



**Matheus Ferreira de Barros**

**A Morte na Era da Técnica: reflexões a partir da filosofia de  
Martin Heidegger**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada como requisito parcial para  
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Edgar de Brito Lyra Netto

Rio de Janeiro  
Setembro de 2018



**Matheus Ferreira de Barros**

**A Morte na Era da Técnica: reflexões a partir da filosofia  
de Martin Heidegger**

Dissertação apresentada como requisito parcial  
para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio.

**Prof. Edgar de Brito Lyra Netto**

Orientador  
Departamento de Filosofia - PUC-Rio

**Prof. Fernando Antonio Soares Fragozo**

Escola de Comunicação - UFRJ

**Prof.<sup>a</sup> Maria Priscilla Vieira Coelho Familiar**

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

**Prof.<sup>a</sup> Monah Winograd**

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia  
E Ciências Humanas - PUC-Rio

Rio de Janeiro, 25 de setembro de 2018

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

### **Matheus Ferreira de Barros**

Graduado em Engenharia de Produção pela Universidade Federal Fluminense em 2013. Mestre em Metrologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 2015. Atualmente é professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

#### Ficha Catalográfica

Barros, Matheus Ferreira de

A morte na era da técnica: reflexões a partir da filosofia de Martin Heidegger / Matheus Ferreira de Barros; orientador: Edgar de Brito Lyra Netto. – 2018.

103 f.; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2018.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Morte. 3. Tecnologia. 4. Martin Heidegger. I. Lyra Netto, Edgar de Brito. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

A todos os professores que tive, por generosamente me guiarem até aqui.

## Agradecimentos

Esse trabalho representa o fim de um ciclo de muito aprendizado em minha trajetória acadêmica e pessoal, e não poderia esquecer de deixar o meu sincero agradecimento a pessoas que foram fundamentais nesse caminho.

Aos meus pais Walter e Zuleika, e ao meu irmão Mário, por tornarem tudo isso possível.

Ao Douglas, Thiago, Pedro, Lucas, Thomaz, Gabriel, Danilo, Pedro e Horlando, por sempre estarem comigo e por todas as fogueiras acesas, necessárias para suportar as longas noites na serra.

Ao Felipe, Irlim, Vânia, Renata, Waldyr, Iasmim, Luise, Deysi, Carlota, Rodrigo e todos os amigos que fiz nesse caminho, por tornarem esse tempo do mestrado o mais agradável e acolhedor possível.

À Elisa, Thiago, Diego, Milena, Maurício, Rafael e todos os colegas da UFRJ, pela amizade e incentivo de sempre. Aos meus alunos, que diariamente me fazem ter certeza da profissão que escolhi.

À Naiara, pela simples presença.

Ao meu orientador, professor Edgar, por toda atenção e por ser um exemplo como professor e ser humano. Repetindo inevitavelmente esse “clichê heideggeriano”, meu maior agradecimento é recolher pacientemente todas as pistas deixadas nas inúmeras aulas suas que tive o prazer de assistir, e pensar cada uma delas para tentar construir algo, apesar de toda precariedade desse trabalho.

Aos membros da banca, Fernando Fragozo, Priscilla Coelho e Leandro Chevitarese, por generosamente aceitarem avaliar e contribuir com o trabalho. Ter pessoas que admiro tanto participando desse momento é algo muito gratificante.

Aos professores Remo, Leandro e Marcelo pelas excelentes aulas na especialização em filosofia contemporânea e pelo incentivo dado para que eu ingressasse no mestrado.

À Dinah, Edna e Daniel pelo carinho e disponibilidade de sempre.

A todos os professores do departamento de filosofia da PUC-Rio, com que tive o prazer de aprender muito nesses anos.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

## Resumo

Barros, Matheus Ferreira de; Netto, Edgar de Britto Lyra. **A Morte na Era da Técnica: reflexões a partir da filosofia de Martin Heidegger**. Rio de Janeiro, 2018. 103p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A morte e o morrer no mundo contemporâneo parecem se encontrar em um estado sem precedentes na história do ocidente. Esse estado é caracterizado pela chamada “tecnologização da morte”, conforme apontam alguns autores tratados na dissertação. Dado esse cenário, o objetivo do presente trabalho é investigar a morte no mundo contemporâneo, utilizando como chave de leitura elementos do pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger. Ao tomar como base a chamada segunda fase da obra heideggeriana e outros pensadores, será possível: 1) oferecer uma caracterização histórica da morte no Ocidente, para que possa ser entendido como a atual situação se consolidou, e colocar os seus principais traços; 2) investigar a chamada hegemonia tecnocientífica, problematizando e salientando suas principais características e implicações no mundo contemporâneo; e 3) avaliar as possíveis alternativas que restariam ao homem nesse cenário de domínio tecnológico sobre a morte.

## Palavras-chave

Morte; Tecnologia; Martin Heidegger.

## Abstract

Barros, Matheus Ferreira de; Netto, Edgar de Britto Lyra (Advisor); **The death in the age of technology: reflections inspired by the philosophy of Martin Heidegger**. Rio de Janeiro, 2018. 103p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Death and dying in the contemporary world seem to be in an unprecedented condition in the history of the West. This condition is characterized by the so-called "technologization of death", as some authors considered in this text have pointed out. Given this scenario, the purpose of the present study is to investigate death in the contemporary world, through the thinking of the German philosopher Martin Heidegger as a key reading. Considering the second phase of Heidegger's work and the thought of other thinkers, it will be possible to: 1) offer a historical characterization of death in the West, so that how the current situation has been consolidated it can be understood, and highlight its main features; 2) investigate the so-called technoscientific hegemony, problematizing and emphasizing its main characteristics and implications in the contemporary world; and 3) evaluate the possible alternatives that would remain to man in this setting of technological domain over death.

## Keywords

Death; Technology; Martin Heidegger.

# Sumário

1. Introdução	11
2. A morte no ocidente: passado e presente	15
2.1. A morte do passado	17
2.2. A transformação da medicina e do lugar da morte	20
2.3. A crise da medicina	25
2.4. A morte e o niilismo	30
2.5. A morte hoje e suas leituras possíveis	34
3. Heidegger e a tecnologia	38
3.1. Tecnologia, ciência e mundo	38
3.2. A questão da técnica	41
3.3. A relação entre ciência e tecnologia em Heidegger	52
3.4. O mundo e as coisas	63
3.5. A quadratura	69
3.6. Habitar a terra	74
3.7. O homem e a medida	78
4. Morte e tecnologia, morte e habitar	83
5. Conclusão	95
6. Referências bibliográficas	98

[...]

*Sob o despenhadeiro alvo das nuvens  
A terra guarda o nosso desamparo.  
E a morte insolente segue os passos  
Dos homens que caminham sob o sol  
Rumo à noite suprema, ao mar irregular.  
Não temos pressa em morrer, e todavia morremos  
No dia veloz.  
E aqui estou, imóvel como a água das cisternas.  
E a morte é uma aurora que não sabe esperar  
E rebenta do céu escancarado  
Ao sonho estrepitoso que é a vida.*

*Sempre me faltou sabedoria.  
Ao longo da minha vida, pouco aprendi  
E agora, diante do oceano exato e visível, diante do  
Grande mar prosódico  
Nada sei sobre a travessia.  
Após tantas viagens, está é a última fronteira  
Que me cabe transpor.*

*O barco sem barqueiro balança na água viscosa.  
E eu sou a lama negra cheia de miasmas  
Que sustenta as palafitas da miséria e da morte,  
E a verdade da fome em lábios mudos.  
Só me foi dado conhecer a chuva interminável  
E esse vento que arrasta o próprio vento  
No dia delirante, na noite iracunda.*

[...]

*Ó claridade, adeus! Despeço-me do sol,  
Do mar incomparável e da noite intempestiva.  
Vivi sem aprender que tudo é perda e passagem  
E que a maresia apaga o nome dos navios  
E leva para bem longe os rumores da vida.*

*Agora o silêncio do mundo lacra a minha alma.  
O róseo raio da rósea alvorada  
Aponta para a noite escura.  
De mim mesmo afastado pela morte,  
Essa concha que não guarda o barulho do mar,  
É aqui que termina, na lama negra dos maceiós,  
O meu longo caminho entre dois nadas.*

# 1 Introdução

A questão da morte sempre esteve presente na história do pensamento ocidental, dos mitos gregos e do orfismo até o pensamento de Jaques Derrida, para citar dois exemplos extremos no horizonte de tempo dessa história. Também esteve presente na doutrina da imortalidade da alma de Platão através do diálogo *Fédon*, nas considerações sobre ética de Epicuro, nas *Confissões* de Santo Agostinho, nos *Ensaio*s de Montaigne, na *Ética* de Espinosa, nas antinomias da razão de Kant, na metafísica de Schopenhauer, e de maneira extensiva na Fenomenologia e no Existencialismo e nos seus posteriores influenciados, como Camus, Jaspers, Sartre, Heidegger, Agambem e Lévinas<sup>1</sup>.

Interessante é também notar como o fenômeno da morte sempre teve um lugar central ao longo das mais diversas culturas, e pode ser sempre um elemento chave para o debate de muitos tópicos na história e na antropologia. Mas não se limita a isso, e hoje desperta o interesse de várias áreas do conhecimento, como a biologia, a sociologia, a teologia, e a medicina, além das artes, como a literatura e o cinema.

Na presente época, que é palco de incessantes avanços tecnológicos, a questão da morte se torna extremamente complexa, trazendo temas como a da eutanásia, das chamadas tecnologias da morte, do discurso transhumanista, e do tratamento médico de doentes terminais. Tais questões, além de terem desdobramentos no campo da bioética, da política e do direito, levantam debates filosóficos renovados, que podem ser investigados à luz do Cânone ocidental, ao qual pertencem os autores citados anteriormente.

O presente trabalho se apresenta, em suma, com o objetivo de discutir a questão da morte e de seus desdobramentos no mundo contemporâneo a partir da filosofia de Martin Heidegger, tomando como ponto de apoio principal sua visão sobre a tecnologia e as possíveis respostas que cabem ao homem diante dos impasses por ela provocados. Tal abordagem permitirá mostrar como o conceito da

---

<sup>1</sup> Uma parte de tal recuperação histórica pode ser encontrada em – “Western Philosophy” in (KASTENBAUM, 2003).

*Gestell* heideggeriana, por exemplo, pode ser uma chave de leitura para a morte na contemporaneidade, questionando primariamente o aspecto hegemônico dos discursos e práticas da tecnociência moderna sobre o morrer.

No entanto, para realizar tal objetivo, é necessário o cumprimento de algumas etapas. A primeira delas é uma descrição histórica breve das principais características da morte ao longo do tempo, e de como se deu a sua modificação para que hoje as coisas se encontrem no atual estado. Tal compreensão pode ser executada por duas vias. A primeira seguindo os passos do historiador Phillipe Ariés, permite que possa ser descrita a morte como conjunto de ritos e práticas, pelas pessoas envolvidas nesse processo. E a segunda, tomando como base os escritos do filósofo Michel Foucault, para que conceitos como o de biopolítica e disciplina possam elucidar como a medicina enquanto saber e instituição se transformou, ao passo que a sua estrutura atual tem muito a dizer sobre a maneira com que lidamos com a morte hoje.

Com esse panorama feito, será apresentada a crítica de Ivan Illitch à medicina moderna, já que essa crítica, devido à sua repercussão na década de 1970, levou ao debate que fez com que a própria medicina se colocasse em questão, dando impulso para a criação da área denominada hoje como “cuidados paliativos”. Posteriormente, é feita a articulação de como alguns traços dessa crise apontada por Illitch se relacionam com o conceito de niilismo. Porém, a aposta final de toda essa recuperação é que ela não é suficiente para esgotar a questão, já que a questão da morte no tempo atual, remete inevitavelmente à hegemonia da tecnologia.

Um dos possíveis caminhos que se pode trilhar para formular tal análise é o aberto por Martin Heidegger em *A Questão da Técnica*, onde são colocados importantes questionamentos sobre a hegemonia da técnica na era atual. Tal hegemonia é fundamental para entender a configuração do mundo atual, pois ela é uma hegemonia tanto ôntica (os artefatos tecnológicos estão presentes em todo lugar e exercem uma grande influência em todos os aspectos da vida humana) quanto ontológica (de certa forma, a técnica determina uma orientação para um “destino” do homem no mundo, que exhibe uma intensa relação com a chamada essência da técnica).

Fato é que o fenômeno da morte na contemporaneidade não escapa dos efeitos de difusão da técnica moderna. Cada vez mais, a medicina antiga, que era fundada no cuidado individual, incorpora os paradigmas analítico-experimentais da

física e da química, se torna intensiva em uso de dispositivos e tecnologias para o tratamento de doenças e, portanto, um saber mais tecnicizado<sup>2</sup>. Paralelamente a isso, também ocorre o que pode se chamar de controle da morte no Ocidente<sup>3</sup>, onde essa pode ser combatida mediante ao domínio e avanço das tecnologias biomédicas, ou seja, o que se deseja é um controle da morte e do processo de morrer, que em última instância é o processo de tecnicização da morte<sup>4</sup>.

A lida com tal questão (a tecnicização da morte) não necessariamente precisa ser uma recusa ou, inversamente, afirmação inexorável da tecnologia. Quando a tecnologia e a ciência são entendidas em suas essências, fica claro qual seria o real perigo existente. Ao entender a essência da tecnologia como modo fundamental de descobrimento dos entes, pode ser vislumbrado qual é essa relação entre esse modo de desvelamento e o ocultamento da morte e suas questões existenciais profundas.

Para apontar qual alternativa que restaria ao homem nessa situação, é oportuno investigar outros conceitos que Heidegger formula em textos contemporâneos ao tratamento mais explícito da questão da técnica, como *A coisa; Construir, habitar, pensar e Poeticamente o homem habita*.<sup>5</sup> Esses textos são fundamentais para o presente trabalho por dois motivos: 1) Heidegger neles parte de uma breve análise da técnica moderna para oferecer contrapontos a ela. Buscando reunir a quadratura (*das Geviert*) e propor uma medida para o homem, uma nova topologia do real pode emergir, fazendo frente ao enquadramento da *Gestell*. 2) Colocando a quadratura como parte desse contraponto, nela estão mortais e divinos, céu e terra. Logo, é possível notar a inserção da questão da morte na segunda fase do pensamento heideggeriano quando não os homens, mas os *mortais* estão em jogo.

Cabe aqui, justificar a escolha dos textos e a própria delimitação do escopo do trabalho desenvolvido. Muito se pode falar da morte na obra de Heidegger, observando que esse é um conceito que foi tematizado amplamente na

<sup>2</sup> “Technology and Death” in (KASTENBAUM, 2003).

<sup>3</sup> CARNEVALE, F. The Palliation of Dying: A Heideggerian Analysis of the “Technologization” of Death. p3.

<sup>4</sup> *Idem*.

<sup>5</sup> Esses três textos, juntamente com *A questão da técnica e Ciência e pensamento de sentido* estão publicados em (HEIDEGGER, 1954). A versão em português pode ser encontrada em (HEIDEGGER, 2002b), traduzida por Emanuel Carneiro Leão, Márcia Schuback e Gilvan Fogel. Salvo quando for feita alguma tradução própria do alemão, onde as notas de rodapé apontam o trecho original, a tradução utilizada é a mencionada anteriormente.

*Gesamtausgabe*. Nos textos da década de 1920, que culminam com a formulação da analítica existencial de *Ser e Tempo* (1927), a morte ocupa lugar central, principalmente devido à articulação do conceito de ser-para-a-morte. Já que o *Dasein* se encontra sempre lançado no mundo, a sua possibilidade mais própria (que é possibilidade de impossibilidade) é determinante para a articulação de outros conceitos estruturantes de seu modo de ser-no-mundo, como a autenticidade e a angústia. Continuando pela sua obra em ordem cronológica, a morte reaparece em outros textos, como em *Contribuições à filosofia* (1938), tomando novo fôlego na fase da chamada topologia do ser, onde o conceito da quadratura é amplamente utilizado, articulando, por exemplo, as temáticas da linguagem e da técnica.

É possível assim observar a densidade da questão da morte na obra heideggeriana, tanto em sua extensão quanto complexidade. Para abordar todas essas variações e ainda conseguir recuperar as principais leituras dos inúmeros comentadores, fora o seu desdobramento nos vários autores influenciados por Heidegger, seria necessário um esforço exegético tremendo.

A recuperação agora feita tem, enfim, o objetivo de apontar por que a presente dissertação não pode prometer um trabalho de varredura da obra de Heidegger, tendo como ponto angular a questão da morte. Com um quadro conceitual geral da morte no ocidente restituído, o que será realizado é recuperar e discutir um determinado recorte de conceitos em torno de alguns textos da década de 50 e analisar em que medida podem ser úteis para discutir qual seria o lugar da morte na contemporaneidade.

## 2 A morte no ocidente: passado e presente

Não seria ingênuo afirmar, que a morte é umas questões mais enigmáticas que o homem enfrenta. O reconhecimento desse fenômeno inexorável que é a morte leva, por um lado, a um movimento de tentativa de compreensão e reflexão sobre o fenômeno e suas implicações, como já foram mencionados alguns exemplos anteriormente da história do pensamento ocidental. Mas por outro lado, existe sempre um conjunto de ritos e práticas na luta interminável contra o inevitável destino de que todos irão morrer um dia. Essa tentativa de significação da nossa condição de finitude é apontada por ser a força motriz da própria estruturação das sociedades, e por estar no centro da possibilidade do que é determinado hoje como cultura. Como aponta Bauman<sup>6</sup>:

Eu proponho que o fato da mortalidade humana, e a necessidade de viver com a constante consciência desse fato, é um fator crucial para muitos aspectos da organização social e cultural de todas as sociedades conhecidas; e que a maioria, senão todas as culturas conhecidas, podem ser melhor entendidas (ou ao menos de uma maneira nova), se concebidas como caminhos em que esse traço primário da existência humana (o fato da mortalidade e o seu conhecimento), é enfrentado e processado para que ele se transforme de condição de impossibilidade de uma vida com significado, para uma fonte de significado da vida. No final desse processo, a morte, que é um fato da natureza e um fenômeno biológico, ressurgue como um artefato cultural crucial para a reprodução das sociedades nas suas mais distintas formas.<sup>7</sup>

Através da supressão da consciência da inevitabilidade da morte de nosso cotidiano, o homem ocidental contemporâneo na sua cotidianidade mediana<sup>8</sup> estabelece sua lida com a morte em uma insistente ambiguidade. A morte pode acontecer a qualquer momento, porém vive-se como se nunca pudesse ser hoje.

---

<sup>6</sup> Cabe mencionar que todas as transcrições feitas em que uma referência em inglês foi sinalizada, as traduções são de autoria própria.

<sup>7</sup> BAUMAN, Z. *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, p. 10

<sup>8</sup> Para mais detalhes sobre a tematização da relação entre a cotidianidade mediana e a morte, é preciso consultar o parágrafo 51 de *Ser e Tempo*.

Adicionando todas as invenções e revoluções das ciências médicas nos últimos séculos que permitem prolongar a expectativa de vida da população até limites que não parecem ter fim, a promessa de uma vida sem morte é mantida como uma espécie de pacto silencioso na sociedade.

Contudo, parece que todos esses esforços no sentido de retirar a morte do nosso campo imediato de experiência se mostram em vão, quando notamos que tais esforços parecem ser proporcionais aos sintomas provocados pela falta de sentido e clareza da questão da morte na sociedade pós-moderna, como aponta Bauman<sup>9</sup>. Mesmo que seja possível nos dias de hoje, (apesar de todas as tentativas, dentro de certos limites) prever, controlar e explicar de maneira objetiva, o fenômeno da morte parece resistir e escapar constantemente, e ainda é instaurada uma posição de inquietude e perplexidade diante de suas manifestações. Apesar da ciência médica ser capaz de curar inúmeras doenças e, na média, os homens que habitam hoje a terra possuem a maior expectativa de vida da história da humanidade, a morte, como um fenômeno alvo de intervenções de natureza médica, tecnológica e sociais, ao invés de “diminuir”, parece ganhar escopo, intensidade e força no imaginário popular. Um exemplo disso é a quantidade assombrosa de produções cinematográficas e literárias consumidas que colocam a morte como pano de fundo, além da capacidade de banalização do “espetáculo”<sup>10</sup> que a morte se tornou nos veículos de comunicação em massa.

