por Platão, fundadora por sua vez do ideal humanista, que tem em Nietzsche o seu acabamento final. Vendo no humanismo um aspecto central da metafísica do esquecimento do ser, a consumação da plenitude da metafísica deste humanismo seria marcada pelo mais extremo e, por isso, mais incondicionado posicionamento do destino humano na mais acabada era de sua história, que se configura como civilização técnica planetária. É o que se mostrará no próximo tópico.

²⁷³ Idem, p.179.

²⁷⁴ Idem, p.181.

²⁷⁵ Idem.

4.3

O fim da metafísica e *A questão da técnica*

Ao colocar em discussão esta noção de verdade, que desde Platão passou a ser entendida como a representação de uma abstração suprema, para Heidegger, a verdade não seria algo procurado por meio de um esforço individual, tal no mito da caverna, mas seria, desde ST, a clareira [*Lichtung*], que seria o não-representável que nos vem de encontro. Esta noção de uma clareira aberta na “acontecência do ser” se desenvolverá neste momento de reflexão que reúne as problemáticas da arte e da técnica no texto *A questão da técnica*, onde Heidegger vai elaborar mais maduramente esta associação arte-técnica, pensada no contexto de uma *techné* industrial, cuja essência, a *Gestell*, seria a figura da compleção da metafísica.

Na conferência *A questão da técnica*, proferida em 1955 em Munique, Heidegger desenvolve os conceitos que desde os anos 1930 estavam já presentes em seu pensamento e que tomam corpo condensados e amadurecidos na sua viragem, que acompanhou o seu crescente interesse pela *techné* de seu tempo, nas suas duplas vertentes da tecnologia industrial e da obra de arte. Na pergunta pela técnica, Heidegger aponta para o pensamento sobre a essência da técnica moderna, que não seria ela própria algo técnico, pois lembrando que, “tudo o que é essencial, ... se mantém por toda parte, o maior tempo possível, oculto”²⁷⁶, a técnica seria antes uma nova ordem da verdade, uma nova essência da verdade que define uma nova época do ser.

No início deste ensaio, Heidegger lembra a origem grega da palavra *techné*. A técnica não seria, como se pensa ordinariamente, uma *techné*, o saber aplicar conhecimento para fins, uma habilidade artesanal qualquer como outras tantas, mas sim uma forma particular de *poiesis*, que abarca toda e qualquer produção criada pela mão humana. Sendo a *poiesis* o fazer-vir-`a-ser das coisas que faz cumprir um movimento, a técnica não seria um modo de fazer as coisas, uma forma de produção de entes, mas um modo de conceber a realidade, um

²⁷⁶ HEIDEGGER, M. *A questão da técnica*, p.25.

movimento que faz mover as coisas, que precede todo fazer. A técnica seria assim, uma dentre outras possíveis possibilidades de realidade.

A palavra técnica [*Technik*], tanto em português quanto em alemão, significa “engenharia, técnica”, além disso quer dizer ainda a técnica no sentido de método, no sentido de um utensílio, *organon*, aplicado a um fim determinado. Essa definição serviria, à partir desta consideração, para a atitude cotidiana diante da técnica que é a de ser a técnica um utensílio, um meio para um fim, fim este que seria o de impor a vontade humana sobre o mundo e conforma-lo. Heidegger vai apontar para um outro sentido que abre uma outra dimensão para esta palavra substantivada, vendo nela três sentidos interligados. O primeiro seriam as técnicas, os aparatos, os processos de produção e sistemas, associados à industrialização; o segundo seria a cosmovisão da modernidade nos seus aspectos racionalista, científico, comercial, utilitário, antropocêntrico e secular. Um terceiro e mais originário sentido, do qual os dois primeiros teriam se originados, seria o modo moderno de compreensão ou desvendamento das coisas. Assim, tanto a industrialização quanto a visão de mundo modernista são apenas sintomas do modo contemporâneo de desvendamento de tudo o que há como matéria bruta à ser utilizada para a expansão de um poder, que seria o modo de ser tecnológico, que não teria um fim último além de sua própria auto perpetuação.

Para Heidegger, a técnica teria tido seu início na Grécia antiga, no início do projeto da metafísica ocidental marcada pela lógica da produção e da compreensão dos entes como seres-simplesmente dados, revelados no horizonte da metafísica da presença constante. Diferentemente da concepção corrente, a técnica tem sido o pensamento de base, a verdade de tudo o que estamos sendo e fazendo ser. “A técnica não é portanto um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento. Levando isso em conta, abre-se diante de nós um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desencobrimento, isto é, da verdade”²⁷⁷. Heidegger expõe que, diferentemente da atitude cotidiana que a vê como “dada”, e a tem internamente naturalizada, a técnica, longe de ser um meio para um fim, está presente ativa e não passivamente e que o entendimento do aspecto instrumental da técnica seria correto, porém limitado. A dimensão instrumental desta seria, para Heidegger, aquilo que se acredita e se vê, mas a

²⁷⁷ HEIDEGGER, M. *A questão da técnica*, p.17.

verdade da técnica, a sua essência, se encontraria oculta. Lembrando que a possibilidade do real vigente tem sua raiz numa representação humana de mundo, a técnica seria portanto uma forma de desencobrimento do real, uma forma de *aletheuein*. Todo o fazer humano, portanto, por muito tempo e acentuadamente a partir da modernidade, estaria sendo guiado por imperativos autônomos de pretensa objetividade e totalidade que se apresentam como utensílio passivo, resultado de uma decisão humana e não causa de muitas decisões. Esse imperativos se reuniram sob a forma de uma poderosa determinação, estrategicamente oculta `a nós, que Heidegger denomina “a técnica”.

Ao interrogar então esta dimensão aparente da técnica, Heidegger vai problematizar mais uma vez o utensílio na perguntar pela essência do instrumental. “ O que é o instrumental em si mesmo? A que pertence meio e fim?”²⁷⁸. Sendo a marca da técnica apresentar-se como meio e não causa ou fim, Heidegger faz então uma análise da concepção corrente de causalidade e contrasta-a com as raízes originais deste pensamento, pois, “onde se perseguem fins, aplicam-se meios, onde reina a instrumentalidade, aí também impera a causalidade”²⁷⁹. Lembrando que na Grécia a causa eficiente não era assim chamada, a idéia de eficiência como excelência no binômio ação-resultado e como a causa mais causal, nos diz Heidegger, seria então uma idéia recente, assim como a idéia do sujeito executor da ação como sendo esta causa eficiente. Rememorando a doutrina de Aristóteles, Heidegger nos diz que as quatro causas estão permanentemente interligadas, existindo junto uma com a outra, e a causa final, o *télos*, estava sempre presente permeando todas as outras causas. A doutrina Aristotélica teria como um de seus fundamentos a interdependência entre forma e substância, uma não existindo sem a outra. Este fundamento é a raiz da idéia das quatro causas, diz Heidegger, mas, lembrando que, o que chamamos causa [*ursarche*] correntemente era chamado na Grécia de *aition* significando “aquilo que é a causa de uma coisa outra” [*das was ein anderes verschulde*] ou, ainda, aquilo pelo que um outro responde e deve. O momento do domínio da técnica teria ocorrido na passagem do interesse pelos fins, exteriores e superiores a si, dando lugar ao interesse exclusivo com os meios. Ou seja, aquilo que era meio se apresenta como o fim e o que era originalmente fim é agora entendido

²⁷⁸ Idem, p.13.

²⁷⁹ Idem, p.13.

como meio. A eficiência total seria atualmente um fim em si, identificado consigo em uma idéia limitada de causalidade e de finalidade [*télos*], que se auto-fundamente, se auto-alimenta e se auto-dirige num fechamento enclausurante.