A estratégia adotada no presente capítulo para tentar desembaraçar esse complexo novelo que é a morte hoje conta com três caminhos, que por se perpassarem e se completarem, não podem ser completamente separados na construção do texto. O primeiro visa reconstruir brevemente a maneira como as práticas e ritos que envolvem a morte foram se modificando na história recente do Ocidente. O segundo, que é consequência do primeiro, busca entender como a instituição do hospital e do saber médico se tornaram o que são, visto que eles conduzem em grande parte a forma como a morte é significada e experimentada pela nossa sociedade. E a terceira, que se origina da segunda, busca compreender de maneira mais precisa qual é a atual crise da medicina moderna em sua lida com a morte, e como ela possui relação com a questão do niilismo e da hegemonia da tecnologia.

---

<sup>9</sup> Esse argumento é desenvolvido com mais detalhes no capítulo 12 de (BAUMAN, 1998).

<sup>10</sup> Sigo aqui o conceito de espetáculo desenvolvido extensamente por (DEBORD, 2016).

## 2.1. A morte do passado

A morte pode ser definida de maneira científica como um evento (físico-biológico) que acontece com todos, na maioria dos casos em idades avançadas, tendo relação com doenças, que levam a uma interrupção das funções vitais com a gradual deterioração biológica do corpo humano. Algo que por isso, é deixado como objeto de estudo das ciências médicas. Contudo, a morte é ainda um fenômeno natural, (natural no sentido que é intrínseco à constituição biológica do homem), que como já mencionado anteriormente, é sempre social e culturalmente envolto e contextualizado, e que quando é estudado, pode revelar características importantes de um dado constructo social ao longo do tempo.

Conforme aponta Kellehear<sup>11</sup>, a bibliografia da história das práticas associadas à morte no Ocidente é extensa e variada. Cabe certo destaque ao minucioso trabalho de Phillippe Ariès em *O Homem diante da Morte*, que analisa como a morte se encontra presente no inconsciente coletivo ocidental até os dias de hoje, transformando um tema que por muito tempo foi tratado como tabu em um trabalho fundamental da chamada “história das mentalidades” no século XX. Seguindo a pista de Ariés, de forma continuada, a maneira com que o homem lida com a morte no ocidente vem sofrendo uma série de alterações, até chegar nos dias de hoje como o que o autor intitula de morte “invertida”. Para então poder definir de maneira clara o que seria esse paradigma da morte “invertida”, cabe destacar as principais ações que delimitam a morte entre os séculos XV e XVIII, para que por contraste, as práticas que se consolidaram principalmente a partir da segunda metade do século XX se mostrem de maneira mais precisa.

Embora existam diversas particularidades no modo como o Ocidente tratou a questão da morte, há um ponto comum muito interessante apontado por Ariés, sobre a interação do corpo social e a morte de um indivíduo antes do início do século XX. De um modo ou de outro, a morte sempre se caracterizou como um evento público. Mas público em que sentido?

Na história da filosofia, o termo público está inevitavelmente atrelado ao âmbito da política, ou seja, das decisões conjuntas sobre a estruturação da *pólis*, em

---

<sup>11</sup> (KELLEHEAR, 2007)

contraposição ao privado, relativo ao direito à propriedade e ao lar<sup>12</sup>. O que é desenvolvido por Ariés ao caracterizar a morte como evento público tem, contudo, um outro sentido. A morte como evento público não estaria relacionada a um evento político, mas sim à sua capacidade de ser assistida e ritualizada pelos que fazem parte da vida daquele que morre. Assim, mesmo que realizada no lar do moribundo, a morte seria caracterizada como um evento público, diferentemente do cenário atual de tecnicização da morte, em que esta é escondida e isolada no ambiente hospitalar.

Só no fim do século XVIII começará a se dar uma transformação do hospital e da medicina que dará condição de possibilidade para que ocorra uma mudança do lugar em que as pessoas morrem, sendo tal mudança realmente notada no final do século XIX e chegando a um ápice na segunda metade do século XX<sup>13</sup>. Antes disso, o caráter de publicidade da morte era fundamental, e estava diretamente ligado à dignidade do morto e da família, conferido através de testemunhas e das cerimônias adequadas. Os momentos que antecediam a morte transformavam a casa da família envolvida em uma “reunião” em torno do moribundo. Tal “reunião” possuía em sua generalidade, alguns elementos comuns, que passavam por uma “afirmação” do morto nas últimas horas, como o epitáfio, o testamento e a visita do sacerdote<sup>14</sup>.

O testamento pode ser entendido nesse contexto como um dever de consciência do moribundo com os que ficam, fazendo parte de um ajuste de contas com o mundo, mas não se resumindo a isso, pois longe de ter somente um caráter material, o testamento era um exercício religioso de preparação para a morte. É importante ressaltar que tal prática não se restringia a famílias mais abastadas, e que a sua construção e difusão leva a alguns historiadores medievais e da renascença a considerar o testamento como gênero literário, em que a questão da reflexão sobre a própria vida e da religiosidade é tematizada muitas vezes com poemas inseridos no texto<sup>15</sup>. É notório que tais atitudes se distanciam de algo simplesmente protocolar, aproximando-se de uma possibilidade de significação da vida. Muito relacionada ao testamento é a afirmação da vontade do moribundo nas últimas horas. Talvez *prática* não seja o termo mais adequado, mas sim *postura*. A leitura

---

<sup>12</sup> Apoiada em tais categorias e analisando os seus simultâneos solapamentos, uma recuperação preciosa de tais conceitos é realizada em ARENDT, H. A condição humana. p. 26.

<sup>13</sup> ARIÉS, P. O homem diante da morte. p. 769

<sup>14</sup> *idem*, p. 260.

<sup>15</sup> *idem*, p. 267.

da historiografia correspondente sugere que quando o lugar da morte era o público, o moribundo tinha a *responsabilidade* de reconciliar a sua trajetória pessoal com alguma questão pendente que envolvia o mundo externo em seus momentos finais. Tal questão poderia ser de ordem: material, sendo respondida pelo testamento; religiosa, sendo respondida pela visita do padre e biográfica, sendo respondida pelo epitáfio. Com essa “resposta ao mundo” os momentos finais envolviam uma maior capacidade de resignação do moribundo ao seu destino<sup>16</sup>.

Devido ao seu caráter público, a morte carregava o potencial de modificar “o espaço e o tempo de um grupo social”<sup>17</sup>, em que toda a comunidade poderia realizar o luto de maneira estruturada, existindo a possibilidade de que o trauma provocado pela morte dos indivíduos seja significado e então, recuperado. Quando são reconstruídos os costumes, é possível notar que eram muito mais presentes elementos como: o vestuário dos familiares nos funerais, velórios e momentos posteriores, as visitas dos parentes e familiares distantes, o papel da igreja, e o fato da morte e do velório acontecer nas casas das famílias, entre outros. Como aponta Ariés, “não só todos morriam em público, como Luis XIV, mas também a morte de cada um constituía acontecimento público que comovia nos dois sentidos da palavra – o etimológico e o derivado – a sociedade inteira.” Com isso fica claro que a questão da publicidade da morte não só é importante para o moribundo, mas também para toda a comunidade envolvida, que adquire assim uma forma de realizar o luto e sintetizar o significado da perda de um de seus membros.

O presente trabalho então toma as referências historiográficas levantadas e parte para um salto interpretativo que deve ser evidenciado. O que está em jogo quando é mencionada uma mudança na forma com que a sociedade ocidental se relaciona com a morte tem relação fundamental com a mudança do lugar em que a morte acontece (mas não só isso). A mudança de *lugar* não se refere somente ao *posicionamento espacial* do fenômeno (da casa para o hospital), mas a mudança do âmbito de um ritual público capaz de dar significado a várias questões existenciais daquela sociedade para uma *outra configuração*, com uma relação paradoxal de supressão e superação da morte, que ainda será explorada no texto. Logo, uma das pistas interpretativas que será seguida é a da busca de uma significação mais

---

<sup>16</sup> *idem*, p. 261.

<sup>17</sup> *idem*, p. 755

profunda sobre a noção de lugar (*topos*), a partir de alguns elementos da filosofia de Martin Heidegger, e mapear qual seria o *lugar* da morte na era da técnica.

## 2.2. A transformação da medicina e do lugar da morte

Como explicitado anteriormente, um dos principais propósitos do presente trabalho é entender como o *deslocamento e mudança* da morte se deram historicamente. No entanto, finalizada a descrição da mudança da morte no Ocidente com base na perspectiva historiográfica de Ariés, ainda falta algo, que vá além do caráter descritivo e permita que possam ser levantadas pistas que levem à explicação de tais transformações. É fundamental analisar como a instituição do hospital e da medicina moderna se consolidaram, visto que elas são em grande parte responsáveis pela forma como a morte é inserida na sociedade atual. Para conseguir cumprir tal objetivo, serão levantados conceitos presentes no trabalho de Michel Foucault sobre a história e filosofia da medicina, com base, principalmente, nos conceitos desenvolvidos nas suas conferências de 1974<sup>18</sup>. Tais conferências são interessantes por trazer conceitos foucaultianos ricos como disciplina e biopolítica, para propor um panorama interpretativo da história da medicina no período moderno e contemporâneo.

Como aponta Foucault<sup>19</sup>, a instituição do hospital como *instrumento de intervenção* data do final do século XVIII. Antes disso, o hospital existia como um lugar de acolhimento dos pobres e operado por ordens religiosas, e a medicina como algo individual, impedindo assim a existência de uma “medicina hospitalar”. Com isso, “a medicina e o hospital, permaneceram independentes até meados do século XVIII”<sup>20</sup>. Mas o que significa afirmar que o século XVIII marcou a transição de uma medicina individual para uma medicina social?

A medicina social que Foucault define, surge como *estratégia biopolítica*, ou seja, um tipo de controle social que passa antes pelo corpo dos indivíduos do que

---

<sup>18</sup> As conferências em questão foram feitas no Brasil, no ano de 1974. Elas estão descritas em (FOUCAULT, 2011a).

<sup>19</sup> A incorporação do hospital na tecnologia moderna, in FOUCAULT, M. Ditos e Escritos vol VII, p. 444.

<sup>20</sup> O nascimento do hospital in FOUCAULT, M. Microfísica do poder, p. 171.

por uma ideologia<sup>21</sup>. Tal estratégia pode ser interpretada como consolidada em três etapas: a medicina do estado, a medicina urbana e a medicina da força de trabalho.

A medicina de estado, teve origem na Alemanha, no começo do século XVIII, muito devido ao chamado *Staatwissenschaft*, termo que se refere ao conjunto de conhecimentos *sobre* o funcionamento ideal do estado e como organizar o seu aparelho político de forma eficiente<sup>22</sup>. Mas como esse conjunto de conhecimentos colaborou com a consolidação e com a formação da medicina social? Foucault aponta quatro fatores: I) Um sistema de observação da morbidade pelo ponto de vista do estado; II) Uniformização da prática e do saber médico por meio de controle sobre a formação dos médicos nas universidades III) Criação de organizações controladas pelo estado que fiscalizem a atuação dos médicos IV) Hierarquização dos médicos na estrutura funcional de suas atribuições e ordem de comando, semelhante a uma estrutura militar. Esses elementos mostram como, do ponto de vista do estado, é importante que exista uma uniformidade da própria medicina como saber, além da criação de dispositivos que garantam a manutenção dessa homogeneidade. A observação da morbidade da população é fundamental para que os estados começassem a exercer um tipo de controle sobre a saúde das populações mais efetivo, e conseqüentemente, como evolui a eficiência dos tratamentos propostos e políticas de imunização. Por outro lado, para que seja garantido que o conjunto de conhecimentos e práticas médicas sejam difundidos para os responsáveis por sua aplicação, é necessário que o estado regule cada passo dessa engrenagem com as instituições adequadas, como as universidades (espaços legitimados para a formação desse saber) e as associações de profissionais (responsáveis pelo controle da atividade profissional). Uma significativa mudança que pode ser observada, então, é que o espaço destinado a morte do homem agora sofre influência (mesmo que indireta), dos estados através dos mecanismos institucionais descritos anteriormente.

A medicina urbana<sup>23</sup> foi uma outra fase importante de transformação da medicina, que ocorreu pioneiramente, no final do século XVIII em Paris. A cidade passou por uma etapa de organização e homogeneização do seu sistema de ordem

---

<sup>21</sup> Embora o conceito de biopolítica seja bem vasto, adotaremos essa construção apresentada, pois ela parece coerente com o que é desenvolvido na conferência “O nascimento da medicina social”, aqui citada algumas vezes.

<sup>22</sup> O nascimento da medicina social in FOUCAULT, M. Ditos e Escritos vol. VII, p. 404.

<sup>23</sup> O nascimento da medicina social in FOUCAULT, M. Ditos e Escritos vol. VII, p. 410.

e poder, dando possibilidade para que a administração da cidade utilizasse o saber médico de forma sistemática, para controlar e vistoriar áreas que apresentassem casos de doenças endêmicas, isolando posteriormente os pacientes. A divisão da cidade em bairros e a adoção de rotinas organizadas para desinfecção de casas, e a seleção de pacientes para quarentena, foram fundamentais para garantir o controle político e social de um espaço que sofria tantas transformações, e estava em ebulição por conta dessas mudanças. Outra mudança que foi operacionalizada, e pode ser observada em Paris é a mudança da localização dos cemitérios. Conforme aponta Ariès<sup>24</sup>, a maioria das cidades que nasceram como um esforço de colonização religiosa estruturaram sua disposição ao redor das primeiras igrejas e cemitérios, que ocupavam então, o centro da cidade. Contudo, pela necessidade de organização de regiões urbanas crescentes e tumultuadas, os cemitérios foram sendo movidos para as periferias da cidade, prática que não coincidentemente está de acordo com o ideal burguês de limpeza que começa a tomar forma no século XVIII, e associar a morte e seus elementos a algo que é sujo e deve ser escondido.

Cito Ariès:

É porque a limpeza se tornou um valor burguês. A luta contra a poeira é o primeiro dever de uma dona de casa vitoriana. Os missionários cristãos impõem aos seus catecúmenos a limpeza tanto do corpo quanto da alma da qual ela é símbolo. Ainda hoje, a caçada aos cabelos compridos dos jovens recorre, ao mesmo tempo, ao argumento da higiene e da ordem moral. Um rapaz limpo tem probabilidade de apresentar boas ideias: é são.<sup>25</sup>

Uma visão que compatibiliza limpeza e higiene com a ordem moral é fundamental para entender o deslocamento progressivo da morte para um ambiente de disciplina e controle. Além do fato que as descobertas científicas da biologia sobre a relação dos microrganismos com as doenças<sup>26</sup> corroboram tal direcionamento. Mas além disso, há uma possibilidade de deslocar o espetáculo da morte para um ambiente controlado e isolado, como observa Ariès:

A morte já não causa medo apenas por causa da sua negatividade absoluta, provoca náuseas como qualquer espetáculo repugnante. Torna-se inconveniente com os atos biológicos do homem, as secreções do corpo. É indecente torná-la pública. Já não se tolera

<sup>24</sup> ARIÈS, P. O homem diante da morte. p. 638

<sup>25</sup> *Idem*, p. 767.

<sup>26</sup> Vale lembrar que o surgimento da microbiologia é da segunda metade do século XIX.

deixar entrar qualquer um no quarto com o cheiro de urina, suor, gangrena, ou com os lençóis sujos. É preciso impedir o acesso, exceto a alguns íntimos, capazes de vencer o nojo, e aos que prestam serviços. Uma nova imagem da morte está se formando: a morte feia e escondida, e escondida por ser feia e suja.<sup>27</sup>

Esse contexto de deslocamento da morte só faz sentido ser pensado quando há uma transformação do hospital ao longo da idade moderna. Conforme observa Foucault<sup>28</sup>, os hospitais eram instituições de acolhimento de pobres convalescentes, criados e mantidos por ordens religiosas, que tinham como motivação o preceito da caridade cristã para com os necessitados de amparo. Com o tempo, e principalmente pela interação dessas casas com o contexto de guerras da era moderna, a disciplina do exército foi sendo trazida para dentro dos hospitais. Paralelamente, nesse ambiente que começa a ser atravessado pela disciplina, a virada epistemológica do período moderno é realizada, dando uma nova caracterização para o que é legitimado ou não como conhecimento. Nessa mudança de paradigma, o “dono” dos procedimentos curativos é o médico moderno e não mais o curandeiro ou o sacerdote.

A disciplina é o elemento fundamental para o desenvolvimento do conceito de biopolítica na filosofia de Michel Foucault e está presente de maneira determinante ao longo de sua obra. Não há intenção aqui de trabalhar tais conceitos de maneira exaustiva, apenas com a intenção de utilizá-los como possibilidades de interpretação sobre a questão que foi apontada anteriormente como “deslocamento da morte”. É possível observar quatro elementos principais da disciplina<sup>29</sup>, que são: I) distribuição espacial dos indivíduos II) controle não sobre o resultado, mas sobre o desenvolvimento de uma ação III) implicação de vigilância perpétua sobre os indivíduos IV) registro contínuo. A distribuição espacial dos indivíduos fica muito clara quando são comparadas diferentes instituições que têm por trás essa mesma lógica de funcionamento, como os quartéis e os presídios. A organização topográfica é sempre realizada com o intuito de que o controle seja facilitado e otimizado, possibilitando o máximo de alcance visual para os responsáveis do funcionamento da ala ou setor hospitalar. O segundo elemento da disciplina visa estabelecer um parâmetro de previsibilidade e repetibilidade dos procedimentos

---

<sup>27</sup> *Idem*, p. 768.

<sup>28</sup> O nascimento do hospital, in FOUCAULT, M. Microfísica do poder, p. 174.

<sup>29</sup> Tal conceito aparece na conferência “O nascimento do hospital” citada anteriormente, mas uma tematização mais ampla é feita na terceira parte de (FOUCAULT, 1996).

realizados. O importante não é só o valor do resultado em si, mas que tudo o que é feito seja feito da mesma maneira sempre, para que exista garantia da uniformidade do processo. O estabelecimento de rotinas de operação e protocolos de atendimento sobre tudo que é feito, transformando a dinâmica como a de uma fábrica, é uma marca fundamental do hospital moderno. A vigilância constante sobre os indivíduos é peça chave da estrutura de disciplina, pois permite que qualquer alteração ou “anomalia” na rotina seja detectada e corrigida, tanto pelo ponto de vista do estado de cada paciente como o do estado de funcionamento do sistema como um todo. Os aparelhos de monitoramento dos sinais vitais dos pacientes associados a um esquema hierárquico de organização das pessoas em funções específicas são ferramentas importantes nesses sistemas de vigilância. Por fim, o registro contínuo garante que todo o funcionamento das unidades hospitalares possa ser transformado em números, para que exista não só uma vigilância direta, mas também um acompanhamento do desempenho dos envolvidos, que vão possuir metas para serem atingidas de acordo com as suas funções desempenhadas. Assim o hospital, como qualquer outra instituição alvo do controle pela disciplina exerce vigilância não só nos doentes ou presos por exemplo, mas também nos responsáveis pelo próprio funcionamento do sistema, permitindo assim uma estrutura de poder extremamente pervasiva e capilarizada.

Ainda, a medicina moderna ocidental colonizou ao longo do tempo formas de lidar com a saúde de outros povos, enxergando as patologias como falhas do organismo, que devem ser corrigidas para a volta do corpo a normalidade. Foi construída então, uma progressiva virada de paradigma na medicina, que passa progressivamente a moldar os padrões da normalidade, não só por descobrir novas patologias e avançar tecnicamente, mas também por ter o poder de definir de maneira direta em uma esfera política, o significado do que seja uma vida normal e uma vida anormal. Tal adequação à normalidade é a própria tarefa da biopolítica, como aponta Foucault:

Até o final do século XVIII a medicina referiu-se muito mais à saúde do que à normalidade (...) a medicina do século XIX regula-se mais, em compensação, pela normalidade do que pela saúde; é em relação a um tipo de funcionamento ou de estrutura orgânica que ela forma seus conceitos e prescreve suas intervenções<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup>FOUCAULT, M. O nascimento da clínica, p. 39.