Segundo Heidegger, desde seus primórdios na Grécia antiga, até o início da modernidade, a técnica estava associada a um fazer reflexivo e consciente. Dentro do projeto ocidental da emancipação humana a partir de um pensamento fundado no *lógos* racional, acreditava-se que razão levaria a humanidade para o caminho de conciliação entre coletivo e individual, entre natureza e cultura, imanência e transcendência. A razão nos emanciparia da tirania da natureza e estaria nela o caminho da liberdade e, ultimamente, da felicidade humana. No apogeu do projeto moderno no decorrer do iluminismo e da revolução científica, o progressivo desencantamento do mundo que historicamente se dava neste projeto, se radicalizou. Nesta determinação de dominação da natureza e da história, a natureza, que antes nos falava todo o tempo e de diversas formas, passou a apenas responder nosso comando obediente e silenciosamente. A produção técnica moderna seria algo novo, não sendo mais uma obra humana no sentido estrito, mas estando a gozar de uma independência que a coloca fora do controle da instrumentalidade que tem acompanhado as produções do homem, chegando até mesmo ao ponto de ela, a técnica, subsumi-lo controlando-o para seus fins, visando unicamente ao seu próprio aumento e permanência, movimento este que Heidegger localiza na idéia de “vontade de poder” desenvolvida anteriormente por Nietzsche e que é apropriada por Heidegger como “vontade de vontade”. Para Heidegger, este descaminho da modernidade que se configurou inicialmente como “vontade de poder”, configurou-se em seu estágio mais avançado como niilismo, no que, refletindo sobre Nietzsche, chama de “vontade de nada”. O vácuo criado pelo niilismo moderno foi ocupado pela técnica: haveria então um fazer incessante e irrefletido, desprovido de qualquer sentido, hostil ao pensamento.

A palavra *techné*, que nos gregos significava menos arte ou artesanato e mais o fazer “algo aparecer, no que esteja presente, como isto ou aquilo, deste ou daquele jeito”²⁸⁰, tem origem na palavra *tikto*, significando “trazer à presença ou produzir”²⁸¹. Em sua meditação sobre a verdade e arte, Heidegger entende a *techné*, enquanto obra de arte, como sendo *poiética* no sentido de instituir o lugar

²⁸⁰ HEIDEGGER, M. *Building Dwelling Thinking*, p.157.

²⁸¹ Idem.

de surgência da verdade mas considera a técnica moderna como não tendo sido *poiesis* no sentido grego. Neste sentido original, fabricação humana era parte da *physis* e a *poiesis*, que era o fazer humano em oposição à geração e corrupção da *physis*, era um fazer mimético dos processos da *physis*, e que seria até mesmo com aponto Heidegger, o ponto mais alto da *physis*. A técnica moderna teria passado da sua natureza inicial de *poiesis* no sentido da Grécia, e se transformado em uma exploração [*herausfordern*], uma exigência provocadora, que exige desmesuradamente daquilo sobre o qual age e transforma: “O desencobrimento que rege a técnica moderna é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada”²⁸². Enfatizando a diferença entre recolher água de um rio na medida do rio e do humano e a construção de uma usina hidroelétrica, que transforma radicalmente nosso entendimento do que seja um rio enquanto um rio, com a violência de um poder que tudo quer, querendo imediatamente e desmesuradamente.

Em *A Origem da Obra de Arte*, Heidegger já havia considerado sobre a destruição iminente da possibilidade da vida, neste comportamento que não reconhece o afastamento essencial que faz as coisas serem coisas, e que portanto não estaria respeitando o ser como tal, em sua diferença, ao dizer,

“A terra faz assim despedaçar em si a tentativa de intromissão nela. Leva toda a impertinência calculadora a transformar-se em destruição. Mesmo que se revista da aparência de um domínio e de um progresso, na forma da objetivação técnico-científica da natureza, este domínio é, de fato, ainda uma impotência da vontade”.²⁸³

Após verificar que a técnica é uma forma de desvelamento do real, uma *alétheia* que se dá na *poiesis*, Heidegger nos aproxima ainda mais da descoberta de sua essência. Considerando que todo o fazer se encontra agora baseado numa determinada concepção de finalidade, aponta que a noção de finalidade, agora, não é mais a concepção grega de *télos*, e sim uma finalidade-função que é imediata, completamente desvelada, totalmente conhecida e dominada. Esse fazer ciência da modernidade marcado pela razão instrumental refletiria uma instrumentalização que permeia todo fazer e todo estar humano, e que, por sua vez, parte de uma concepção de realidade e de ser que antecede todo e qualquer

²⁸² HEIDEGGER, M. *A questão da técnica*, pps. 18-19.