Outro passo importante apontado por Foucault<sup>31</sup> na formação de uma medicina social é a conscientização do estado de que os pobres sejam considerados como fonte de perigo médico. Quando tal conscientização ocorreu, no final do século XIX, uma série de medidas foram tomadas pelos países europeus para que a medicalização forçada fosse induzida na população, obrigando os pobres a se vacinarem e a realização de um registro sobre doenças na população, além do controle e destruição de espaços insalubres nos centros urbanos. Tal medicalização sofre uma virada decisiva, apontada por Foucault<sup>32</sup> como “um marco na história do corpo” com a formulação do Plano Beveridge na Inglaterra em 1942, que vai fazer com que a complexa estrutura que estava se formando entre a medicina e sociedade se transforme. Tal transformação fundamental foi a entrada da medicina na macroeconomia e o reconhecimento por parte do estado do “direito à doença”, que levou à amplificação da medicalização da população em uma escala até então inimaginável, devido ao impulso financeiro dado a indústria médica e farmacêutica com tal transformação. Esse novo paradigma que combina uma tecnologia médica cada vez mais refinada e um crescente controle legitimado dos corpos levou a que na década de 1970, várias críticas fossem feitas à medicina moderna e suas consequências na sociedade. Tais críticas, levaram à popularização do conceito de *iatrogenia*, principalmente a partir do trabalho de Ivan Illich, *Medical Nemesis: the Expropriation of Health*, de 1974<sup>33</sup>.

### 2.3. A crise da medicina

Ivan Illich se notabilizou na segunda metade do século XX, tanto por sua biografia quanto por sua forte crítica às sociedades industriais. Suas críticas foram direcionadas para a estrutura das escolas e universidades, às redes de comunicação em massa, e aos sistemas de transporte modernos e modelos de urbanização adotados pelo Ocidente. A base marxista em muitos aspectos o aproxima do movimento de contestação típico da década de 70 e de seus autores característicos, como Herbert Marcuse. A crítica de Illich à medicina moderna e à morte na

---

<sup>31</sup> O nascimento da medicina social *in* FOUCAULT, M. Ditos e Escritos vol. VII, p. 410.

<sup>32</sup> Crise da medicina ou crise da antimedicina, *in* FOUCAULT, M. Ditos e Escritos vol. VII, p. 375.

<sup>33</sup> Embora tal conceito não tenha sido cunhado por Illich, certamente o seu trabalho foi decisivo para sua popularização. Tal fato é notado quando o próprio Foucault abre a sua conferência de 1974, Crise da medicina ou da antimedicina citando o trabalho de Illich e mencionando o conceito de *iatrogenia*.

contemporaneidade podem ser encaradas como um desenvolvimento natural da sua crítica à sociedade industrial.

A alegação de Illich é de que a medicina moderna tomou para si a missão de erradicar a dor, o sofrimento e a morte da nossa sociedade. Porém, segundo sua visão, essas seriam realidades intrínsecas da vida do ser humano, que, em última análise, devem ser internalizadas e aceitas, e que o verdadeiro conceito de saúde estaria ligado a esse aprendizado e lida. Embora não tenha sido Illich quem cunhou o termo *iatrogenia*<sup>34</sup>, ele foi responsável por sua difusão e, devido a centralidade que ele tem para sua formulação, irá separar a iatrogenia em três tipos: a clínica, que está relacionada ao mal e danos causados de maneira direta pelo tratamento médico; a social, relacionada principalmente a excessiva medicalização da população; e a cultural, ligada a perda de sentido e de capacidade de lida com a dor e com a morte.

Illich questiona qual é o real impacto da medicina moderna sobre a saúde das populações, ao contrário do lugar seu absoluto afirmado pelo senso comum. Illich levanta a hipótese de que o sistema sanitário, alimentação adequada e infraestrutura de habitação são mais determinantes para a qualidade de vida da população do que o investimento em intervenções e tecnologias médicas.<sup>35</sup>

A tese de Illich não se desenvolve só num sentido de que a medicina moderna contribui pouco para a saúde das populações, mas que em alguns casos, os seus danos são maiores de que os seus benefícios. Tais danos podem ser por exemplo: um efeito colateral de um remédio, uma infecção adquirida em um hospital ou uma complicação devido a um procedimento cirúrgico. A partir de tais casos, o trabalho de Illich se concentra em descrever exaustivamente através de estatísticas como essas ocorrências são presentes nas sociedades atuais, e denunciar o esforço das corporações e da instituição médica de abafar tais casos e de sempre relativizar as suas consequências<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> - O termo iatrogenia, (que pode ser compreendido como o efeito negativo devido a intervenção médica), é polêmico em sua própria construção, pois levanta a possibilidade do dano no próprio processo que tem por objetivo a cura. Tal polêmica teve seu ápice nos anos 70, mas hoje já é um termo que é minimamente aceito dentro da comunidade médica.

<sup>35</sup> ILLICH, I. *Medical nemesis: The expropriation of health*. p. 5. Cabe ressaltar que o levantamento das teses de Illich não tem por objetivo defender algo que se aproxime de um negacionismo científico extremamente raso, mas de recuperar elementos dessa discussão sobre a medicalização da vida. Tendo em vista que tal medicalização quando levada a extremos, pode ser altamente problemática, devido às suas consequências físicas e psíquicas nas populações.

<sup>36</sup> Aqui não será feito esse trabalho de realmente justificar a relevância da discussão sobre a iatrogenia clínica de um ponto de vista que a própria medicina atual trava, com influência do debate

Mas, conforme aponta Foucault em sua crítica à Illich<sup>37</sup>, em grande parte de seu desenvolvimento a ciência médica causou a morte em certo sentido, pois muitas das novas formas de terapia e as descobertas sobre fisiologia e anatomia, por exemplo, se deram em um contexto de experimentação, onde a morte é uma realidade presente. De certa forma, a história da medicina revela que muitos dos seus avanços têm como preço efeitos negativos no caminho. Todavia, em um certo ponto ocorreu uma mudança fundamental na capacidade que o saber médico e suas instituições tinham de causar malefícios. No passado, a medicina individual e não industrializada teve sempre a sua capacidade de matar atrelada à sua ignorância, ou falta de capacidade em explicar e atuar nos fenômenos em questão ou, como Foucault coloca, “a medicina matava porque o médico ou porque a própria medicina era ignorante [...]. A nocividade da medicina era avaliada em proporção à sua não-cientificidade”<sup>38</sup>. Mas, a questão que está em jogo com a iatrogenia clínica é o que Foucault aponta como “iatrogenia positiva”, ou seja, a capacidade da medicina causar malefícios em uma população na medida que é um saber legitimado como ciência. Tal discussão engloba por exemplo o debate atual sobre a engenharia genética, em que a sociedade se vê em um dilema acerca da proibição ou liberação dos procedimentos de modificação genética, e sobre quais seriam as suas consequências para a sociedade.

Para além do debate sobre a intervenção clínica direta, a legitimação da medicina enquanto saber científico carrega consigo a linha que delimita fronteiras na sociedade sobre o que é o normal e o que é o patológico. Tal delimitação, aliada ao poder de sua própria economia política<sup>39</sup>, desencadeia o que Illich vai chamar de iatrogenia social, ou a medicalização da população.

Illich observou como os ideais iluministas de progresso, que influenciam a sociedade e os seus formuladores de políticas públicas, ingenuamente acreditam que uma ampliação do sistema de medicalização da população resultaria em uma sociedade mais saudável, e, portanto, em uma menor demanda de serviços médicos. Ele nomeou de “síndrome de sísifo”, o movimento real que se dá com o aumento da medicalização da população. Tal aumento gera um efeito de crescimento dos

---

ocorrido na década de 70, mas o leitor pode encontrar esse debate reconstruído em (MEDEIROS, 2007).

<sup>37</sup> Crise da medicina ou crise da antimedicina, in FOUCAULT, M. Ditos e Escritos vol. VII, p. 379.

<sup>38</sup> *idem*, p. 381.

<sup>39</sup> ILLICH, I. Medical nemesi: The expropriation of health. p. 35.

gastos do estado em saúde pública, que provoca um aumento de medicação no curto prazo que, por consequência, faz crescer os lucros e o poder de barganha da indústria farmacêutica, produzindo então um maior poder de *lobby* perante o estado e a comunidade médica, que então criam mecanismos para que a população consuma mais remédios para novas e potenciais doenças. Ou seja, um ciclo de aumento da medicalização da população, que não necessariamente leva a uma elevação no nível de qualidade de vida, mais ao aumento da própria medicalização: “A prática médica patrocina a doença reforçando uma sociedade mórbida que encoraja as pessoas a virarem consumidoras vorazes de uma medicina curativa, preventiva e industrial”<sup>40</sup>.

É possível constatar que o ciclo da “síndrome de sísifo” é sempre potencializado pelo desenvolvimento tecnológico, se for admitido o diagnóstico de Foucault sobre a medicina moderna, em que essa dá sempre primazia à correção da “anormalidade” do que da promoção da saúde. Uma justificativa dessa relação é a de que as novas descobertas e avanços biomédicos tendem sempre a aumentar o número de anomalias possíveis e a de ter aparatos cada vez mais complexos para prever a propensão de um certo indivíduo a desenvolver determinada doença, como fazem os diagnósticos baseados em engenharia genética. Com isso, todos os indivíduos, mesmo que não sofram de uma doença hoje, se tornam “doentes em potencial”, tendo então uma justificativa para serem inseridos em um ciclo de medicalização.

Para Illich, a forma mais grave de iatrogenia seria a cultural, capaz de tirar a capacidade do ser humano de sofrer. Mas para entender essa crítica, faz-se necessário entender a distinção conceitual criada por ele entre dor e sofrimento<sup>41</sup>. A dor estaria atrelada ao processo biofísico de estímulo do corpo, mais precisamente do sistema nervoso, enquanto o sofrimento estaria ligado a uma prática de dar sentido à dor através de uma série de constructos culturais. Ou seja, só pode ser mencionada a possibilidade de sofrimento quando existe um sentido cultural de interpretação para a dor, um *telos* que dá significado para essa inevitável experienciado ser humano no mundo.

---

<sup>40</sup> *idem*, p. 200.

<sup>41</sup> É importante frisar que essa distinção entre dor e sofrimento só é operada de maneira clara dentro do texto de Illich. Em Nietzsche, como veremos futuramente, tais palavras são utilizadas de maneira mais livre.

Tomando como base estudos antropológicos e historiográficos, Illich afirma que as formas envolvidas com a estrutura cultural que dá sentido ao sofrimento e transforma a dor em uma experiência dotada de sentido são quatro: linguagem, fármacos, mitos e modelos. A linguagem está ligada à expressão usada para a comunicação da sensação física; além do conjunto de substâncias com propriedades psicoativas ligadas a rituais específicos, que sempre estiveram presentes nas mais diversas culturas e épocas; os mitos, que desvelam destinos e significados para os acontecimentos, como o pecado original e a queda dos homens do paraíso, *karma*, entre outros; e os modelos, representantes dos valores morais encarnados daquela estrutura cultural, como por exemplo o guerreiro e o santo.

Diante disso, a medicina moderna ocidental se oferece como proposta de extinção da dor com cada vez fármacos mais potentes, já que os indivíduos da sociedade atual não possuem mais a capacidade de sofrer, por estarem em um contexto extremamente confuso onde todos os possíveis referenciais culturais se mostram desconexos e carentes de fundamentação.

Enfim, se a morte for encarada como a experiência biológica mais extrema, o que está em jogo em última instância é a capacidade da medicina moderna de superar a morte. Mas como isso “ainda”<sup>42</sup> não é possível, o que resta é a tecnologização extrema da morte, colocando o prolongamento da vida como meta última.

A falta de vontade do paciente em encarar a sua morte faz dele pateticamente dependente. Ele já então perdeu a sua fé em morrer... fazendo a escolha de ser morto profissionalmente por uma instância superior.<sup>43</sup>

Fica clara no texto de Illich uma proposta de que os fundamentos culturais do Ocidente, que permitiam ao homem significar a dor e a morte, foram solapados, deixando um vazio que é progressivamente “preenchido” pela tecnologia médica, fruto da fé do homem racional em sua ciência. Tal cenário parece plausível, mas deixa ainda alguns questionamentos em aberto, referentes ao fundamento desse

---

<sup>42</sup> O flerte com a possibilidade da imortalidade, embora pareça roteiro de ficção científica, é uma bandeira bem clara do movimento transhumanista. Optou-se deliberadamente por não aprofundar o debate acerca de como o transhumanismo se estrutura enquanto discurso, além de seus possíveis desdobramentos em como ele se relaciona com a hegemonia tecnológica da nossa época, embora esse seja um caminho bastante interessante de investigação. Para o leitor que queira ler mais a respeito, as seguintes referências são úteis: (BOSTRON, 2005), (HAYLES, 2005), (JOTTERAND, 2010) e (KOCH, 2010).

<sup>43</sup> *Idem*, p. 65.

processo de crise da cultura. Para adentrar em tais questionamentos, alguns conceitos nietzschianos como o de niilismo e morte de deus serão explorados.

## 2.4. A morte e o niilismo

Eu descrevo o que virá: o advento do niilismo. Tenho aqui o que descrever, porque aqui se produz algo de necessário — os sinais disso estão em todo lugar manifestos, somente faltam ainda os olhos para estes sinais. Louvo, não censuro aqui o fato de que ele virá: acredito que haverá uma das maiores crises, um momento do mais profundo retornar-a-si do homem: saber se o homem se reconhecerá, se ele dominará esta crise, esta é uma questão que depende da sua força: isto é possível...<sup>44</sup>

Um dos conceitos mais controversos desenvolvidos por Friedrich Nietzsche decerto é o do niilismo. Em sua filosofia dita madura, quando Nietzsche já havia se desvencilhado da metafísica de Schopenhauer e do projeto estético de Wagner, o conceito da morte de deus é central para a articulação de seu diagnóstico da crise civilizacional do Ocidente, provocada pelo advento do niilismo. Em uma das passagens mais famosas de sua obra, Nietzsche escreve:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? - E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? - gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. Para onde foi Deus?, gritou ele, “já lhes direi” *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos!<sup>45</sup>

É possível notar que Nietzsche não está preocupado com uma discussão de ordem teológica sobre a questão da existência de deus, mas sim, com o progressivo processo da perda de significado ou poder de orientação que a metafísica platônico-cristã sofre na história do ocidente. Tal perda não é causada por um motivo externo ou sobrenatural, de perseguição política contra um povo e supressão da possibilidade de crença, mas sim pela própria mão do homem ocidental, que foi progressivamente substituindo os valores judaico-cristãos que norteavam a sua vida

<sup>44</sup> NIETZSCHE, F. O niilismo europeu - Fragmentos póstumos, p. 2.

<sup>45</sup> NIETZSCHE, F. A gaia ciência. p. 80

pelo ideal de progresso e esclarecimento, que coloca a ciência como medida absoluta de verdade de nossa civilização. Ou seja, deus não se exilou e espera uma volta, mas foi “assassinado” por nós.

Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? (...) Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!<sup>46</sup>

O homem agora vive então em uma intensa desorientação e falta de sentido para sua existência, onde não há mais referências de como estruturar um conjunto de valores que ofereçam nexos à vida. Em um mundo sem deus, a terra está desatada do sol, e o homem não experimenta uma vida verdadeiramente orientada por valores como o Bom, o Belo e o Justo, ou a teologia cristã. Resta então, a crença na ciência moderna, que oferece a promessa não de uma vida eterna depois da morte, mas uma vida terrena prolongada e plena, cada vez mais livre do decaimento biológico e da morte.

Segundo Nietzsche, a morte de deus não deve ser sentida de maneira imediata, embora já esteja consumida. A chamada secularização do ocidente é um processo gradativo, que chega lentamente e de maneira constante:

O maior acontecimento recente – o fato que “Deus está morto”, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. (...) Mas pode-se dizer que o evento é demasiado grande, distante e à margem da compreensão da maioria, para que possa imaginar que a notícia dele tenha sequer *chegado*.<sup>47</sup>

A civilização ancorada em uma metafísica platônico-cristã postulava mundos transcendentais, onde Deus e um mundo eterno eram uma espécie de redenção contra o tempo, uma negação da terra e da vida. Mesmo sendo essa uma negação na visão de Nietzsche, ela dava sentido a uma narrativa da história do homem. Mas agora, a ausência de deus faz com que cresça o deserto e uma absoluta falta de sentido da vida e da morte tem que ser preenchida. Nesse deserto do niilismo, o homem se contenta com um simulacro, ou seja, a sombra do deus morto:

Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos – uma sombra imensa e terrível. Deus está

<sup>46</sup> *idem*, p. 80.

<sup>47</sup> *idem*, p. 207.

morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada...<sup>48</sup>

A sombra permanece na caverna, sem a potência e estatura do deus, mas ainda como algo “imenso e terrível”. Parece que tal sombra carrega consigo a necessidade de ser preenchida e reforçada a todo tempo, para que ela se sustente, com alicerces que também remetem a um trás-mundo metafísico, que guarda em si a possibilidade da verdade e da totalidade. Porém, esses alicerces são os próprios instrumentos utilizados para matar deus, no caso, os projetos seculares iluministas. Tais projetos carregam um mundo ideal do porvir, onde o futuro ideal é fundado no conceito de progresso, garantido através da ciência moderna e do esclarecimento do homem.

O tempo do niilismo se funda nesse cenário de ambiguidade. Deus permanece morto, mas os homens continuam convivendo com a sua sombra. Desorientados, sentindo “na pele o sopro do vácuo”, tentam erguer um novo Deus (seja ele qual for), para que este possa, quem sabe, dar um novo sentido para a vida e para a morte. Quando a condição do niilismo se radicaliza e a degradação dos valores supremos é consumada, são os chamados “últimos homens” que habitam a terra:

A terra se tornou pequena, então, e nela saltita o último homem, que tudo apequena. Sua espécie é como o pulgão; o último homem é o que vida mais longa.

“Nós inventamos a felicidade” – dizem os últimos homens, e piscam o olho.

Eles deixam regiões onde era duro viver: pois necessita-se de calor. Cada qual ainda ama o vizinho, pois necessita-se de calor.

Adoecer e desconfiar é visto como um pecado por eles: anda-se com toda atenção. Um tolo, quem ainda tropeça em pedras ou homens!

Um pouco de veneno de quando em quando: isso gera sonhos agradáveis. E muito veneno por fim, para um agradável morrer. (...) Nenhum pastor e um só rebanho! Cada um quer o mesmo, cada um é igual: quem sente de outro modo vai voluntariamente para o hospício.

“Outrora o mundo inteiro era doido” – dizem os mais refinados, e piscam o olho

São inteligentes e sabem tudo o que ocorreu: então sua zombaria não tem fim. (...)

Tem seu pequeno prazer do dia e seu pequeno prazer da noite: mas respeitam a saúde.

---

<sup>48</sup> *idem*, p. 126.

“Nós inventamos a felicidade” – dizem os últimos homens, e piscam o olho.<sup>49</sup>

Uma característica do último homem é a sua capacidade de autoengano, de mesmo que o cenário em que ele vive seja desesperador, ausente de sentido e que ele *saiba disso*, tudo é mantido como se nada de mais estivesse ocorrendo, numa capacidade de negação extrema da própria realidade. O último homem é o que portanto fala piscando o olho para os outros como ele, como estivesse se convencendo o tempo todo sobre a sua maior invenção, a própria felicidade fabricada, que o isola de qualquer angústia, estranhamento ou dúvida. Toda a individualidade é perdida em uma sociedade dessa forma massificada, que já não precisa de patrulhamento (um só rebanho e nenhum pastor). Já não é necessário obedecer ou mandar, pois todos que sentem e pensam algo diferente já por conta própria se excluem e se, sentem contentes pois agora vivem em um mundo livre da loucura, em um reino de pura racionalidade. Para aplacar o tédio e fazer os dias transcorrerem é preciso trabalhar, por pura distração. Não há mais lugar para a ignorância ou para a desatenção, todos sabem de tudo e levam suas vidas com precisão extrema, já que a racionalidade e a inteligência são as virtudes que os últimos homens mais refinados se orgulham de ter cultivado, devido ao banimento da loucura. E todos juntos, para que nunca se deparem com a falta de calor e com a solidão.

Quando se observa a sociedade ocidental atual e os seus anseios, a atualidade do discurso sobre os últimos homens se torna algo impressionante em muitos sentidos. Porém, para o presente trabalho, cabe focar em como a medicalização da vida e a tecnicização morte podem ser exploradas no contexto do niilismo e dos últimos homens., A medicalização do sofrimento é nesse cenário um imperativo, que permanece em um movimento crescente, pois, como observa Nietzsche:

O que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido: mas nem para o cristão, que interpretou o sofrimento introduzindo-lhe todo um mecanismo secreto de salvação, nem para o ingênuo das eras antigas, que explicava todo sofrimento em consideração a espectadores ou a seus causadores, existia tal sofrimento sem sentido.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> NIETZSCHE, F. Assim falou Zaratustra, p. 19.

<sup>50</sup> NIETZSCHE, F. Genealogia da moral, p. 53.

A significação da dor, como já mencionada em Illich, dá possibilidade de experiência do sofrimento suportável, que depende então de todo um constructo cultural em que os indivíduos estão imersos. Em um cenário de desorientação e perda de referências, tendo como signo a morte de deus, a sociedade experimenta cada vez mais a confusão com relação ao que é a morte, e sobre como ela deve ser conduzida. Ficar em estado vegetativo em uma cama de hospital, sendo mantido vivo por aparelhos é cena normal nos hospitais e, muitas vezes, tratada com nenhum espanto tanto por profissionais de saúde quanto por pacientes. Nesse contexto de medicalização da vida, “poucas doses de veneno” são cada vez mais comuns e banalizadas, prometendo a cura para as mais diversas “anormalidades” do mundo cotidiano.

## 2.5. A morte hoje e suas leituras possíveis

Considerando todas as análises feitas até aqui, pode-se traçar uma leitura de como a morte se estrutura na contemporaneidade:

Em um primeiro plano, temos que a reconstrução dos ritos e práticas relacionados a morte foram alterados durante os anos, com a transição de uma morte pública e ritualizada, que tinha como local de consumação a casa do moribundo e da família, para uma morte que acontece agora no hospital e nas unidades de tratamento intensivo, ambiente regido pelo saber médico e pela *disciplina*, que tem como objetivo último o prolongamento da vida biológica. Tal transição, como foi visto, está longe de ser casuística, podendo ser interpretada pela própria história da instituição do hospital e da medicina. A inserção da disciplina no ambiente hospitalar e a sua progressiva legitimação pelo estado como forma adequada de tratar os corpos dos indivíduos fornecem uma pista significativa para entender em que sentido o ambiente em que a morte está inserida é algo bem diferente do que já foi em outros momentos da história.

Uma outra chave de leitura para a intensa medicalização hoje realizada, não só na morte como na vida dos indivíduos, se oferece através do processo de secularização da cultura e de suas consequências, pela leitura nietzschiana da morte de deus e o advento do niilismo. Com a destruição do conjunto de elementos que permitiam o indivíduo significar o seu mundo, os novos alicerces parecem não dar conta do que fazer com o sofrimento e com a angústia frente a finitude humana,

levando assim a uma busca de tranquilização cada vez mais intensa ou eficaz diante da morte..

No cenário mais recente ganha importância a questão da tecnologia médica e de como ela molda a experiência do morrer. Em um ambiente hospitalar moderno, que preza pelo prolongamento da vida a qualquer custo, o avanço tecnológico se torna um poderoso aliado e ferramenta. As funções vitais do indivíduo que vão se comprometendo podem ser realizadas por máquinas auxiliares, como o ventilador respiratório e as sondas para alimentação, além dos coquetéis de medicamentos que substituem o sistema imunológico. Tratamentos chamados “invasivos”, conduzidos antes da morte se tornam cada vez mais comuns e mais sofisticados, levando muitas vezes à manutenção do corpo biológico a qualquer custo, não cabendo interferência dos familiares e do próprio indivíduo nesse processo.

Como uma espécie de reação aos impasses da chamada tecnologização da morte, vários grupos ao redor do mundo formados por profissionais da saúde começaram a estabelecer uma área de conhecimento e prática chamada “cuidados paliativos”. Tal especialidade pode ser definida como “uma abordagem multidisciplinar para o cuidado médico de pessoas com doenças terminais. É focada em promover o alívio dos sintomas, como a dor, e o stress físico e mental, da família e do paciente, diante de um diagnóstico terminal.”<sup>51</sup> Concentrada no combate dos sintomas diante de um diagnóstico irreversível, tenta-se “humanizar” a morte, buscando um modelo alternativo aos descritos anteriormente, ou complementar, quando os cuidados paliativos são utilizados conjuntamente com os tratamentos curativos tradicionais.

O movimento de humanização da morte, porém, não compreende só os cuidados paliativos. Quando se tem uma visão ao menos em parte “illichiana” da medicina tende-se à construção de alternativas que muitas vezes apostam em uma recusa da tecnologia ou via antitecnológica, como uma espécie de retorno pagão a natureza, conglomerando uma série de práticas ditas “alternativas” pela medicina tradicional moderna<sup>52</sup>. Também essas práticas teriam como objetivo a diminuição da dor e da angústia dos pacientes terminais, quando estes estão diante de uma

---

<sup>51</sup> Um debate mais aprofundado sobre as questões essa área médica pode ser obtida em (BECKSTRAND et al, 2006).

<sup>52</sup> A descrição dessas técnicas e da inserção da tecnologia no morrer são detalhadas em: (MENEZES, 2003).

morte inevitável, mas tendo como diferencial a manutenção da autonomia da vontade do paciente sobre o curso do tratamento, além de se recusar práticas invasivas, em nome da salvaguarda da dignidade do moribundo.

Com relação a uma reivindicação da autonomia do paciente diante da sua morte, cresce também o debate sobre a eutanásia e do suicídio assistido. Em vários países tal discussão se tornou pública gerando acalorados debates. As tópicas retóricas giram em torno da questão da autonomia individual sobre o próprio morrer, contra os valores fundamentais da vida humana como fim em si mesmo. Não existe a intenção aqui de se aprofundar em torno de tais debates sobre bioética<sup>53</sup>, mas apenas mostrar o quão complexa a situação pode ser, quando o morrer no mundo atual encontra situações de deliberações legais e políticas, em que os mais diversos atores sociais são envolvidos.

Afinal, o que seria essa “boa morte” que é buscada no mundo de hoje? De um lado temos alguns profissionais de saúde que, ao professarem uma confiança inabalável na neutralidade da ciência e da tecnologia, tomam a morte como um evento totalmente indesejado, que deve ser erradicado e postergado sempre que possível. De outro está uma crítica a tecnologização da morte, que não encontra reconciliação da situação atual com o que seria uma “boa morte”, em que a tecnologia médica não tem lugar privilegiado. Parece que o que está em jogo quando esse debate é travado passa por uma definição do quanto de “tecnologia” e de “antitecnologia” se deve mobilizar em relação ao morrer. Seria possível encontrar tal resposta? Seria possível resolver a questão com o equacionamento dessas forças, na direção de um equilíbrio?

Uma das apostas do presente trabalho é a de que tal resposta não é tão simples, pois as próprias premissas adotadas para a formulação das perguntas são bastante complexas. Tanto a posição da afirmação da tecnologia como possibilidade de se ultrapassar, adiar ou mitigar o sofrimento diante da morte, quanto a da recusa da tecnologia para o cultivo de uma boa morte, partem de alguns lugares comuns, (que na maioria das vezes não são questionados), que seriam: I) a clareza sobre a própria definição *do que é* a tecnologia médica, e, portanto, *do que é* a tecnologia. II) A julgar pelo senso a própria tecnologia seria *neutra*. A palavra neutralidade

---

<sup>53</sup> Para o leitor que busca mais referências sobre o tema, é válida o exame de (GOMES & MENEZES, 2008), (PESSINI, 2004) e (SIQUEIRA-BATISTA, 2004).

pode ser entendida de vários modos, dependendo do contexto que está inserida, mas aqui, a neutralidade da tecnologia deve ser entendida como a possibilidade de que o homem utilize a tecnologia de acordo total com a sua vontade, cabendo um papel de total possibilidade de controle pela ação humana.

Para poder então entender com alguma profundidade qual é o lugar de morte na era da técnica, parece não ser suficiente perguntar somente sobre a construção histórica da morte e da cura, além da busca pelos autores que possam mostrar o que seria essa crise da medicina e a perda de significado da morte na cultura (como já foi tentado aqui). A pergunta sobre a própria tecnologia precisa ser levantada, pois não parece óbvio o impasse da morte hoje e o questionamento sobre seu entroncamento com a tecnologia.

Para buscar um aprofundamento sobre a questão da hegemonia tecnológica e sobre seus possíveis desdobramentos, é necessária uma investigação mais detalhada sobre o tema. Os textos de Martin Heidegger<sup>54</sup> localizados na sua chamada segunda fase<sup>55</sup>, onde a questão da técnica ganha fôlego e densidade, analisados aqui são: A questão da técnica (1954); A época das imagens de mundo (1938); Ciência e pensamento de sentido (1954); A coisa (1954); Construir, Habitar, Pensar (1954); Poeticamente o homem habita (1954).

---

<sup>54</sup> Vale lembrar aqui que muitas abordagens para a presente questão poderiam ter sido escolhidas, como proeminentes pensadores contemporâneos que colocam a tecnologia como questão filosófica, dentre eles: Bruno Latour, Bernard Stiegler, Peter Sloterdijk, Andrew Feenberg, Gilbert Simondon, Gilles Deleuze, dentre tantos outros. Porém, o ponto de partida fundamental para a presente pesquisa foi dado com a leitura de (CARNEVALE, 2005) e (LYRA, 2017).

Portanto, foi optada por uma abordagem heideggeriana devido tanto ao interesse do autor pela fenomenologia e o existencialismo enquanto correntes filosóficas, quanto pelo lugar de destaque que a morte e a técnica ocupam simultaneamente na obra de Heidegger, embora leituras que relacionem diretamente os dois temas sejam escassas.

<sup>55</sup> Muitos comentadores *dividem* a obra de Heidegger em duas partes - colocando como marco o texto *Da essência da verdade* (1930) - ou mesmo em três partes: considerando a primeira relativa à analítica existencial indo até 1930, a segundo sobre a história do ser (década de 30 e início de 40), e a terceira e última como a fase da chamada topologia do ser. Dois comentadores que sistematizam essas divisões são respectivamente William Richardson e Gianni Vattimo.

## 3 Heidegger e a tecnologia

### 3.1. Tecnologia, ciência e mundo

Muito se fala sobre a tecnologia no mundo de hoje. Os meios de comunicação em massa e os de divulgação científica a todo momento noticiam as mais novas descobertas da ciência e da engenharia, com suas luminosas promessas de solução para as mazelas humanas. Da exploração de outros planetas à possibilidade de realização de engenharia genética para o “melhoramento da espécie”, a busca prometeica pelo domínio do mundo parece não ter fim. A civilização ocidental sinaliza viver em uma era da chamada hegemonia da tecnociência, hegemonia da técnica, ou hegemonia da tecnologia. Tal afirmação ou suspeita, que parece estar longe de ser trivial, exhibe duas palavras fundamentais em sua formulação.

Primeiramente, a hegemonia significa aqui justamente a presença da tecnologia em todo o planeta, ou a sua pretensão de caminhar cada vez mais para uma capilaridade nunca experimentada na história das civilizações. Pode-se argumentar que essa afirmação seria falsa, pois é possível observar que diversas regiões do globo estariam em desequilíbrio quanto ao seu desenvolvimento tecnológico, quando é colocado como parâmetro de observação para tal desenvolvimento o domínio de descobertas e aplicações mais sofisticadas e poderosas. Porém, quando é aqui colocada a questão da hegemonia, não está se travando um debate sobre a homogeneidade do desenvolvimento tecnológico, mas sim da total e incontornável presença da tecnologia nas sociedades. Por mais que ainda sejam permitidas experiências de “isolamento” tecnológico em alguns recantos do globo, o Ocidente moderno parece hoje adquirir um movimento de fagocitose de qualquer povo que se coloque como uma possível “alteridade não tecnológica”.

Posteriormente, para entender o que é tal hegemonia, deve-se tematizar o que seria a chamada tecnociência. Muito já foi produzido sobre o questionamento histórico e filosófico da ciência, motivado pela sua centralidade atual nas

sociedades modernas. Como alguns autores propõem, a ciência ela tem se tornado cada vez mais tecnológica<sup>56</sup>, ou seja, parece existir uma progressiva dependência da tecnologia para que as descobertas científicas sejam realizadas. Um exemplo clássico, que corrobora esse argumento, é a história da cosmologia e da astronomia que, desde a criação do telescópio tem seus modelos teóricos de explicação da mecânica do universo intensivamente instrumentalizados. Por outro lado, o desenvolvimento tecnológico tem cada vez mais dependência das novas teorias científicas, que impulsionam o seu crescimento. Basta observar a própria história da computação, que só se torna possível depois dos desenvolvimentos matemáticos e físicos do início do século XX e final do XIX. Nesse movimento de retroalimentação, tecnologia e ciência se misturam e confundem, sendo uma cada vez mais dependente do desenvolvimento da outra. E é essa configuração e dinâmica que se denomina aqui de tecnociência.

Tal configuração, que é base da chamada hegemonia da tecnociência, parece estar ancorada de duas formas, podendo ser definidas preliminarmente como ôntica e ontológica.

Quando é mencionado o domínio ôntico da tecnologia, o que está em jogo é a sua presença física e material na vida moderna do homem e em suas atividades. Com base nesse aspecto, a hegemonia da técnica pode ser observada nos artefatos técnicos estão ligados ao modo de vida das pessoas de maneira incontornável – nas tecnologias de informação e comunicação, nos medicamentos, na alimentação, fornecimento de energia, produção de bens de consumo, entre outros. Nomear todos esses infindáveis exemplos e tentar imaginar alguma faceta da vida cotidiana que não seja inundada pela tecnologia talvez seja o melhor argumento para que o domínio ôntico da tecnociência seja aceito como, no mínimo, uma hipótese plausível.

Porém, a presença física dos artefatos tecnológicos não parece ser a única forma de hegemonia da tecnociência. Para além da materialidade, a realidade é afetada pela potência da tecnologia de produzir parâmetros para o que pode ser considerado como verdadeiro e bom. Com essa dinâmica, as estruturas e instituições responsáveis pelo avanço tecnológico e científico podem construir discursos com um alto grau de legitimidade perante a sociedade.

---

<sup>56</sup> Uma referência para uma leitura da história da ciência que concorda com a hipótese levantada aqui pode ser encontrada em (ROSA, 2006).

Levando em conta tais problematizações, um campo que parece ganhar fôlego recentemente na academia é a filosofia da tecnologia. Uma perspectiva multidisciplinar reúne um esforço de colocar a tecnologia como questão filosófica. Como aponta Dusek<sup>57</sup>, a questão da tecnologia nunca obteve alguma centralidade nos clássicos da tradição do pensamento ocidental, salvo raras exceções<sup>58</sup>. E mesmo quando ela foi levantada, tinha como objetivo dar apoio a alguma outra esfera ou “campo” de questionamento. Um exemplo emblemático de tal situação são as reflexões de Marx em *O capital*, onde a questão da tecnologia é tematizada. Embora essas reflexões sejam importantíssimas para a história da filosofia da tecnologia, parece que o objetivo de Marx não era o posicionamento da tecnologia como questão filosófica, mas traçar relações de como a dinâmica do desenvolvimento tecnológico afetaria a luta de classes e a revolução proletária.

Contudo, a partir da segunda metade do século XX, muitos pensadores decidiram se debruçar sobre a questão da tecnologia de uma maneira mais dedicada. As duas grandes guerras e suas consequências nefastas, as armas nucleares, a gênese da tomada de consciência para a crise ambiental e a revolução da computação são alguns dos fatores que abalaram a história do século XX e colaboraram para que a questão da tecnologia ganhasse atenção não só pela filosofia, mas pelas “humanidades” em geral<sup>59</sup>. Dentre eles, podemos citar Hans Jonas, Jaques Ellul, Ortega y Gasset, Gilbert Simondon e Martin Heidegger.

Este último e não menos importante autor tem contribuições decisivas para a filosofia contemporânea, tanto pela vastidão como pelo impacto de sua obra de mais de 100 volumes, muita das vezes considerado como um nó incontornável para a filosofia da tecnologia<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup> (DUSEK, 2009).

<sup>58</sup> Os principais autores da tradição que se debruçaram sobre o tema da tecnologia com mais atenção foram Francis Bacon e Karl Marx. O primeiro sobre uma perspectiva de conferir ao projeto científico moderno um caráter tecnológico, de preocupação com a sua aplicabilidade. O segundo, com a relação do desenvolvimento tecnológico na intensificação da luta de classes.

<sup>59</sup> Cabe destacar que o papel da tecnologia para pensar a história ganha importância, como apontado no último capítulo de (HOBBSAWN, 1995).

<sup>60</sup> Tal ponto é reforçado quando são observados os mais recentes compêndios sobre o tema, que na sua ampla maioria são encontrados artigos de autores contemporâneos que tentam fazer a filosofia da tecnologia a partir das pistas de Heidegger (como Hubert Dreyfus, Albert Boorgman e Ian Thomson) ou se dedicam a uma crítica do autor para construir novas abordagens (como Bruno Latour, Andrew Feenberg e Hans Jonas). Um panorama conceitual importante sobre o tema levantado pode ser encontrado em (KAPLAN, 2009), (OLSEN et al, 2013), (OLSEN et al, 2009), (SCHARFF & DUSEK, 2003).

### 3.2. A questão da técnica

Como o próprio Heidegger sugere, conseguir tocar em algum questionamento mais profundo e denso sobre a tecnologia no momento atual da civilização parece só ser possível por um esforço extraordinário da linguagem. Esse esforço parece ser extraordinário por no mínimo dois motivos. O primeiro tem relação com a essência da linguagem e a aparente autonomia do homem perante ela. Ao tomar a linguagem como mero instrumento para realizar questionamentos, o que é produzido se reduz no mais das vezes a falatórios. A linguagem precisa, enfim, ser entendida como algo muito mais robusto, com maior poder de condicionamento dos discursos, e não como um mero instrumento. Nela, o homem já sempre se encontra lançado e disposto, tendo seu agir e pensar sempre já condicionados pelos caminhos oferecidos pela linguagem.<sup>61</sup> O segundo motivo tem origem na própria condição humana já estruturada sob o solo da hegemonia da tecnologia. Parte da dificuldade em se colocar o mistério da técnica em questão está na própria situação de difusão e conseqüente banalidade da tecnologia no cotidiano do homem, ao ponto de impedir o questionamento com a profundidade e densidade que a reflexão demanda. Em um mundo cada vez mais dominado pela técnica, parece cada vez mais difícil construir uma relação de espanto ou estranhamento com a ordem das coisas, pois todos “já sabem o que é a tecnologia”. Em suma, um esforço extraordinário da linguagem para questionar a técnica faz-se necessário devido à suposição da sua instrumentalidade, como uma “cortina de fumaça técnica” que é criada em torno da própria questão.

Diante desse complexo cenário, qual seria o objetivo de Heidegger em questionar a técnica? Dominá-la, encontrar um método pelo qual ela possa ser usada da melhor maneira possível? Fornecer um lastro teórico para que os seus impasses ético-políticos possam ser solucionados, e então pacificamente acomodados nas frágeis experiências democráticas do Ocidente?<sup>62</sup>

Não parece que essas sejam as direções trilhadas por Heidegger, pois a própria ideia de um pensamento que seja meio para um posterior controle da

---

<sup>61</sup> Tal argumento aparece construído em (HEIDEGGER, 1995).

<sup>62</sup> Uma interessante discussão sobre a dificuldade em articular a questão da técnica em Heidegger com a filosofia política, e como autores recentes tem trabalhado essa questão pode ser encontrado em (THOMSON, 2001).

técnica, já é contraditória em si mesmo.<sup>63</sup> Portanto, o questionar surge como uma maneira de preparar o homem para uma relação livre com a técnica<sup>64</sup>. Mas, o que seria então uma relação livre com a tecnologia? Essa relação estaria atrelada à abertura da essência humana para a essência da tecnologia. Contudo, o conjunto de conceitos que inclui liberdade, abertura, essência, dentre outros, está longe de ser óbvio em sua acepção heideggeriana. Ao longo do caminho aqui percorrido, vigora a esperança de que essa “teia de significados” fique tão clara quanto possível, conforme for avançando o trabalho, mesmo que aqui não se proponha uma detalhada exegese desse léxico.