²⁸³ HEIDEGGER, M. *A Origem da Obra de Arte*, p.37.

agir. Estamos empriionados nesta estrutura que Heidegger chama de *Gestell*, como ilustra Safransky, ao dizer que para Heidegger a técnica nos seduz nos encantando, o que contrasta com o desencantamento do mundo falado por Max Weber²⁸⁴.

A técnica teria nos atraído, e, no mesmo movimento, nos traído, e o “mundo da técnica” é o termo que Heidegger utiliza para denominar um universo no qual a preocupação com os fins, com os objetivos últimos da história humana, vai desaparecer totalmente em benefício único e exclusivo da atenção aos meios. Heidegger assim expõe o não cumprimento das promessas da tradição do humanismo esclarecido. Teríamos alcançado de fato, através da racionalidade instrumental, o perfeito contrário dos ideais desse humanismo, não uma liberdade pretendida na expansão irrestrita da subjetividade, mas o aprisionamento em um comando inexorável e trans-pessoal. Através da *Gestell* a humanidade se aprisiona numa concepção imediatista, utilitária, funcionalista, mecanicista do real que concebe a si e ao mundo numa relação de estranhamento e objetificação, como diz Heidegger,

“O homem está tão decididamente empenhado na busca do que a com-posição pro-voca e ex-plora, que já não a toma, como um apelo, e nem se sente atingido pela ex-ploração. Com isto não escuta nada que faça sua essência ex-sistir no espaço de um apelo e por isso nunca pode encontrar-se, apenas, consigo mesmo”²⁸⁵

No alemão corrente *Gestell* significa armação, quadro, estrutura, suporte. Para definir a essência da técnica, Heidegger introduz o vocábulo composto *Gestell*, traduzido por Carneiro Leão por com-posição. A *Gestell*²⁸⁶ é uma forma de ordenação do real, de desvelamento do ente que Heidegger havia designado com o termo “desabrigo” [*Entbergen*], que utiliza neste texto. “A essência da tecnologia moderna se mostra naquilo que chamamos *Gestell*”²⁸⁷, onde a *Gestell* “é a maneira pela qual o real se revela como um estar disponível, de prontidão”²⁸⁸. Ao pôr [*stellen*] *poiético* que Heidegger associara à obra de arte, onde o sentido da

²⁸⁴ Cf. SAFRANSKY. *Martin Heidegger, between good and evil*, p. 247.

²⁸⁵ HEIDEGGER, M. *A questão da técnica*, p.30.

²⁸⁶ Escrevo *Gestell* conforme o texto da tradução brasileira adotada. Para a relação entre *Gestell* e *Gestalt*, tal como foi mostrada no texto de A Origem da Obra de Arte, foi descrita na nota 208 desta dissertação.

²⁸⁷ HEIDEGGER, M. *A questão da técnica*, p.23, edição norte-americana.

²⁸⁸ Idem.

póiesis grega de “fazer emergir para o desencobrimento” é assinalado, na *Gestell*, o modo da *alétheia* é o do descobrimento do real como dis-ponibilidade²⁸⁹, marcado pela instrumentalidade.

“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 denomina, portanto o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna mas que, em si mesmo, não é nada técnico”²⁹⁰

A essência técnica da tecnologia não estaria, segundo Heidegger no poder exarcebado e sempre crescente das máquinas e dos processos de automação, mas sim no que a essência do homem teria de afastamento do ser originário, da verdade inaugural: o termo *Seinsvergessenheit* é utilizado mais uma vez para significar o esquecimento do ser. É importante ressaltar que o esquecimento do ser sendo engendrado pelo próprio ser, é constitutivo do ente humano na história do ser. O homem se encontraria afastado do ser e a *Gestell* seria uma estrutura espectral, onde só há lugar para o cálculo e a produção incessante. O perigo da *Gestell* seria o do esquecimento por completo do ser, o que significa a alienação total do Dasein humano de sua mais própria essência, pois o homem estaria à vontade, imerso neste simultâneo esquecimento do ser, de si, do mundo e das coisas, como afirma Heidegger, apontando para o empenho do homem na busca do que a com-posição pro-voca e ex-plora, não a tomando, como um apelo, e nem se sentindo atingido pela ex-ploração, dirigindo-se resolutamente na dissolução no nada absoluto de uma indiferenciação ampla e de rastros apagados.

“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 inaugural.”²⁹¹

Heidegger não faz uma crítica nem moralista nem saudosista da modernidade em seu estudo da técnica moderna. A demonização da técnica, para Heidegger, não traz a saída da *Gestell*. Se para Heidegger todo autêntico desvelar da verdade abriga-se no ocultar-se, no mistério do indeterminado e na liberdade do poder-ser, a técnica como possibilidade de desvelamento estaria além da

²⁸⁹ Cf. HEIDEGGER, M. *A questão da técnica*, p.24.

²⁹⁰ Idem.

²⁹¹ Idem, p.31.

subjetividade do homem, já superada pela *Gestell*. Este limite extremo no projeto metafísico seria assim o perigo de um estacionamento de todo movimento em sua completude totalizadora. Seria, igualmente, na mesma forma deste momento, que pode alongar-se em uma imensa extensão, que estaria residindo a possibilidade do novo começo, que nos falava Heidegger em sua reflexão sobre os pré-socráticos e sobre a essência da liberdade. Lembrando-nos nas partes finais deste texto que a essência da liberdade não pertence originariamente à vontade ou ao encadeamento causal do querer humano Heidegger mostra mais uma vez que a liberdade tem a sua maior proximidade com o dar-se do desencobrimento, que é a verdade. O envio destinal que se dá no momento derradeiro da metafísica que se mostra na técnica abriga, assim, a possibilidade de um novo começo, no que diz,

“Quando pensamos... a essência da técnica, fazemos a experiência da composição, como destino de um desencobrimento. Assim já nos mantemos no espaço livre do destino. Este não nos tranca numa coação obtusa, que nos forçaria uma entrega cega à técnica ou, o que dá no mesmo, a arrematar desesperadamente contra a técnica e condená-la, como obra do diabo. Ao contrário, abrindo-nos para a essência da técnica, encontramos-nos, de repente, tomados por um apelo de libertação.”²⁹²

Citando os versos de Hölderlin, “Ora, onde mora o perigo, é lá que também cresce o que salva”²⁹³, Heidegger mostra que, justamente em seu grande poder aprisionador abriga-se na técnica o seu oculto, que são a liberdade e verdade do homem. E porque? Porque, segundo o seu pensamento, é na potência máxima de seu ocultamento que se encontra a genuína raiz do que a técnica é, onde justamente no que não está aparente é que estaria a sua verdadeira essência. Este esquecimento estaria na raiz da palavra privilegiada por Heidegger para dizer a verdade, *alétheia*, que afastou-se de seu sentido original na tradução para o latim como *veritas*.

“*Veritas* se refere à veracidade de um relato. *Alethés*, o verdadeiro, significa: o não-esquecido, o não-escondido; donde: sincero, veraz, justo, equitável, verídico, franco ou não-dissimulado” “É o não-perdido, não-oculto...manifesto aos olhos do corpo e ao olho do espírito”²⁹⁴

²⁹² HEIDEGGER, M. *A questão da técnica* p.28.

²⁹³ Idem, p.37.

²⁹⁴ Idem, p.34.