O que seria a definição corrente da tecnologia à qual Heidegger quer se opor? Nela, o homem soberano em sua racionalidade e autonomia, pode afirmar ou recusar a tecnologia para que seus impasses sejam controlados. No entanto, para Heidegger, a afirmação ou negação da tecnologia aparecem como duas alternativas igualmente equivocadas para pensar a questão da hegemonia da tecnologia. A afirmação da tecnologia pode ser vista como uma série de discursos que a exaltam como alternativa de salvação para a maioria dos mais diversos problemas da humanidade, que seriam resolvidos devido aos benefícios trazidos pelo desenvolvimento tecnológico e científico. Citando a problemática das doenças psíquicas, o conjunto de discursos que estariam nesse espectro seriam os que se posicionam com uma frequente “esperança” de que a questão da cura da depressão, por exemplo, dependeria somente de uma substância a ser descoberta, sintetizada e adequada o suficiente.

Já a negação da tecnologia, (que é outro posicionamento frequente tomado), sugere que os “efeitos colaterais” derivados da intensificação tecnológica seriam grandes demais, cabendo assim ao homem um afastamento o mais intenso possível dos objetos técnicos e uma frenagem do desenvolvimento tecnológico.

Essas duas alternativas são tratadas como “cegas” por Heidegger, porque nelas ainda existe a pretensão de controle do homem sobre a tecnologia, cabendo assim uma escolha deliberada sobre o uso correto dos objetos técnicos. Tal suposição de controle e autonomia mostra um fechamento do homem para a

---

<sup>63</sup> Dreyfus esclarece esse ponto, relacionando a noção de um pensamento que se propõe a ser controlador já é sempre tecnológico. (DREYFUS, 1997).

<sup>64</sup> Os seguintes desenvolvimentos são alguns apontamentos tomando como base o texto A questão da técnica *in* (HEIDEGGER, 2002b).

essência da tecnologia. Na medida em que a tecnologia é negada, acredita-se que a tecnologia possa ser separada do mundo que o homem habita, anulando assim todos os seus malefícios. Inversamente, na medida que a tecnologia é afirmada, o homem supostamente direciona os benefícios encontrados e leva o mundo e sua história para a configuração futura desejada. Em ambas as escolhas a autonomia do arbítrio humano perante a técnica é o que dá possibilidade de decidir se ela é naturalmente “boa ou má”, tanto no nível moral (individual) como em um nível mais abrangente (coletivo, político).

Heidegger chama a atenção para o que seria a atitude ainda mais “leviana” perante a técnica: a perspectiva de considerá-la neutra. Como a palavra neutralidade tem um aspecto fortemente polissêmico, cabe uma interpretação mais cuidadosa quando é dito que a técnica é neutra. Em discussão eleitoral polarizada, pode se levantar a posição de neutralidade política para indicar a indiferença entre os argumentos levantados, ou mediante uma propriedade física de uma substância como a carga elétrica, pode se falar em neutralidade para caracterizar uma situação de equilíbrio. Porém, quando Heidegger argumenta que a técnica não é neutra, parece que estão sendo mencionados dois tipos de neutralidades diferentes<sup>65</sup>. A primeira seria uma neutralidade que é relativa à impossibilidade da tecnologia inserir e estimular valores e orientações específicas para a conduta humana, ou seja, na crença de que a realização de meios através de fins pode se dar sem interferência e de maneira totalmente planejada. Isto seria o que Heidegger aponta como concepção instrumental da técnica, onde a tecnologia em suas mais diversas formas de manifestação pode ser compreendida apenas como um conjunto de artefatos, com finalidade prévia definida pelo homem. No entanto, não só Heidegger, mas outros pensadores propõem coisa parecida<sup>66</sup>, a tecnologia seria capaz de orientar as civilizações em alguns sentidos que não necessariamente são escolhidos de maneira deliberada pelo homem. Tal situação é clara, por exemplo, quando é comparada a noção de solapamento da noção de distância com o avanço das tecnologias da informação, apontadas por Heidegger no texto “A coisa”. Por mais que artefatos

---

<sup>65</sup> Tal desmembramento de duas noções de neutralidade distintas, estão apoiadas na leitura panorâmica que Feenberg realiza do desenvolvimento atual das principais correntes da filosofia da tecnologia, e como Heidegger estaria situado nesse debate (FEENBERG, 2003).

<sup>66</sup> Tal observação está balizada na leitura do artigo anteriormente citado de Feenberg, em que esse reconhece que o seu projeto de filosofia da tecnologia teria uma semelhança fundamental com a leitura de Heidegger, relativo a capacidade da tecnologia carregar valor em si.

como o celular e a internet tenham sido concebidos com o objetivo de facilitar as comunicações e integrar regiões e povos, as noções de “perto e longe”, rápido e devagar, são progressivamente borradas, dando espaço a um “mundo virtual” que parece ter outra lógica de operação, mesmo que o homem não tenha escolhido esse direcionamento.

A outra forma de (não) neutralidade que pode ser notada na forma heideggeriana de diagnosticar a questão da tecnologia é a que versa sobre a autonomia do desenvolvimento tecnológico em relação ao homem. Na definição que Heidegger oferece sobre o que seria a visão antropológica da tecnologia, ela é definida como uma atividade humana. Partindo dessa definição, cabe ao homem decidir quando a tecnologia deve ser usada, e como ela deve ser usada. Nesse cenário, que parece ser o mais usual quando é esboçada uma definição inicial sobre o que é a tecnologia, são geradas várias consequências no âmbito ético-político que podem passar despercebidas. Quando se define a tecnologia como uma mera atividade humana, os dilemas ético-políticos relacionados a tecnologia geralmente recaem em uma discussão de *quando* deve se usar a tecnologia ou não, dependendo do contexto em questão. Tais discussões carregam o pressuposto de que o desenvolvimento tecnológico possa ser realmente dominado por algum homem ou instituição. Contudo, quando é observada a história da tecnologia no século XX e alguns de seus desdobramentos, como a revolução da computação e a corrida armamentista, o pressuposto de autonomia do homem diante da tecnologia se torna no mínimo questionável e passível de problematizações no caminho apontado por Heidegger.

Com as duas concepções de neutralidade em mãos, é possível reconstituir o que Heidegger aponta como visão antropológico-instrumental da técnica. Nela, a técnica seria uma atividade humana que é um meio para determinados fins. No entanto, para começar a tratar o tema com a densidade que esse necessita, a pergunta que Heidegger faz é a pergunta pela essência da tecnologia, que, ao contrário do que se possa pensar em um primeiro momento, não é nada tecnológico. A discussão de Heidegger sobre a palavra “essência”, é talvez uma das mais extensas e complexas que pode ser feita, sendo alvo de várias interpretações por parte de seus comentadores e sofrendo alterações ao longo de sua obra. De forma breve, o que pode ser feito aqui é apontar primeiramente o que Heidegger não entende por essência e verdade, para depois tentar delimitar o que seria a sua visão sobre o tema,

sempre tendo em vista a sua discussão sobre a tecnologia. Para uma tematização mais extensa seria necessária a incursão sobre textos como “Sobre a essência da verdade”, “A doutrina da verdade de Platão”, além do parágrafo 44 de Ser e Tempo. De forma breve, a essência não é um tipo de “propriedade geral” que estaria associada a todos os entes específicos de um determinado gênero (por exemplo, o que faz todas as mais diversas frutas serem ainda frutas). Aqui, portanto, fica evidenciada uma discordância com as interpretações mais comumente aceitas das metafísicas clássicas. Dentre elas, a teoria das ideias de Platão, em que existiria um princípio fundamental (*arché*) suprassensível dos entes e o conceito de *ousia* amplamente explorado por Aristóteles.

Em busca do conceito de essência da técnica – sem definir “essência” –, Heidegger aponta primeiramente para como a questão da técnica não é somente instrumental, mas é uma forma de desencobrimento (*alétheia*) da realidade. Para chegar a tal formulação, adota a estratégia de investigar a noção de causalidade, que está no centro da discussão do que é técnico na visão antropológico-instrumental.

Heidegger argumenta que a noção grega de causalidade (*aitia*) não se resume a uma produção linear e encadeada de efeitos, mas que estaria relacionada a uma “responsabilidade” (lembrando que responsabilidade não deve ser entendida aqui com uma conotação moral) de algo vir a ser, quando as causas se articulam e copertencem: matéria, forma e finalidade (*hyle, eidos e telos*), reunida por ou num artesão<sup>67</sup>. Por isso, o verbo “ocasionar” pode ser entendido de maneira mais profunda, em que algo que está velado é trazido a presença.

Apoiada no conceito de causalidade anterior, a técnica antiga está então apoiada no conceito de *poiesis* e no que Heidegger aponta como pro-dução (*her-vor-bringen*), ou seja, a técnica grega se dá através de um acumpliciamento das causas e da natureza, em que o artífice tem o papel de realizar essa conjunção e então fabricar algo, mediante uma “negociação” com a própria natureza, que possui por sua vez ritmos bem específicos, que foram forjados durante anos de estabilização dos processos e ciclos naturais. Mas essa definição não dá conta do

---

<sup>67</sup> Aqui pode ser feita uma discussão interessante: se essa fabricação está relacionada a toda uma generalização da *poiesis* que pode ser dada no período pré-socrático e clássico, e é definida assim de maneira abrangente porque serve apenas de contraponto retórico para que se possa fazer contraste a técnica moderna, ou se Heidegger está fazendo um apontamento que faz sentido somente dentro da metafísica clássica propriamente dita (o deus fabricante do *Timeu* de Platão e a metafísica aristotélica). Essa discussão, juntamente com uma releitura da metafísica platônica adquire densidade em (BUADAS, 2008).

tipo de coisa que a técnica moderna é “mais essencialmente” capaz de realizar na nossa era. Para isso, teremos que traçar algumas distinções entre a técnica antiga e a moderna, para compreender melhor a essência da técnica moderna.

Uma dessas diferenças está na relação entre técnica e ciência, que é radicalmente transformada na passagem do contexto grego para o contexto moderno. Conforme é observado por Aristóteles no livro VI da *Ética a Nicômaco*, a técnica está associada a capacidade de criação (*poiesis*) de algo, seguindo princípios racionais. Já o conhecimento (*episteme*), que dará origem às ciências de modo geral, está associada a “conjectura em torno dos universais e dos seres necessários, além do que dispomos de princípios para tudo que é demonstrado”<sup>68</sup>. Logo, a ciência antiga existe em caráter contemplativo, de busca dos princípios universais de funcionamento, não necessariamente ligada a produção de objetos técnicos. Já na era moderna, conforme foi tematizado anteriormente, existe algo que se pode descrever ilustrativamente como “cientificação das técnicas” e “tecnicização das ciências”, ou seja, o conhecimento científico de princípios universais (como por exemplo, a física) depende e é orientada para o desenvolvimento tecnológico, e seus modelos teóricos são orientados por práticas experimentais que só se tornam possíveis através do próprio constante e incessante desenvolvimento tecnológico.

Outra característica que marca uma distinção forte entre a técnica antiga e a moderna é a relação com a natureza (entendida em sentido amplo, *physis*) que é travada. Na técnica antiga, a natureza é tida como palco da criação de artefatos, na relação denominada pela produção. Já na técnica moderna, não só a natureza, mas os outros seres vivos e até os seres humanos são tratados como estoque, através de uma relação de demanda e exploração (*her-aus-forden*). Logo, o modo de descobrimento da *physis* é de outra ordem, onde até o que não está sendo alvo de uma relação técnica imediata, como uma floresta ou rio inexplorado é enxergado como um recurso em potencial.

Mas para a presente discussão é interessante notar que até os próprios seres humanos estão em uma relação de estoque e de recurso em potencial com os outros, no modo de descobrimento da técnica moderna. Um exemplo interessante são os jargões amplamente adotados no mundo dos negócios como “recursos humanos” e

---

<sup>68</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. p. 228.

“capital humano”, que podem ser ampliados para os hospitais e unidades de saúde, onde pessoas se transformam em “pacientes” que são caracterizados essencialmente pelo tipo de enfermidade e gravidade do quadro, devidamente ordenados e “enquadrados” em um sistema massificado de tratamento.

Heidegger caracteriza, enfim, a essência da técnica pelo conceito de *Gestell*, termo que já foi traduzido como enquadramento, arazoamento, com-posição, armação, entre outros<sup>69</sup>. A *Gestell*, apesar da precariedade do termo apontado pelo próprio Heidegger, visa iluminar uma das características mais nítidas da essência da técnica moderna, que é a necessidade incessante e pervasiva de se alocar tudo como em um grande armazém<sup>70</sup>, repartido em milhões de gavetas e escaninhos, onde todos os entes são ao mesmo tempo instrumentos que servem *para* a constante organização e *são* também organizados, enquadrados, numa gigantesca armação, que comporta desde os bancos de dados da internet, instituições do mundo moderno como as escolas, os exércitos e os hospitais, igualmente a forma como o conhecimento acadêmico e científico são compostos e construídos, a arquitetura das grandes cidades, dentre outros infundáveis exemplos que podem ser imaginados. A técnica moderna não é por tudo isso somente uma atividade humana ou instrumento, como a concepção antropológico-instrumental coloca, mas se mostra como destino do ser, condição *a priori* que orienta<sup>71</sup> o modo como os entes se desvelam, estando portanto, além do absoluto controle humano. Coloca Heidegger:

“Vejo a essência da técnica naquilo a que chamo *Ge-Stell* (com-posição),... .O vigorar da com-posição (*Ge-Stell*) significa que o homem é situado, solicitado e pro-vocado por um poder (*Macht*) que ele próprio não domina.<sup>72</sup>

O homem não teria controle sobre o modo de desvelamento que ele está inserido, portanto, não faz sentido para o “segundo Heidegger” falar de “liberdade”

<sup>69</sup> Como outros diversos termos forjados na obra de Heidegger, a tradução de *Gestell* não parece uma tarefa fácil, pois a própria tarefa de tradução já é em si uma interpretação do conceito. Optou-se, portanto, por manter o termo original, assim como o termo *Dasein*.

<sup>70</sup> Tal interpretação da *Gestell* e suas possibilidades de atualização, tendo em vista fenômenos recentes como o ciberespaço, a nanotecnologia e a neurociência, se encontram amplamente exploradas em (LYRA, 2014). O texto como um todo parece ser um consistente contra-argumento, para a leitura de que a visão da tecnologia expressa por Heidegger na década de 1950 estaria “datada”, não sendo mais útil para dar conta do cenário atual.

<sup>71</sup> É necessário lembrar aqui que a análise feita por Heidegger da essência da técnica, representa uma tentativa de tematizar de que forma o homem já se encontra condicionado por uma espécie de campo gravitacional, sem, contudo, que se caia em uma perspectiva de determinação absoluta.

<sup>72</sup> HEIDEGGER, Martin. Já só um Deus nos pode ainda salvar. Entrevista concedida a revista *Der Spiegel*.em 1966. p. 34.

como autonomia da vontade através da ação. O homem ao agir e compreender já sempre se encontra desvelado e desvelando a realidade de certo modo, de acordo com a configuração presente do Ser.

Com essa caracterização da essência da tecnologia, o que geralmente é feito por alguns teóricos é a nomeação de Heidegger como um “essencialista” ou um “determinista tecnológico”. Essa classificação toma uma visão extremamente pessimista de Heidegger sobre a tecnologia<sup>73</sup>, criando uma categoria para pensadores que compartilham algumas semelhanças com a visão heideggeriana, como Jaques Ellul e Lewis Mumford. mesmo que, quando uma leitura generosa destes autores é feita, seja possível notar muitas perspectivas e abordagens distintas.

Um dos conceitos que mais parecem carecer de uma caracterização precisa é o de “perigo”, que surge quando Heidegger aponta para a essência da técnica como *Gestell*, para que os estereótipos mencionados anteriormente sejam evitados. O perigo não está nas possibilidades de dominação e poder de destruição dos artefatos técnicos, que podemos notar com o desenvolvimento tecnológico da indústria armamentista, ou da amplificação dos meios de comunicação em massa a serviço de um consumismo desenfreado. “A técnica não é perigosa. Não há demonia da técnica. O que há é um mistério de sua essência”<sup>74</sup>. O perigo para que Heidegger parece estar apontando reside na progressiva hegemonia da técnica. A medida que a essência da técnica é um modo de desencobrimento, instaura-se um mundo onde tudo é impelido e comparado segundo um critério de organização e eficiência, dando-se uma neutralização e impossibilidade de outros modos de desvelamento surgirem e se estabilizarem como alternativas. Assim, o próprio homem é cada vez mais compelido em seu modo de ver e interpretar a realidade de *uma só forma e possibilidade*. Qualquer alteridade e modo de compreensão que cause confronto ou oposição a realidade moldada pela *Gestell* é absorvido. O perigo, então, é a impossibilidade de que outras perspectivas possam sobreviver e, por consequência, o homem só conseguiria agir e interpretar o mundo em que vive por um único critério, tornando-se o imperativo da eficiência um fim em si mesmo.

Contudo, ao afirmar “o” perigo da hegemonia da técnica, Heidegger simultaneamente afirma que esse último não é uma determinação, ou futuro

---

<sup>73</sup> Uma referência onde essa discussão, em torno perspectiva da filosofia da tecnologia heideggeriana ser rotulada como essencialista, pode ser encontrada em (THOMSON, 2000).

<sup>74</sup> A questão da técnica in HEIDEGGER, M. Ensaio e Conferências. p. 30.

inevitável. Tendo como inspiração a poesia de Holderlin, Heidegger argumenta que onde nasce o perigo, nasce também o que salva. Mas o que seria essa salvação? Estaríamos a falar de algum ente que teria o poder de repentinamente retirar o homem do perigo? Tudo indica que a proposta de uma salvação não seria algo tão imediato assim.

Como Heidegger indica, a salvação que cresce com o perigo estaria relacionada com a ambiguidade inerente da essência da técnica. O que seria essa ambiguidade? A ambiguidade tem origem em dois movimentos que estão intimamente relacionados na essência da técnica, e que parecem caminhar em direções opostas. O primeiro diz respeito à própria tendência da *Gestell* de ocultar outros modos de desvelamento, configurando assim o perigo. Contudo, à medida que a *Gestell* se intensifica devido à sua própria inércia em direção a uma eficiência de organização e velocidade crescentes, a própria realidade se torna mais obtusa e distorcida, ampliando as possibilidades de que o homem a questione e então a ressignifique.

Um comentário sobre a questão da educação na atualidade parece tornar mais clara tal ambiguidade, que abre possibilidade para uma salvação. Na medida que as tecnologias da informação avançam em capacidade, velocidade e robustez, elas ganham espaço em novas áreas da vida do homem, sendo uma delas a educação. Com a promessa de garantir acesso a populações que estão distantes dos grandes centros urbanos, e para as pessoas que em geral que necessitam estudar em uma rotina flexível, a incorporação das mais avançadas tecnologias de informação no sistema educacional se mostra como uma grande aposta. Tal coro parece endossado com cada vez mais fôlego por grupos empresariais educacionais que utilizando esses avanços tecnológicos conseguem aumentar de maneira expressiva seus faturamentos, através da diminuição dos custos pela possibilidade de um número cada vez menor de professores atender um número cada vez maior de alunos. Com isso, as videoaulas e produção de materiais didáticos de maneira massificada geram um considerável aumento da eficiência desse sistema, quando são utilizados indicadores adequados para justificar os benefícios de tal mudança. Quem seria contrário a um sistema de educação mais “eficiente”, em uma realidade de escassez de recursos e ampla demanda da população?

Todavia, olhando essa realidade com as lentes fornecidas por Heidegger no texto discutido anteriormente, a análise ganha outros contornos. Todas as partes

envolvidas em tal processo de transformação do paradigma educacional parecem assumir a dimensão de peças em um grande estoque, posicionadas em um grande armazém. Alunos são enxergados como itens de um grande banco de dados, que, para conseguir seu diploma, são submetidos a uma série de procedimentos milimetricamente arquitetados e executados em uma escala industrial sem precedentes. Professores também devem se adequar a um molde muito bem delineado de aula, para que a reprodução do conteúdo seja feita da maneira mais uniformizada possível.

O perigo denunciado por Heidegger não parece, em suma, ser o das próprias consequências imediatas dos sistemas de informação na chamada educação a distância, embora estes também possam ser problematizados, como as consequências para o processo de ensino-aprendizagem dessa abordagem massificada e virtual. O que parece estar realmente em questão é a possibilidade desse sistema se tornar hegemônico e, por se tornar hegemônico, interditar outras possibilidades de conceber *o que é educação*. Seriam elas menos dignas de atenção por justamente não terem como competir em termos das métricas de avaliação institucionalizadas?