A essência da técnica se revela em seu ocultamento, estando presente justamente onde se esconde. O ocultamento da verdade, e mesmo de uma possibilidade de verdade de alguma coisa é para Heidegger a *léthe* grega. Esse ocultamento é a raiz fundadora da *aléthea*, do desvelamento de tudo o que é. Não pode haver desvelamento se não houvesse antes um velamento, uma ocultação de onde o desvelamento tem seu ponto de partida. A essência de algo não seria simplesmente aquilo que a coisa é no sentido aristotélico de uma identidade consigo mesma imutável e incorruptível, como aquilo que não muda, mas, para Heidegger, é a maneira como qualquer coisa persevera seu caminho através do tempo e se apresenta na duração enquanto presente, que seria a temporalidade intrínseca e inseparável de tudo o que é. *Wessen* não é a essência que fala a tradição metafísica mas uma possibilidade de ser que se apresenta no tempo se “presentificando” e “sendo” na sua duração enquanto acontecimento. A partir da idéia que o ser de tudo o que é, o ser das coisas, somente se mostra ocultando-se, Heidegger nos dá algumas pistas das possibilidades de desencobrimento do real que nascem da *techné*. Uma delas é mostrando que se a técnica tem sido o nosso aprisionamento, o seu contrário oculto seria a liberdade. Lembrando o que a técnica já foi na Grécia antiga, fala Heidegger da ligação de arte e técnica:

“No começo do destino ocidental na Grécia as artes ascenderam às alturas mais elevadas do desencobrimento concedido. Elas faziam resplandecer a presença dos deuses e o encontro entre o destino de deuses e homens. A arte chamava-se apenas *Techné*. Era um des-encobrir-se único numa multiplicidade de desdobramentos. A arte era piedade, *Prómos*, isto é, integrada na regência e preservação da verdade.”²⁹⁵

Aqui estaria ainda o aspecto mais importante da essência da técnica que é a sua ligação original com o fazer artístico. *Techné* na Grécia era arte enquanto fabricação, produção de coisas pela mão humana. Portanto, toda arte na Grécia era técnica e toda técnica era arte. Esse movimento de criação, de fazer aparecer, era uma *poiesis* que tinha paralelo com o poder de criação e degeneração da *Physis*, pois, “É no poético que leva a verdade ao esplendor superlativo que no Fedro, Platão chama de *tó ekphaneston*, “o que sai a brilhar da forma superlativa”²⁹⁶

Na compreensão técnica do mundo e de si, o homem faz da arte uma entre as suas muitas produções, e a arte é entendida como uma produção cultural. A

²⁹⁵ HEIDEGGER, M. *A questão da técnica*, p.36.

²⁹⁶ HEIDEGGER, M. *A questão da técnica*, p.34, edição norte-americana.

entrada da arte no horizonte da estética foi observada por Heidegger na conferência de 1938, *A era do mundo como pintura* [*Die Zeit des Weltbildes*], também traduzido por *O tempo da imagem de mundo*, ou ainda, *A época em que o mundo se converte em imagens*. Heidegger ali determina os cinco fenômenos essenciais da idade moderna: 1) a ciência, 2) a tecnologia das máquinas, 3) a arte no campo da estética, 4) a cultura como a consumação da atividade humana, e 5) a fuga dos deuses [*Entgötterug*, ateização]. Esta noção de imagem de mundo, que tem orientado a modernidade, teria sido marcada pela abstração de uma totalidade como modelo de realidade, “o mundo mesmo, o mundo como tal, na sua totalidade, da maneira como é para nós normativo e obrigatório”²⁹⁷, apresentado diante de nós como um sistema fechado e acabado. Contrastando com a idéia da arte como fundação epocal da verdade, que é a fundação de mundo de significâncias referenciais que nos fala Heidegger, a noção de imagem de mundo configuraria as diferentes visões de mundo da *Weltanschauung* e estaria fundada na verdade metafísica da adequação de palavra e coisa no pensamento da representação, tornado a radical objetificação do ente²⁹⁸. Esta objetificação total do ente em imagem, teria tido na noção da essência da verdade lançada em Platão, o seu começo, e na era da técnica, o seu acabamento. Haveria assim, pensa Heidegger em textos posteriores, uma tradição da verdade metafísica como verdade ótica, que confirma uma vigência de real ligada à “conspicência do olhar” que tudo quer conhecer e tornar imagem, tal adiantara já em ST, o que configura a técnica moderna como o acabamento de um projeto estético da metafísica, onde o homem torna-se espectador de sua própria visibilidade.