Mas, como foi descrito aqui, onde nasce o perigo, nasce também a salvação. No seio do processo de sedimentação da hegemonia da técnica, o que parece mostrar seu brilho é uma possibilidade ímpar de exercer a “piedade do pensamento”, sua forma mais incisiva e desbravadora, o questionar. Em uma realidade onde o ensino se dá através do virtual, fica cada vez mais notório o questionamento de qual é o papel singular do professor “físico”, assim diríamos, que pretensamente tem na sala de aula “real” uma infinidade de possibilidades para convidar a uma aprendizagem que vá além de reprodução de conteúdo. Se todo o sistema educacional pode ser substituído por tecnologia e virtualidade, qual seria o real papel das pessoas e da proximidade de uma sala de aula? O mais intrigante é que essas perguntas podem surgir de forma renovada e ganhar concretude, exatamente quando o ensino a distância caminha a passos largos, e ameaça absorver todas as suas alteridades. O sentido em questionar *dessa forma* o que é ensinar e o que é o real papel do professor, parece ganhar nova força, justamente em tal configuração que “ameaça” a forma de educação vigente e as salas de aula tradicionais.

Com essa compreensão do que pode ser entendido como perigo e salvação, outros passos podem ser dados.

O primeiro, aponta na direção de entender o que seria o “pensamento poético” ou “poesia pensante” a que Heidegger se emblematicamente se refere, tendo a capacidade de ser aparentado e estranho a técnica, ou seja, algo que seja próximo o bastante para não ser rapidamente repellido e ao mesmo tempo estranho o bastante para conseguir colocar a hegemonia da técnica em questão. Seria possível um habitar poético sobre a terra, conforme aponta Hölderlin, em que o homem possa encontrar para si uma nova medida? Diante do furor da técnica, que tudo enquadra em sua retícula infinita, seria possível alguma outra tonalidade afetiva, que coloque o homem em uma relação de abertura para o mistério e para o inesperado?

O segundo passo diz respeito a qual seria a relação na época atual entre a tecnologia e a ciência. Embora tenham sido utilizados argumentos iniciais para caracterizar uma tecnociência, que responderia pela relação entre ciência e tecnologia na atualidade, não parece que tais conceitos sejam suficientes para pensar a essência da ciência e a essência da tecnologia, utilizando Heidegger como ponto de apoio. Pois Heidegger aponta algumas vezes no texto e foco que a tecnologia não poderia ser reduzida à ciência aplicada, pois a primeira não se resume a mero instrumento, mas modo de desvelamento do Ser. E que do ponto de vista da história do Ser, ao contrário da ordem cronológica dos fatos, a tecnologia seria anterior a ciência moderna. Tais questões não se encontram desenvolvidas plenamente no texto “A questão da técnica”, cabendo então buscar em outros textos do autor mais reflexões sobre a ciência moderna, como “ciência e pensamento de sentido”<sup>75</sup>, “A época das imagens de mundo”<sup>76</sup> e “Ciência moderna, metafísica e matemática”<sup>77</sup>.

Por uma questão de encadeamento dos argumentos que serão desenvolvidos, pode-se tomar por agora a segunda questão, para depois retomar a primeira.

---

<sup>75</sup> (HEIDEGGER, 2002b).

<sup>76</sup> (HEIDEGGER, s/d, a).

<sup>77</sup> (HEIDEGGER, 2001).

### 3.3. A relação entre ciência e tecnologia em Heidegger

Para começar a perscrutar um maior entendimento sobre a relação entre ciência e tecnologia em Heidegger, vale apontar um trecho de “A questão da técnica”, onde a questão é abordada:

Por um lado, não há dúvida de que as ciências matemáticas da natureza surgiram quase dois séculos antes da técnica moderna. Como então, já poderiam estar ao seu serviço? Os fatos depõem no sentido contrário do que se pretende. A técnica moderna só se pôs realmente em marcha quando conseguiu apoiar-se nas ciências exatas da natureza. Considerada na perspectiva dos cálculos da historiografia, esta constatação é correta. Considerada, porém, à luz do pensamento da História tal constatação não alcança a verdade.<sup>78</sup>

O que parece que está sendo feito nos parágrafos anteriores desse texto, é primeiramente, uma tentativa de desconstrução de uma história da ciência e da tecnologia mais “padrão”, que geralmente é aceita pela comunidade científica atual, quando essa olha para os seus antepassados.<sup>79</sup> Tal narrativa à primeira vista, não parece tão estranha. Nela, a revolução científica do século XVII, principalmente levada por Galileu e Newton, quando se consolida avançando pelo século XVIII até o que seria o surgimento mais pujante da técnica moderna (a revolução industrial do século XIX e invenção da máquina a vapor), mostra uma ciência que vai absorvendo o paradigma experimental e incorporando a matemática como linguagem. Nessa dinâmica, a tecnologia surge como produto ou aplicação dos conceitos desenvolvidos anteriormente na física, como as sofisticadas máquinas a vapor surgindo a reboque dos avanços na termodinâmica, e da tecnologia telefônica e de rádio, que só pode ser consolidada com base nos avanços da compreensão do eletromagnetismo. Seguindo nesse caminho, não parece estranho que a tecnologia seja tomada como uma aplicação da ciência, e tenha seu avanço dependente das descobertas científicas.

Contudo, à luz da história da metafísica (o que Heidegger parece emparelhar com uma “História” - *Geschichte*), tais constatações não permitem que algo de mais essencial se revele. Primeiramente, a física se torna experimental porque previamente o seu modo de revelar a natureza já está ancorado em uma

<sup>78</sup> HEIDEGGER, M. Ensaio e Conferências. p. 25.

<sup>79</sup> Podemos observar tal narrativa em livros clássicos da historiografia da ciência como (GRIBBIN, 2003).

compreensão de mundo que permite olhar para a *physis* de uma maneira inteiramente nova, se comparada com os gregos clássicos ou com os medievais. Nessa visão, a natureza pode ser representada como um modelo abstrato que, é em última análise, uma rede de causas e efeitos interminável, podendo ser medida e teorizada com uma linguagem muito específica.

Qual seria então, essa relação mais essencial entre ciência e tecnologia à luz do trabalho de Heidegger após a virada no seu pensamento? Para tentar desembaraçar esse novelo, parece útil que o texto “A época das imagens de mundo” seja explorado.

Dois temas são totalmente inter-relacionados nesse texto e ocupam posição central no texto: a essência da ciência e da metafísica moderna.

A última existe como uma das leituras que Heidegger propõe da história da metafísica, como ele fez com toda a tradição. A história do esquecimento do Ser percorreria a metafísica platônica e a teoria das ideias, a causalidade em Aristóteles, o deus dos medievais, a representação sujeito-objeto moderna, o sujeito transcendental de Kant, o absoluto dos românticos e vontade de poder nietzschiana. Mas a inauguração da noção moderna de sujeito é particularmente importante para esse trabalho devido ao contexto de entrelaçamento entre essência da metafísica moderna e essência da ciência.

Perguntando então por qual seria o fundamento da metafísica moderna, Heidegger vai interrogar qual seria a imagem (*Bild*) do mundo moderno. O mais intrigante, como aponta Heidegger, é que só a partir dessa época o homem pode compreender a realidade através da representação (*Vorstellen*) do mundo como imagem. A pergunta não é de qual seria essa imagem de mundo (a moderna), mas entender o que é essa virada metafísica em que se constitui a possibilidade de compreender o mundo como uma imagem. Se essa “virada” for lida de maneira mais profunda, pode-se então chegar ao que seria o fundamento da metafísica moderna. Mas, o que seria então, compreender o mundo como “imagem”? Para entender o conceito de imagem, são propostas três metáforas:

1) Uma imagem do mundo, ou o mundo que pode ser capturado como imagem, é sempre o todo. Nunca há mundo fora da imagem, da sua moldura. A ciência como forma “ideal” de compreender a realidade sempre realiza a tentativa de enquadrar a realidade com uma visada que compreende “tudo”, e desocultá-la por completo.

2) Uma imagem é sempre toda explícita, ela apresenta um mundo em que os fenômenos observados podem ser analisados em todos os seus detalhes, como uma cadeia fechada de causas e efeitos.

3) Uma imagem é plana – não há profundidade ou relevos. Não há pretensões de analisar a realidade tal qual ele aparece simplesmente, como na posterior fenomenologia. Na modernidade, o mundo que aparece como imagem, já sempre é através de modelo abstrato de compreensão, que determina o modo como os objetos aparecem. Tal exemplo fica claro quando nos deparamos como a mecânica newtoniana lê o mundo. Existem medidas específicas que já sempre determinam o que é cada ente, antes mesmo que eles apareçam.

Com essas três metáforas que ajudam a entender qual é o conceito de imagem que está sendo perseguido por Heidegger, para caracterizar a metafísica moderna, passamos agora para quem vê a imagem, o sujeito. Quem é esse sujeito que vê e constrói a imagem do mundo? O sujeito que pode então ver e compreender o mundo como imagem é sempre descorporificado e teórico, um sujeito que é o fundamento da inteligibilidade do mundo. Não há precedente disso na história da metafísica. O nascimento de tal sujeito parece condição necessária para o posterior sujeito transcendental de Kant e ainda o sujeito da história na figura da classe trabalhadora de Marx.

Nesse sentido, Heidegger propõe que entender a metafísica moderna é entender o fundamento de uma época. No entanto, não uma época qualquer, mas uma particularmente crucial para esse trabalho, pois entender a metafísica moderna permite que se possa caminhar na direção da essência da ciência moderna e de sua relação com a posterior hegemonia da técnica, já que a ciência moderna pode ser caracterizada como uma manifestação clara que surge, não por acaso, quando o homem se torna sujeito e o mundo imagem<sup>80</sup>.

Com essas considerações feitas, é possível começar a compreender o que seria a ciência moderna segundo Heidegger. Ela é um tipo de saber que só se pode constituir sobre o solo da metafísica moderna, uma decisão bem peculiar sobre o modo de desvelamento dos entes. A essência dessa decisão repousa no que

---

<sup>80</sup> Cabe aqui esclarecer que o conceito de “imagem” explorado por Heidegger no texto referido está intimamente ligado em como o conceito moderno de “representação” pode ser localizado na história da metafísica e do progressivo esquecimento do Ser. Em outros textos como *A Origem da Obra de Arte* (Heidegger, 2002a), o conceito de imagem será explorado de maneira distinta.

Heidegger vai denominar de “imagem estruturada” (*Gebild*).<sup>81</sup> A imagem estruturada, seria a configuração de mundo que se dá quando o homem se torna sujeito, e estrutura o mundo como um conjunto de imagens. A partir daí, ocorre uma decisão pela consumação metafísica em que o sujeito pode através de seu poder representacional dar “a medida a todos os outros entes e estabelecer seus parâmetros.”<sup>82</sup> Tomando essa posição, fica claro que segundo a interpretação heideggeriana, existe uma divisão forte entre a ciência moderna e a *scientia* medieval e a *episteme* grega.<sup>83</sup> Isso parece ser coerente com a formulação sobre “A questão da técnica” analisada anteriormente, em que existe um claro corte entre a técnica antiga e a moderna.

Mas Heidegger argumenta que por mais que as recentes teorias científicas do século XX tenham revolucionado a física e as outras ciências, a essência da ciência ainda é a mesma da que foi inaugurada na modernidade. Que essência seria essa?

Nessa essência, reside a premissa e a “imagem” de que a natureza pode ser entendida como um “sistema autossuficiente do movimento dos pontos de massa coordenados espaço-temporalmente”<sup>84</sup>. Não importa mais como os fenômenos do mundo físicos realmente aparecem, pois já existe essa estrutura *a priori* que captura o observado em um sistema que deve ser entendido de maneira mecânica, sob leis de conservação, causa e efeito, sempre quantificáveis. Para entender melhor os impactos desse paradigma podemos recorrer à história da ciência, que nas mais diversas áreas mostra o que seria essa mudança de estrutura de compreensão.

A física, que a partir do século XVII, com seus grandes nomes como Copérnico, Galileu e Newton, foi a ciência que se tornou responsável em grande parte pela inauguração da forma moderna de se compreender a natureza nos termos levantados anteriormente. A cosmologia heliocêntrica e as leis do movimento dos corpos, que adquiriram caráter matemático-experimental, são alguns dos pontos principais apontados na chamada revolução científica. Nela, o caso do “demônio de Laplace” talvez seja um dos mais emblemáticos e úteis para apresentar essa

<sup>81</sup> Aqui foi preferido adaptar a tradução inglesa de *Gebild* por *structured image* (HEIDEGGER, 1977). Já que as traduções portuguesas feitas são pro-dução e delineamento.

<sup>82</sup> Heidegger, M. A época das imagens de mundo. p. 9.

<sup>83</sup> Nisso, pela ótica da história da ciência, Heidegger estaria mais próximo dos chamados descontinuístas como Alexandre Koyre do que dos continuístas como Pierre Duhem.

<sup>84</sup> HEIDEGGER, M. A época das imagens de mundo. p. 2.

mudança de concepção de natureza. Nela<sup>85</sup>, o físico francês do século XVIII Pierre Simon de Laplace, que foi responsável pelo que hoje se conhece como física matemática, conjecturou que: como o universo pode ser compreendido de maneira mecânica, como um real “conjunto de pontos de massa coordenados espaço-temporalmente”, então, se um ser suficientemente poderoso que conhecesse a equação de movimento de cada partícula, este teria a possibilidade de prever todos os eventos futuros a partir de um dado momento. Embora tal conjectura possa parecer absurda à primeira vista, ela reflete de maneira interessante o que seria a transição do conceito de *physis* grega, em que cada ente possui sua essência e seus acidentes, para o conceito de *natura*, onde a natureza surge como algo que é *objectum*, categoria criada por um movimento de representação, através de um sujeito que é o centro da possibilidade de cognição e exploração do mundo. Sobre o mesmo tema, Heidegger pontua em *Ciência e Pensamento de Sentido*: “Chamamos aqui de objetividade (*Gegenstandigkeit*) o modo de vir a ser do real que, na idade moderna, aparece, como objeto (*Gegenstand*).”<sup>86</sup> Tal esforço de Heidegger em criar o termo objetividade, ao que parece, visa diferenciar duas coisas simultaneamente: tanto o modo em que os gregos ou medievais compreendiam o modo de desvelamento do real, quanto da palavra objetividade (*Gegenstandlichkeit*), que adquire sentido de certeza na linguagem coloquial.

Logo, a objetividade e a imagem estruturada se instauram em uma relação de contraposição entre homem e mundo, sujeito e objeto, servindo como “solo metafísico” para a ciência moderna. Nela, a física clássica se consolida como paradigma epistemológico, e a conjectura de Laplace se apresenta como exemplo imagético interessante sobre os possíveis limites e pretensões de tal paradigma. Seguindo nessa trilha, e explorando a história de outras ciências, pode ser apresentado como a biologia e a economia foram irrigadas por essas premissas em suas formas de se proporem como “ciências legitimadas”. A economia, em sua formulação clássica, com autores como Adam Smith e David Ricardo, usava a história como laboratório de uma ciência que se propunha a descrever como as sociedades gerenciam recursos escassos. Com a chamada virada neoclássica, a economia passou a ser cada vez mais matematizada. Nela, os chamados produtores e consumidores podem ter seus comportamentos previstos, quando a cada um deles

---

<sup>85</sup> GRIBBIN, J. *Science: A history*. p. 285.

<sup>86</sup> *Ciência e pensamento de sentido in HEIDEGGER, M. Ensaio e Conferências*, p. 44.

é associada uma função de determinação do preço de mercado, tendo como parâmetros por exemplo, demanda ou oferta dos bens em questão. Dessa forma, todo o ferramental matemático pode ser importado, conferindo ainda um ganho de “autoridade” como saber científico. Da mesma forma, a biologia também se matematizou no início do século XX, ao desenvolver por exemplo, teorias para previsão de quantidades de animais determinados *habitats* que se relacionam em uma dinâmica de predador/presa, dando origem a subáreas como a ecologia matemática<sup>87</sup>.

Tendo como base esses princípios metafísicos, qual seria a essência da ciência então? Para caminhar em direção a tal reposta, é necessário voltar ao “a época das imagens de mundo”. Nele, a essência da ciência é descrita pela pesquisa. Por sua vez, a pesquisa se caracteriza por três processos fundamentais: rigor, método e exploração organizada. Cabe agora avançar sobre essa estrutura.

Ao conseguir delimitar o que seria o rigor, Heidegger procura exemplos de como esse conceito se manifestou na história da ciência. Ao tratar então da física, Heidegger afirma que “o rigor da ciência natural matematizada é a exatidão”<sup>88</sup>. Associando a exatidão com o rigor, o que está em jogo é como a ciência moderna já é sempre uma forma de revelar a realidade de modo que a exatidão possa ser “a medida”. Nessa perspectiva, fica clara a frase de Max Planck recuperada por Heidegger: “o real é o que pode ser medido.”<sup>89</sup> Tudo que é da alçada da ciência já se manifesta previamente de forma que possa ser representado por seu rigor. Ou seja, “um processo natural só se torna visível dentro do âmbito de visibilidade aberto por ele”. Dessa forma, por exemplo, tudo que é movimento é o que já pode ser entendido previamente a partir de um quadro conceitual de equações matemáticas, que relacionam propriedades como força e massa de forma quantitativa. Qualquer forma de caracterizar o que é “movimento” de uma maneira que não responda pela relação anterior, já é automaticamente expulsa do que pode ser explicado e disponibilizado pela física.

---

<sup>87</sup> Raymond Pearl, A. J. Lotka, e Vito Volterra são considerados os pais da abordagem matemática na ecologia, publicando seus trabalhos no início do séc. XX.

<sup>88</sup> Contudo, como foi observado anteriormente, ao falar da física, tal análise pode ser estendida para várias ciências que tomaram a física como paradigma epistemológico ao longo dos séculos XIX e XX, como a economia e a biologia.

<sup>89</sup> Ciência e pensamento de sentido *in* HEIDEGGER, M. Ensaio e Conferências, p. 49.

Então, a matemática parece exercer um papel fundamental para o entendimento do que seria o rigor, e por consequência, parte importante da essência da ciência. A relação entre a matemática e ciência para Heidegger não vai se dar pela mera aplicação da matemática nos modelos de explicação científicos. “A ciência moderna não é precisa porque calcula com precisão”<sup>90</sup> ou seja, ela aplica a matemática de uma forma cada vez mais sofisticada e intensa, mas “ela precisa calcular deste modo [cada vez mais preciso] porque a aderência a sua esfera de objetos tem o caráter de exatidão”<sup>91</sup>. Nesse caso, a física e as outras áreas do saber que a tomam como referencial, são matemáticas e parecem estar em uma eterna corrida por uma maior previsão e controle dos fenômenos, porque o arcabouço para poder representar um mundo dentro dos respectivos sistemas explicativos já foi dado em função de um modo muito peculiar de compreender o real.

Nesse contexto, o caráter matemático do conhecimento moderno não se resume à aplicação de números, mas eles são apenas consequência de algo mais profundo. O caráter matemático pode ser investigado quando a origem grega da palavra matemática é revelada. *Ta mathemata* reúne simultaneamente o termo *manthanein* (o que pode ser aprendido) e *mathesis* (o que pode ser ensinado). Então a matemática estaria relacionada em seu contexto originário com tudo o que pode ser apreendido e ensinado<sup>92</sup>, sendo a pressuposição fundamental da possibilidade do conhecimento do mundo.

Daí a frase que ficava na entrada da academia de Platão é reinterpretada por Heidegger: *ageometros medeis eisito*: não pode entrar aqui quem não sabe geometria. Tal impedimento não estaria relacionado só com a capacidade de entender a relação entre os lados de um triângulo, mas que: “o que quer entrar [na academia] deve capturar a ideia de que a condição fundamental da possibilidade própria de conhecer é o conhecimento das pressuposições de todo o conhecimento e a posição que tomamos com base em tal conhecimento.”<sup>93</sup> Nesse sentido, o caráter matemático que é característico da ciência moderna, altamente relacionado com o

<sup>90</sup> HEIDEGGER, M. A época das imagens de mundo. p. 3.

<sup>91</sup> *idem*, p. 9.