Em *Marcas do caminho* Heidegger afirma ter sido sua reflexão acerca do niilismo ter sido acompanhada por uma reflexão sobre a arte²⁹⁹. Assim, no final deste texto, o filósofo nos aponta um caminho possível³⁰⁰ que mantenha aberto um

²⁹⁷ HEIDEGGER, M. *The time of the world picture*, p.129.

²⁹⁸ FIGAL, G. *Fenomenologia da liberdade*, p. 358.

²⁹⁹ Cf. em CASANOVA, M. p.236.

³⁰⁰ Ernildo Stein aponta para a importância deste termo na filosofia de Heidegger já ST, onde o filósofo afirma estar a possibilidade acima da atualidade. “A afirmação do primado da atualidade sobre a possibilidade é um dos subterrâneos motivos fundamentais do pensamento heideggeriano. Possível, possibilidade, tomam aqui sentido bem diverso da tradição: *dínamis-enérgeia*, ato e potência. A categoria da possibilidade refere-se ao ser enquanto velamento e desvelamento; vem contida na ambivalência do termo *alétheia*, e é, assim uma das chaves para a interpretação do método fenomenológico”... Os sistemas lógicos puramente extensionais reduzem os valores de verdade a dois: “verdadeiro” e “falso”. Quando porém, não se busca apenas a significação ou referência [*Bedeutung*], mas o sentido [*Sinn*], a intenção do termo ou da proposição, salva-se a

novo acontecer, afirmando, “... quanto mais pensarmos a questão da técnica, tanto mais misteriosa se torna a essência da arte.”³⁰¹ Não querendo com isto afirmar um poder salvífico à arte mas apontar para esta como uma produção humana que guarda o lugar do totalmente estranho porvir, porvir este que encontra-se ocultado pelo esquecimento do ser no ser da técnica, que nada espera além de si mesma, Heidegger vê na arte a contraparte essencial da técnica:

“Porque a essência da técnica não é algo tecnológico, a reflexão essencial sobre a técnica e a decisiva confrontação com ela deve acontecer em um campo que, por um lado seja aparentado à essência da técnica e, por outro lado, fundamentalmente distinto desta.”³⁰²

Encontrando na essência da técnica o maior dos perigos, que diz ser “o” perigo, “...onde domina a com-posição, reina, em grau extremo, o perigo”³⁰³, que seria o esquecimento total do mistério do ser no esquecimento da diferença ontológica, onde imperaria o enclausuramento do ser do homem no projeto de mundo técnico que não permite ver nenhuma outra possibilidade além de si, “... o fechar-se do homem àquilo que de início o endereçou à destinação que lhe é própria ...”³⁰⁴. Este perigo é mostrado por Heidegger, paradoxalmente, como convivendo com a maior das salvaçãoes, “o primeiro lampejar do *Ereignis*”³⁰⁵, i.e., uma possibilidade de salvação como “superação na aceitação” do enclausuramento metafísico, onde Heidegger propõe um ultrapassamento possível dentro e não fora da técnica e da metafísica da vontade que a perpassa. Assim como em *A Origem da Obra de Arte*, Heidegger aponta para o poético,

possibilidade de um jogo quase ilimitado com a linguagem, ou melhor, salva-se aquela estranha transgressão de limites com que se deparam todas as formalizações no terreno da linguagem. Por vias pouco usuais para as modernas preocupações com a linguagem, Heidegger explora radicalmente a intensionalidade. Ao lado da semântica extensional deve-se pressupor a possibilidade de uma semântica intensional para aceitar as proposições heideggerianas. Com um autor com intenções essencialmente ontológicas, nada pode fazer a lógica extensional.” Nota da tradução de “Sobre a essência do fundamento”, p.117.

³⁰¹ HEIDEGGER, M.. *The question on technology*, p.37.

³⁰² Idem, p.35.

³⁰³ HEIDEGGER, M. *A questão da técnica*, p. 31.

³⁰⁴ HEIDEGGER, M. *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens*, p.146, citado por BIEMEL, W. *Elucidações acerca da conferência de Heidegger “A origem da arte e a destinação do pensamento”*, p.18.

³⁰⁵ Cf. em VATTIMO, G. *O fim da modernidade*, p.12: “O Gestell... é também um primeiro lampejar do *Ereignis*, daquele evento do ser em que qualquer ‘propriação’ – qualquer dar-se de algo enquanto algo – só se efetua como transpropriação, numa circularidade vertiginosa em que homem e ser perdem todo caráter metafísico”. Cf. ainda Em HAAR, M. *The song of the earth*, p.89: “... a Gestell deixa a fundamentalmente simples conexão do mútuo pertencer entre ser e homem ser vista em um “blitz”: a saber, que o homem é propriedade [*eigen*] do ser e o ser propriedade do homem”.

finalizando então o texto de *A questão da técnica* com os versos de Hölderlin, que nos diz da habitação poética da terra pelo homem. A ultrapassagem da técnica implicaria num além da própria filosofia numa re-memoração da experiência do ser, no método do “passo atrás” que Heidegger explicitará mais tarde no aprofundamento do seu estudo do nexo linguagem-evento que pensa o ser-no-mundo como “habitação poética” de uma hermenêutica da escuta³⁰⁶ ou “hermenêutica ontológico-acontecencial”³⁰⁷.

Portanto, nos diz Heidegger, se é na relação do homem com a técnica em seu sentido mais próprio, que está o ponto mais alto da *Physis*, a ultrapassagem da verdade metafísica estaria em um fazer humano indissociável de sua contraparte, um não-fazer³⁰⁸, que abriria o afastamento essencial para a escuta do ser, que é a escuta do inimaginável, que nos fala em um texto tardio:

“Toda essência é na verdade, inimaginável, Entendemos injustamente esta condição como falta. Esquecemos, assim, que é o inimaginável e, portanto, o invisível que confere fundamento e necessidade a tudo o que é passível de imagem. O que poderia pintar um pintor que não visse sempre além e mais amplamente do que as cores e os traços oferecem? Sem o invisível apreendido como possibilidade de ver, o visível não passa de um estímulo visual. O grito cada vez mais estridente pela “visibilidade” vem perdendo o seu caráter cômico para se tornar o sinal de algo trágico, isto é, de uma vontade que, querendo a si mesma, só consegue querer contra si e agir contra si mesma, aparecendo até como algo “lógico”.³⁰⁹

³⁰⁶ Cf. em VATTIMO, *Introdução à Heidegger*, p.140.: “Como escuta da linguagem o pensamento é hermenêutica... só com a manifestação do caráter linguístico do evento do ser a hermenêutica chega a assumir a sua vasta e originária significação ontológica”.

³⁰⁷ Cf. Em LOPARIC, Z. *A fabricação dos humanos*, p.3: “A tarefa de pensar a verdade do ser exigia, nada mais nada menos, a reformulação do conceito de hermenêutica filosófica proposto em *Ser e tempo*. A partir de 1936, o conceito da temporalidade do ser de *Ser e tempo* cede lugar ao de acontecência do ser – conceito exposto pela primeira vez, de maneira abrangente, na obra póstuma *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, *Contribuições à filosofia. Sobre o acontecimento apropriador*, escrita entre 1936 e 1938. Desde então, a discussão heideggeriana sobre a essência da técnica – da sua origem e do seu ultrapassamento – não tem mais o caráter de uma hermenêutica ontológico-existencial, baseada na circularidade do Dasein. Ela passa a ser remetida à uma hermenêutica ontológico-acontecencial (*seinsgeschichtlich*), um modo de compreender fundamentado no *tempo circular da acontecência do ser*, num círculo que se origina no primeiro grande início do pensamento ocidental, quando este ainda estava visitado pela verdade do ser, que percorre todas as etapas decisivas da metafísica (as determinações do ser do ente, constitutivas do esquecimento da verdade do ser) e que, depois de ter chegado ao ponto mais distante da origem na época atual, quando o ser se revela como armação técnica, retornaria à origem e se fecharia – essa é a esperança de Heidegger – com a interpelação do homem por outro início do autodesocultamento do ser”.

³⁰⁸ Este não-fazer caracterizaria um outro conceito heideggeriano tardio, o de serenidade [*Gelassenheit*].

³⁰⁹ HEIDEGGER, M. *Heráclito*, p.149.