<sup>92</sup> Essa recuperação da etimológica da matemática é feita tanto em (HEIDEGGER, M. A época das imagens de mundo. p. 2.) quanto em *Modern science, metaphysics and mathematics in HEIDEGGER, M. Basic writings: from Being and time (1927) to The task of thinking (1964)*. p. 273.

<sup>93</sup> *Modern science, metaphysics and mathematics in HEIDEGGER, M. Basic writings: from Being and time (1927) to The task of thinking (1964)*. p. 278. (tradução própria)

seu rigor, não tem apenas relação com uma concepção instrumental da matemática, mas sim como ela se constituiu como uma base na qual a ciência moderna pode se apoiar.

Tomando como base o rigor e seu caráter matemático, o segundo apoio da pesquisa pode ser explorado, que é o método. Nele, um procedimento sistematizado pode ser adotado para que o real se desvele com clareza e precisão. Com base em uma forma sempre já pressuposta de enxergar e enquadrar o real, leis podem ser formuladas para que os eventos irregulares sejam enxergados em um fluxo regular e contínuo. Como Heidegger afirma, “ela [a explicação através do método] fundamenta um desconhecido através de um conhecido e, ao mesmo tempo, certifica-se deste através de um desconhecido.”<sup>94</sup> Nesse jogo, o experimento, que é parte importante do método, aparece porque a ciência moderna se funda na pesquisa, e não o contrário. Com isso, fica clara a negação de que a *episteme* grega ou a *scientia* medieval sejam experimentais, por mais que houvesse um caráter empírico presente. Devido a toda uma estrutura metafísica da ciência moderna, o experimento e sua explicação sempre existem tendo uma lei que os antecede, sendo base para como a representação do mundo seja construída pelo sujeito.

A terceira característica da pesquisa, que depende das duas anteriores, é denominada “exploração organizada”. Ela seria a causa, e não consequência, de características marcantes da ciência moderna. Uma delas é a constante especialização do saber, que ramifica as áreas do conhecimento em diversos segmentos, onde cada uma dessas ramificações seria responsável por explicar uma parte da grande imagem do mundo. E ao caminhar nessa explicação extremamente especializada, são usados como base para as próximas teorias e modelos os resultados obtidos anteriormente, gerando um movimento de constante crescimento e aumento de precisão. Dessa maneira, o homem que produz a ciência não precisa mais ser o erudito que articula vários saberes, mas ele precisa dominar a técnica da pesquisa e fazer com que o conjunto de fenômenos explicados pela sua especialidade aumente, e ganhe precisão. Ao relacionar o método com a exploração organizada, Heidegger afirma:

O método guia-se sempre e cada vez mais pelas possibilidades de procedimento mostradas por ele mesmo. Esta compulsão a orientar-se pelos próprios resultados, como se fossem caminhos e meios do

---

<sup>94</sup> HEIDEGGER, M. A época das imagens de mundo, p. 3

método que progride, é a essência do caráter de exploração organizada da pesquisa. Este, por sua vez, é o fundamento interno da necessidade do seu caráter institucional.<sup>95</sup>

Agora, com as três características da pesquisa, que respondem pela essência da ciência, fica evidente a radical cisão proposta por Heidegger ao caracterizar a ciência moderna. Tendo como base a metafísica moderna que instaura um mundo que é imagem estruturada, ela se dá na objetividade. Nesse domínio, a pesquisa científica se funda no rigor, método e exploração organizada. O saber institucionalizado é então consequência dessa estrutura, impelindo o cientista e sua comunidade por dirigir a progressão infinita, que se afunila cada vez mais, pois os caminhos futuros já são sempre determinados pelas suas próprias conquistas.

A ciência se torna uma estrutura cada vez mais paradoxal, em que simultaneamente ela se isola e se faz presente no mundo. Se faz presente pois invade cada vez mais a vida do homem, e ele se torna dependente dela. Da medicina à história, das origens do universo com as teorias físicas ao “comportamento humano”, que pode ser mapeado com a ajuda da neurociência, todas as respostas dependem da mesma estrutura de investigação do real, que tem para os mais diversos fins, legitimidade discursiva inabalável. Seu poder de persuasão, aqui entendido como *pistis*<sup>96</sup> no sentido que Aristóteles articula na Retórica, parece residir em grande parte no *ethos* que a comunidade científica desfruta nos tempos atuais. Mas, paralelamente, como bem observa Hannah Arendt no prólogo de *A Condição Humana*, à medida que a ciência foi adotando ferramentas cada vez mais sofisticadas, (para que pudesse se manter coerente com o seu projeto de rigor, como foi apontado anteriormente), a linguagem da ciência se distancia cada vez mais da linguagem do “mundo comum” dos homens. Tal distanciamento, faz com que a sociedade em geral, encontre grande dificuldade com muitas questões da *pólis* devido a esse curto-circuito criado pela estrutura da ciência.

Embora tais possibilidades<sup>97</sup> possam pertencer ainda a um futuro remoto, os primeiros efeitos de bumerangue dos grandes triunfos da

<sup>95</sup> HEIDEGGER, M. A época das imagens de mundo. p. 5.

<sup>96</sup> Uma das questões centrais da Retórica de Aristóteles é de como compreender o que é um discurso que pode produzir persuasão ou ser convincente. Nessa tematização, a convicência (*pistis*) pode ser entendida em uma estrutura tripartite composta de: *logos*, ou capacidade de convencimento devido a articulação racional de argumentações; *pathos*, ou convencimento produzido através da capacidade de um discurso produzir afetos no interlocutor; *ethos*, ou reputação que garante respaldo do discurso em questão. Cabe ressaltar que a noção de *pistis* na Retórica é algo que está longe de ser trivial.

<sup>97</sup> Referência a projeções futuras da tecnologia relacionadas a engenharia genética.

ciência já se fazem sentir em uma crise nas próprias ciências naturais. O problema tem a ver com o fato de que as “verdades” da moderna visão científica de mundo, embora possam ser demonstradas em fórmulas matemáticas e comprovadas tecnologicamente, já não se prestam a expressão normal do discurso e do pensamento.<sup>98</sup>

Nesse sentido, parece intrigante a afirmação de Arendt que as decisões cruciais de nosso tempo não podem ser tomadas de maneira adequada nem por cientistas profissionais ou por políticos profissionais.

Sob essa cifra de ambiguidade, a ciência se faz no mundo simultaneamente como prática e discurso, na forma de uma teoria extremamente intervencionista<sup>99</sup>, que se relaciona intimamente com a tecnologia moderna. Voltando a uma das primeiras questões que foram levantadas nesse capítulo, qual seria então a relação fundamental entre ciência e tecnologia, sob a perspectiva heideggeriana? Depois do desenvolvimento realizado até aqui, onde foram expostos traços fundamentais da essência da tecnologia e da ciência, é possível apontar um caminho do pensar mais consistente sobre tal relação. Em *Ciência e Pensamento de Sentido*, Heidegger aponta:

Determinada pela *Gestell*, a objetividade se transforma na "armazenabilidade" [*Beständigkeit*] dos estoques [*des Bestandes*]. (cf. A Questão da Técnica) A relação sujeito-objeto chega, enfim, ao seu puro caráter relacional, isto é, de algo mobilizável [disponibilizável, encomendável = *Bestellungscharakter*], no qual tanto o sujeito como também o objeto são succionados [no sentido de sugados, aspirados = *aufgesogen*, pp. de *saugen*] como estoques. Isso não significa que a relação sujeito-objeto desapareça, mas o contrário: predeterminada pela *Gestell*, ela chega agora à sua mais extrema vigência [poder, domínio = *Herrschaft*]. Ela se torna estoque mobilizável [pronto a receber encomendas = *zu bestellen Bestand*]<sup>100</sup>

<sup>98</sup> ARENDT, H. A condição humana. p. 3.

<sup>99</sup> *Ciência e pensamento de sentido* in HEIDEGGER, M. Ensaios e Conferências, p. 48.

<sup>100</sup> *Die Gegenständigkeit wandelt sich in die aus dem Ge-Stell bestimmte Beständigkeit des Bestandes b* (vgl. *Die Frage nach der Technik*). *Die Subjekt-Objekt-Beziehung gelangt so erst in ihren reinen »Beziehungs«-, d. h. Bestellungscharakter, in dem sowohl das Subjekt als auch das Objekt als Bestände aufgesogen werden. Das sagt nicht: die Subjekt-Objekt-Beziehung verschwindet, sondern das Gegenteil: sie gelangt jetzt in ihre äußerste, aus dem Ge-Stell vorbestimmte Herrschaft. Sie wird ein zu bestellender Bestand.* HEIDEGGER, M. Vorträge und Aufsätze, p. 55. (Cabe ressaltar que todas as traduções realizadas do alemão foram gentilmente feitas pelo orientador da presente dissertação, professor Edgar Lyra, com o objetivo de facilitar a interpretação desenvolvida aqui. Quando alguma tradução é feita diretamente do alemão, elas são acompanhadas do trecho original em notas de rodapé. Caso contrário, a tradução é a mencionada na referência em questão.)

A ciência, como teoria do real, se sedimenta sobre a relação sujeito-objeto instaurada na modernidade. Nela, o real que se torna uma imagem é um sistema passível de cálculo, operado sempre tendo em vista o rigor, o método e a exploração organizada. Portanto, quando o real é entendido e operado dessa forma, a *physis* já se torna disponibilizável, na medida que é sempre um sistema de informações, que serve para o seu próprio controle e domínio. Aí parece repousar a compreensão de um copertencimento entre a essência da tecnologia (*Gestell*) e a essência da ciência, definida como pesquisa. A *Gestell* em sua construção já é sempre o primeiro passo da possibilidade de ação da ciência, na medida que a pesquisa só pode acontecer na medida em que transforma a natureza conceitualmente em um conjunto enquadrado de propriedades e cálculos. E a pesquisa científica que caminha em direção ao seu progresso, amplifica o perigo colocado pela técnica, na medida que ao avançar sempre com base em suas conclusões e estrutura anteriores, se torna cada vez mais hegemônica e legitimada, determinando de modo cada vez mais decisivo o horizonte de desvelamento da nossa época.

Quando a era da técnica se intensifica, o homem moderno que se proclamou como sujeito se torna estoque, na medida que a *Gestell* coloca todos os entes em um grande armazém. Ao se colocar como senhor e centro da possibilidade de interpretação do mundo, o homem é inserido em um modo de desvelamento do enquadramento, quando o seu saber científico só serve para alimentar cada vez mais essa estrutura criada. A ciência, que na maioria das vezes tem o seu discurso associado à mais alta e digna possibilidade do homem, capaz de feitos “grandiosos”, assume seu papel na era da hegemonia da técnica reforçando uma imobilidade do homem de chegar a um pensamento que possa colocar o mundo que ele habita sob interrogação. Partindo sempre de seus próprios resultados, decorrentes de um método específico, a ciência não parece poder “saltar para fora de si” e então se colocar em questão. Essa parece uma tarefa reservada a uma outra forma de interrogação, que nasce na mesma origem em que cresce o perigo, guardando a possibilidade de interrogar as ciências modernas quanto ao seu fundamento e modo de funcionamento. Sobre alguns dos pontos anteriores, é útil avaliar o trecho abaixo.

E essa sentença: a ciência não pensa, que causou tanto alvoroço quando a pronunciei no contexto de uma conferência em Freiburg, significa: a ciência não se move na dimensão da filosofia. Mas, sem saber, ela se enraíza nessa dimensão.

Por exemplo: a física se move no espaço, no tempo e no movimento. A ciência como ciência não pode decidir o que é movimento, o espaço, o tempo. A ciência não pensa, ela não pode mesmo pensar nesse sentido com os seus métodos. Eu não posso por exemplo, com os métodos da física, dizer o que é a física.<sup>101</sup>

Assim, expondo mesmo que de maneira precária a forma como é estruturada a essência da técnica e como ela determina a ciência moderna, é possível passar para outra pergunta igualmente importante. De que maneira então, pode o pensamento de sentido colocar a atual hegemonia tecnológica e científica em questão? O que seria esse habitar poético do homem sobre a terra, de forma que a compulsão organizadora da *Gestell* seja tensionada? Para adentrar em tal direção, é necessário recorrer a outros quadros conceituais traçados por Heidegger em textos contemporâneos à Questão da Técnica, como A Coisa. Mantendo este último como ponto de partida e linha-mestra, alguns conceitos esboçados em Construir, Habitar, Pensar; Poeticamente o Homem Habita e Serenidade também serão trazidos.

### 3.4. O mundo e as coisas

O primeiro movimento do texto “A Coisa” se refere a problematização da noção de distância, particularmente como no mundo da técnica, regido pela *Gestell*, tudo se torna próximo e ao alcance do homem. Tal solapamento só é possível em um mundo que compreende o espaço como o que cabe na medida do metro, calculável e preciso. O mesmo procedimento acontece com o tempo, que se torna o tempo cronológico, dando abertura para que se fale de um aumento da velocidade compulsivo, que tem fim em si mesmo. A sociedade da técnica é a que tem como meta que cada vez maiores distâncias sejam percorridas em menores intervalos de tempo, pois isso significa um aumento de eficiência e produtividade. Na era dos computadores cada vez mais velozes e dos efeitos cada vez mais imediatos, a demora sobre as coisas é vista como desperdício.

O que Heidegger parece querer problematizar é que, o mundo da técnica só faz sentido se o conceito de tempo e de espaço, que estão longe de serem questões triviais, permanecerem sob o espectro da ciência moderna, que nesse movimento incessante, planifica a vida e o mundo em uma retícula perfeitamente organizada.

---

<sup>101</sup> HEIDEGGER, M. Entrevista a Richard Wisser (tradução de Antonio Abranches), p. 14.

Depois dessa problematização a partir da noção de proximidade, ocorre uma virada no texto e a “coisa” passa a ser o assunto, pois ela é o que está mais perto do homem em sua experiência cotidiana. Contudo, o que é trazido como coisa escapa a qualquer tentativa metafísica anterior de compreensão contida na tradição. Para chegar onde Heidegger quer chegar, não basta a teoria das ideias ou as quatro causas, nem a *res extensa* ou as categorias do sujeito transcendental kantiano. Nem a sua própria analítica existencial do *Dasein* de Ser e Tempo.

Embora possa se notar uma clara recusa à retomada de alguma ontologia da tradição para que o caminho aberto possa ser percorrido, é notório que um dos maiores esforços do texto é a refutação da descrição científica do real, como suficiente e absoluta para o pensamento das coisas. Conforme Heidegger observa:

O conhecimento da ciência, que é restritivo em si, ou seja, a sua própria esfera de objetos, já aniquilou as coisas, como coisas, muito antes da bomba atômica explodir.<sup>102</sup>

Na descrição científica, a jarra abordada por Heidegger poderia ser esmiuçada como um ente que é definido por uma lista de propriedades quantificáveis já previamente estabelecidas. Isso se daria por exemplo com a medição do peso, resistência mecânica, volume, caracterização do material utilizado, dentre outros. Seguindo essa descrição “técnica e científica” da jarra, o seu interior que é o vazio, pode aparecer como um conjunto de átomos e moléculas que formam o ar que ocupa o interior da jarra. Contudo, por mais que essa descrição física seja extensa e cada vez mais precisa, ela não pode capturar um conjunto de referenciais semânticos que articulam a presença da jarra no mundo. Segundo Heidegger, “a ciência faz da coisa-jarra algo negativo, enquanto não deixa as coisas mesmas serem a medida e o parâmetro”<sup>103</sup>.

Para então tensionar a descrição científica do mundo, não parece que a escolha de Heidegger pela jarra seja arbitrária, pois o próximo movimento do texto indica uma série de possibilidades que não são reveladas pelo olhar científico.

Para que o líquido seja depositado, a jarra recebe o líquido quando o retêm e o acolhe em seu interior, assim como uma casa que pode acolher seus habitantes e os reter. Para que isso ocorra, o vazio se faz como recipiente, sendo então o

<sup>102</sup> A coisa in HEIDEGGER, M. Ensaios e Conferências. p. 148.

<sup>103</sup> *Idem*, p. 148

responsável por sua possibilidade de receber (que reúne duplamente o acolher e o reter) um dado líquido. Com isso, é possível compreender que: “o ser coisa da jarra está em ela ser um receptáculo”<sup>104</sup>. É a sua possibilidade de receber que faz da jarra na sua proximidade a coisa-jarra. E como jarra, o vazio que é delimitado pela jarra, permite que o líquido seja vertido quando ele é recebido. Nesse jogo, o vazio ganha uma densidade que não é capturada pela medição da ciência, mas que é fundamental para que a jarra venha a ser como uma coisa. “O ser coisa do receptáculo não reside, de forma alguma, na matéria de que consta, mas no vazio que recebe”<sup>105</sup>.

Para que a jarra possa vir a ser como uma coisa no mundo, o seu vazio é o centro de um jogo realizado quando o líquido é vertido da jarra, e quando a jarra verte o seu conteúdo para outro recipiente.

“Na dinâmica do receber e oferecer, no líquido vertido se concentra a dádiva”<sup>106</sup>, que não pode ser entendida como uma mera transposição de matéria no espaço. Na dádiva da jarra, é necessário que o líquido seja acolhido e vertido em uma relação de gratuidade, que existe sempre um contexto prévio que possibilite a dádiva. Assim, um mundo aparece em uma teia de significados remissivos entre si, organizados nas regiões da quadratura. A jarra então, reorganiza o real e permite que os homens se relacionem de uma maneira articulada com o receber e oferecer. Tudo isso, delimitado entre céu e terra, *physis* que se mostra e se oculta, fundamento que possibilita a demora e habitação dos mortais.

Reunindo a quadratura, a jarra não pode ser compreendida como objeto ou estoque. Nela, há um mundo que ganha relevo e textura, convocando os diversos agentes para um “lugar” que se adensa como um nó de uma teia. A etimologia da palavra coisa, recuperada por Heidegger se mostra valiosa nesse aspecto, pois aponta simultaneamente o desgaste e borramento do termo ao longo da tradição, e para a sua conotação mais original, que estava relacionada a um lugar partilhado uma comunidade, uma articulação em torno de algo passível de ser resolvido conjuntamente. A relação entre a dádiva do receber e doar da jarra, e a sua capacidade de reunião das quatro regiões da quadratura, são mencionadas a seguir:

A partir dessa unidade eles se confiam uns aos outros. Desvelam-se nessa mútua apropriação. A dádiva do líquido vertido faz com se

<sup>104</sup> *idem*, p. 146

<sup>105</sup> *idem*, p. 147

<sup>106</sup> *idem*, p. 147, com pequenas adaptações. Aqui a palavra *Geshenk* é traduzida por dádiva, e não por doar.

demore a unidade da quadrindade dos Quatro. Na dádiva, todavia, vem a jarra a ser jarra. A dádiva recolhe o que concerne ao doar: o ambivalente receber-e-conter, o conteúdo-recebido, o vazio e o verter do líquido como oferta. O que na dádiva se junta, reúne-se [propriamente] para que a quadrindade se demore em seu acontecer.<sup>107</sup>

Uma leitura de Tim Ingold do texto heideggeriano pode nos ser útil. Ele propõe que a coisa pode ser entendida como um “parlamento de fios”, que torna o espaço denso e orientado.

Assim concebida, a coisa tem o caráter não de uma entidade fechada para o exterior, que se situa no e contra o mundo, mas de um nó cujos fios constituintes, longe de estarem nele contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós. Numa palavra, as coisas vazam, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas.<sup>108</sup>

O deslocamento conceitual operado por Heidegger, faz com que uma “topologia” ganhe nitidez diante de metafísicas ancoradas nas noções de sujeito e objeto. Tal interpretação se mostra coerente com o que é apontado por alguns dos principais comentadores<sup>109</sup> da *Gesamtausgabe*, em que se mapeia na obra tardia de Heidegger um interesse cada vez mais presente pela exploração da noção de *topos*, tendo como principal ponto de diálogo a obra de Aristóteles.

Na topologia fundada pela coisa, a medida da ciência, que por definição deve ser universal e aplicável para todos os corpos, é posta em questão. Uma nova espacialidade surge, que desafia a medida metro. O espaço não é mais isotrópico e homogêneo como a física newtoniana postulou, ou seja, não é indiferente às direções tomadas e não possui a mesma densidade. Mas ganha uma série de nós, formado pelos seus diversos parlamentos de fios, que vão sendo tecidos e desmanchados no desvelar do mundo. Nova também é a temporalidade proposta, uma vez que reunida a quadradura, os mortais podem se demorar sobre as coisas, ao passo que o habitar não se reduz a estadia do homem tendo como parâmetro o

<sup>107</sup> Tradução feita a partir do original, em: HEIDEGGER, M. *Vorträge und Aufsätze*, p. 172. *Aus dessen Einfalt sind sie einander zugetraut. In diesem Zueinander einig, sind sie unverborgen. Das Geschenk des Gusses verweilt die Einfalt des Gevierts der Vier. Im Geschenk aber west der Krug als Krug. Das Geschenk versammelt, was zum Schenken gehört: das Zwiefache Fassen, das Fassende, die Leere und das Ausgießen als Spenden. Das im Geschenk Versammelte sammelt sich selbst darin, das Geviert ereignend zu verweilen.*

<sup>108</sup> INGOLD, T. *Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais*, p. 29.

<sup>109</sup> Tal análise onde uma extensa bibliografia sobre o tema é levantada em (SARAMAGO, 2008).

tempo cronometrado. Demorar-se sobre as coisas e negar o tempo cronométrico é um “acontecimento”:

A dádiva do líquido vertido é dádiva na medida em que Terra e Céu, os Divinos os Mortais se demoram [por aqui]. Mas demora, agora, não é mais o puro permanecer de algo simplesmente dado. Demora é um acontecer. Ela traz os quatro à luz do que lhes é próprio.<sup>110</sup>

No acontecer que surge com a demora, uma topologia passível de fazer frente à organização planificadora da *Gestell* toma corpo. Conseguir colocar no mundo as coisas em sua nova espacialidade, pode permitir uma nova potência de reorganização, reinterpretação e reunião de mundo. Nessa esteira, Borgman e Dreyfus<sup>111</sup> tomam como principal chave de interpretação da questão da coisa que reúne a quadratura, a possibilidade de manter vivas “práticas locais”, que seriam formais marginais de preservar modos de desvelamento que não se guiam por critérios de eficiência. As coisas se tornam então nós que concentram forças invisíveis capazes de rearticular a teia de significados do real e, por consequência, o próprio modo com que os homens estão no mundo, e suas projeções de futuro. Um exemplo colocado por Dreyfus que ilustra tal mudança é o da xícara de chá japonesa,<sup>112</sup> descrita com mais detalhes a seguir.

Em nossa vida cotidiana, vários utensílios são manuseados de forma extremamente automática e não refletida, para executar tarefas das mais diversas. Os copos de plástico por exemplo, são usados aos milhares por dia. Sua constituição, porém, foi projetada de maneira rigorosa por engenheiros de modo que ele atenda uma série de parâmetros referentes às características de seu uso. O material deve ser leve e resistente ao calor e ao frio, para que se adapte às condições mais diversas de uso, e sua dimensão, pensada para que na média todos os seus usuários dispersos ao redor do globo possam ter suas necessidades atendidas. Ele se encaixa entre uma miríade de outros produtos, que viajam distâncias enormes desde seus pontos de fabricação até os usuários, para que na maioria das vezes, sejam utilizados em questão de minutos e logo descartados. Para tomar um copo de café, séculos de ciência são utilizados para que todos os processos químicos e

<sup>110</sup> Tradução feita a partir do original, em: HEIDEGGER, M. *Vorträge und Aufsätze*, p. 172. *Das Geschenk des Gusses ist Geschenk, insofern es Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen verweilt. Doch Verweilen ist jetzt nicht mehr das bloße Beharren eines Vorhandenen. Verweilen ereignet. Es bringt die Vier in das Lichte ihres Eigenen.*

<sup>111</sup> (DREYFUS & SPINOSA, 1997).

<sup>112</sup> (DREYFUS, 1997).

físicos, (que vão desde a extração do petróleo para formação da matéria-prima do copo, até o design dos veículos que o transportam) ocorram, tudo com o intuito que o copo de plástico possa ser utilizado pelos mais diversos homens em suas rotinas de trabalho e afazeres. Na era da técnica, o copo é um entre milhares dos entes que estão dispostos no gigantesco armazém, que se desvelam no real em sua disponibilidade. Eficientemente usados e rapidamente descartados, eles respondem pela essência da tecnologia ao revelarem a cadeia infinita de objetos e eventos em que estão inseridos.

No entanto, um utensílio muito similar, pode trazer um contexto totalmente adverso. A xícara japonesa que é utilizada em uma cerimônia do chá articula todo um mundo em torno de sua manipulação. Cuidadosamente manuseada e passada de geração em geração através de uma família, ela tem um lugar especial para ser armazenada dentro da casa. Enquanto ela é utilizada para servir o chá, um complexo ritual toma corpo, na simplicidade de uma atividade aparente banal. Pessoas com um mundo em comum se demoram sobre as coisas, em uma temporalidade que não responde a demandas de tempo cronometrado. Ao tomar o chá, um fino equilíbrio se conjura, em que são reunidos terra e céu, divinos e mortais. A historicidade de um povo se faz presente, povo que ao se colocar de maneira contemplativa sobre os ciclos naturais ditados pela natureza, rememora sua condição de finitude sobre a terra. Com isso, as pequenas coisas adquirem um potencial de reunião de mundo distinto, onde se cria espaço para que o extraordinário venha à tona. Nesse extraordinário, que existe a reboque de uma tonalidade afetiva irrigada de serenidade, “práticas locais” podem emergir e se manterem, provendo o mundo de novos significados e de mistério, fazendo com que a realidade não se esgote pela medida científica e tecnológica.

Tendo até aqui uma ideia preliminar do que é entendido por coisa, é inevitável que seja abordado o tema da quadratura, tendo visto a relação entre esses dois conceitos. Ao passo que as ontologias da tradição vão sendo recusadas para fazer aparecer a coisidade da coisa, a abordagem de Heidegger passa a usar da quadratura para fazer frente ao mundo onde os entes se revelam como estoque sob o modo de desvelamento da *Gestell*. A vereda aberta pela quadratura tenta então, simultaneamente, poder gerar uma leitura que seja estranha e aparentada da técnica, como sugere Heidegger no final de seu texto “a questão da técnica”.

A quadratura aparece de maneira inaugural no trabalho de Heidegger nas conferências de Bremen, ganhando destaque em a Coisa e Construir, habitar, pensar. Cabe destacar a decisiva inspiração das leituras de Hölderlin (principalmente de sua poesia “No azul sereno”) e dos grandes poetas alemães como Trakl e Rilke. Ao lançar mão da quadratura para uma nova tentativa de interpretação com base fenomenológica do mundo, parece haver uma aposta em algo que fuja à abordagem materialista da ciência, que mostre o mundo não só como um conjunto de substâncias descritas por suas propriedades, mas como a realidade pode aparecer em uma teia de relações e significados, e os entes não recaiam em descrições que os encapsulem como simples objetos representados por sujeitos do conhecimento.

A coisa, em seu aparecer no mundo, reúne a quadratura para que a própria coisa se presentifique. Portanto na coisa, são reunidos os “membros”, “componentes” ou “regiões” da quadratura (*Geviert*), terra e céu, os divinos e os mortais. Nessa reunião, um tênue equilíbrio entre mortais e divinos, céu e terra surge, dando margem para que seja recuperada a proximidade dos homens com o seu mundo e as coisas que o constituem. Na proximidade, que pode ser entendida para além do aspecto métrico, tem-se algo que existe quando uma relação de guarda e de copertecimento de mundo é mantido. Mas o que seriam essas quatro regiões da quadratura, divinos e mortais, céu e terra?

### 3.5. A quadratura

Antes de tentar abordar pontualmente cada região da quadratura, parece prudente detalhar qual seria a relação entre essas regiões, e como elas se articulam. Em um trecho a seguir, essa complexa construção é delineada.

A quadratura devém como jogo especular que propriamente acontece na confiança mútua e unificada. A quadratura devém como mundificar do mundo. O jogo especular do mundo é a ciranda do acontecer propriamente dito. Por isso, também não é o caso da ciranda circunscrever os quatro como algo consumado. A ciranda é o anel que anela à medida em que joga o jogo especular. Em seu acontecer, ela ilumina os quatro no brilho de sua unidade. Brilhando, o anel singulariza os quatro, acima de tudo e no mais das vezes apontando para o enigma do seu devir. O devir reunido do assim jogado jogo especular do mundo é o anelamento. No anelamento do anel em seu jogo especular flexivelmente se ajustam os quatro em

seu único e, todavia, sempre singular devir. Assim flexivelmente ajustáveis articulam de forma justa o mundo em seu mundificar.<sup>113</sup>

Como Heidegger bem observa, as regiões da quadratura não parecem ser redutíveis uma a outra, portanto não conseguem ser descritas de maneira isolada. Sempre que um é mencionado “já são mencionados os outros três”, e eles naturalmente surgem e se fazem presentes, em um “jogo de espelhos”, em que uma região ao se mostrar, já sempre reflete as outras três, em um fluxo remissivo infinito. Mas isso ao mesmo tempo não quer dizer que as regiões não tenham peculiaridades próprias. Tais características parecem estar presentes nas investidas de Heidegger para falar de algo de que a própria linguagem não dá conta, que escapa a todo momento, pois o mundo vem a ser nesse “anelamento dos quatro”, na “ciranda do acontecer”. Tais metáforas parecem querer dar conta de alguns aspectos fundamentais da quadratura.

A primeira remete ao anelamento e à ciranda, indicando, portanto, uma quadratura que só é quando se constitui em uma unidade dos quatro (*Ge-viert*). Porém, tal unidade só pode se estabilizar na medida que vem a ser na forma de um “equilíbrio dinâmico” do mundo que se mundifica na quadratura, ou seja, um equilíbrio que só pode se dar na medida em que divinos e mortais, terra e céu permaneçam em movimento. Porém, tal movimento não parece ser arbitrário e errático, mas também não obedece ao enquadramento da técnica, gerando uma relação dos quatro passível de se reduzir a uma padronização mecânica. O movimento é finamente coordenado, como uma dança, que acontece sempre em um devir, sincronizado entre as partes, porém imprevisível. Nesse jogo, a coisa reúne terra e céu, divinos e mortais. É possível tomar agora um dos quatro para que a quadratura se apresente, começando com a terra.

#### *A terra*

---

<sup>113</sup> *Die Vierung west als das ereignende Spiegel-Spiel der einfältig einander Zugetrauten. Die Vierung west als das Welten von Welt. Das Spiegel-Spiel von Welt ist der Reigen des Ereignens. Deshalb umgreift der Reigen auch die Vier nicht erst wie ein Reif. Der Reigen ist der Ring, der ringt, fiegend waltet, indem er als das Spiegeln spielt. Ereignend lichtet er die Vier in den Glanz ihrer Einfalt. Erglänzend vereignet der Ring die Vier überallhin offen in das Rätsel ihres Wesens. Das gesammelte Wesen des also ringenden Spiegel-Spiels der Welt ist das Geringb. Im Gering” des spiegelnd-spielenden Rings schmiegen sich die Vier in ihr einiges und dennoch je eigenes Wesen. Also schmiegsam fügen sie fügsam weltend die Welt: HEIDEGGER, M. Vorträge und Aufsätze, p. 179*

A terra é o sustento de todo gesto de dedicação. A terra dá frutos ao florescer. A terra concentra-se vasta nas pedras e nas águas, irrompe concentrada na flora e na fauna.<sup>114</sup>

A terra surge como a base material para as coisas, e o sustento para que o homem habite e crie raízes. Nela, a natureza emerge em todos os seus elementos, da maneira com que Heidegger descreve a *physis* em “a questão da técnica”, um vir a ser que se dá baseado em uma harmonia das quatro causas, de acordo com os ciclos já demoradamente sedimentados pela iteração das partes.

Seguindo a pista de Mitchel<sup>115</sup>, uma das maiores características da terra é ela ser cheia de relevo e de pluralidades. Ela não é homogênea e passiva como uma imagem, mas nela há lugar para uma diversidade enorme, digna de várias tematizações feitas por Heidegger a partir da poesia de Hölderlin, como no hino *Der Ister*.

A terra tem como partes as pedras e águas, flora e fauna. Todos esses elementos são partes fundamentais da mundificação de mundo operada pela coisa, ao lado das outras regiões da quadratura, como os mortais e os divinos. Tal tese parece bem diferente da explorada no curso “Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão”, em que as pedras aparecem como sem mundo, os animais como pobres de mundo e o homem como formador de mundo.<sup>116</sup>

Ao fazer a tematização da terra, como observa Mitchel<sup>117</sup>, é operada uma construção que se assemelha ao que Heidegger faz em vários momentos da sua obra, articulando a prefixo “*Ge*” para dar a ideia de reunião ou agrupamento, como nos termos *Gestell*, *Geviert*. Com isso, ganha destaque que “pedras e águas, plantas e animais” (*Gewässer und Gestein, Gewächs und Getier*) pertencem originalmente juntos em uma unidade que os sustenta. Nessa unidade então, os elementos que compõem a terra não são objetos contidos em um lugar (*Ort*) que tem sua espacialidade dada pelo metro da ciência. Ao operar uma inversão, os elementos da terra que aparecem na reunião da quadratura instauram um lugar, na medida que a coisa permite que o mundo se mundifique. Sobre a relação entre a ponte e o rio, Heidegger aponta:

<sup>114</sup> Construir, habitar, pensar in HEIDEGGER, M. Ensaio e Conferências. p. 129

<sup>115</sup> MITCHELL, A. J. The fourfold. p. 71.

<sup>116</sup> (HEIDEGGER, 2003).

<sup>117</sup> MITCHELL, A. J. The fourfold. p. 87.

Com as margens, a ponte traz para o rio as dimensões do terreno retraída em cada margem. A ponte coloca numa vizinhança recíproca a margem e o terreno. A ponte reúne integrando a terra como paisagem em torno do rio.<sup>118</sup>

Aí a terra não se resume a um objeto da ciência ou a uma peça do infinito estoque da *Gestell*. A terra que pode permitir que o homem a habite, que forneça a ele não só abrigo do ponto de vista físico, mas uma possibilidade de enraizamento e cultivo.

Seguindo a interpretação de Foltz<sup>119</sup>, a noção de terra talvez seja uma das mais apoiadas na poesia de Hölderlin, principalmente quando a noção de pátria vem à tona. Nela, não se entende simplesmente por uma ideia nacionalista do ponto de vista ideológico tendo como base a divisão dos estados nacionais modernos, mas a terra como pátria “é aquilo que inequivocamente rodeia o habitante genuíno, aquele que é capaz de morada e para quem as quatro regiões da quadratura são reunidas nas coisas com as quais ele vive.”<sup>120</sup>

Uma terra que permite a experiência da temporalidade distinta da nossa vivência cotidiana, quando o homem lida com o ambiente que o cerca como estoque. Onde o próprio tempo é entendido como recurso, que deve ser utilizado da “melhor maneira possível”. A terra como quadratura dá possibilidade do homem de demorar-se sobre as coisas, criando raízes em um lugar, modificando assim a dinâmica relação da terra consigo.

### *O céu*

O céu é o percurso em abóbodas do sol, o curso em transformações da lua, o brilho peregrino das estrelas, as estações dos anos e suas viradas, luz e crepúsculo do dia, escuridão e claridade da noite, a suavidade e o rigor dos climas, rasgo de nuvens e profundidade do azul do éter.<sup>121</sup>

O céu como aponta Mitchel<sup>122</sup>, dá o espaçamento que permite o aparecer da terra e de suas partes, já que “uma flor também é bela por florescer ao sol”<sup>123</sup>. Sob o céu, a terra se exhibe em toda a sua pluralidade, pois ele é sempre o pano de fundo do que emerge. Nele, uma parte do mundo é trazida à claridade, de modo que não

<sup>118</sup> Construir, habitar, pensar in HEIDEGGER, M. Ensaio e Conferências. p. 131.

<sup>119</sup> FOLTZ, B. V. Habitar a terra: Heidegger, ética ambiental e metafísica da natureza. p. 174

<sup>120</sup> *idem*, p. 175.

<sup>121</sup> Construir, habitar, pensar in HEIDEGGER, M. Ensaio e Conferências. p. 129

<sup>122</sup> MITCHELL, A. J. The fourfold. p. 128.

<sup>123</sup> *idem*, p. 129.

há possibilidade de explicá-la com a racionalidade científica e pela maquinação do pensamento calculativo. O céu representa o aberto, que está acima dos mortais e os intriga pela sua cifra de grandiosidade, de onde o homem é desafiado pela sua profundidade e imensidão.

No céu também se dá a mudança dos lugares em relação ao tempo. Na topologia inaugurada pela coisa, onde Ingold traz a noção de “parlamento de fios” não só próprio espaço é configurado por um conjunto de linhas de força que se adensam, mas esse campo não homogêneo tem suas relações alteradas em função do tempo, como as estações do ano, noite e dia, e ciclos naturais. Tais ciclos são acolhidos pelos mortais, que estruturam a sua morada sobre a terra sempre tendo em vista essas restrições impostas.

#### *Divinos*

Os divinos são os mensageiros que acenam a divindade. Do domínio sagrado desses manifesta-se o Deus em sua atualidade ou se retrai em sua dissimulação.<sup>124</sup>

Talvez essa seja a parte mais enigmática da quadratura, devido à diversidade de interpretações que podem ser feitas. Para estruturar a presente articulação, a seguinte interpretação se coloca a partir de Young<sup>125</sup>. Nela, os divinos não são tomados como entes antropomorfizados, mas como uma “historicidade e legado” que é herdada pelos mortais e possibilita um conjunto de práticas e estruturas de compreensão de mundo, responsáveis por formas de articulação do homem com o que está além dele. Esse além do homem, com uma cifra de transcendência, é o que existe ainda digno de mistério e espanto.

Nessa lógica, como aponta Heidegger, os divinos são mensageiros, ou seja, portadores de uma mensagem para os mortais. Essa mensagem seria justamente o *ethos* possível de existir entre homens que moram sob o mesmo céu e habitam a mesma terra, que tem um mundo em comum, um lugar digno de cuidado e atenção. Mas, como os divinos trazem a mensagem aos homens? A mensagem sempre é trazida através de um aceno, portanto um gesto, que traz os mortais para perto do deus, do sagrado. Este caráter de sacralidade levantado por Heidegger parece estar longe de algo que possa ser tomado como um conjunto de respostas acabadas para questões metafísicas, como uma verdade absoluta revelada ou causa primeira.

<sup>124</sup> Construir, habitar, pensar *in* HEIDEGGER, M. Ensaio e Conferências. p. 129

<sup>125</sup> YOUNG, J. Heidegger's later philosophy. p. 92.

Justamente esse sagrado, que é mistério, se coloca de alguma forma como contraponto para o modo de desvelamento instaurado pela técnica. Cabe então a coisa, que reúne a quadratura, ressignificar a noção de sagrado para que o mundo se mundifique de outra forma que não pelo armazém da *Gestell*.

Quanto aos mortais, são os homens, que são capazes da morte como morte. Por hora, os mortais e sua relação com a morte serão mantidos sem um maior aprofundamento, para que possam surgir no contexto do próximo capítulo, que pretende interpretar a morte do homem contemporâneo através dos textos abordados no presente capítulo. Em *habitando*, os mortais *são* na quadratura.<sup>126</sup> Essa parece ser a chave que relaciona não as coisas, mas os homens com a quadratura. Tal ligação, permanece então no habitar. Mas o que seria esse habitar, que conforme Heidegger aponta, pode fazer com que os homens guardem a quadratura?

### 3.6. Habitar a terra

De todos os versos de Hölderlin que parecem ser fundamentais para o pensamento de Heidegger, um deles é particularmente interessante para o presente contexto. Nele, o poeta diz que “poeticamente o homem habita”. Logo, não só o habitar está relacionado com a guarda da quadratura, mas também com a possibilidade do homem habitar a terra *poeticamente*. Para investigar as duas questões levantadas anteriormente, (a guarda da quadratura e o habitar poético) que estão intimamente entrelaçadas, cabe então questionar de maneira mais incisiva duas palavras que são centrais para a formulação anterior, que até agora não receberam a devida atenção: o habitar e o poeticamente.

Para poder adentrar no conceito de habitar, parece útil como o próprio Heidegger faz<sup>127</sup> definir o que não é o habitar que está em questão aqui. Embora o homem contemporâneo possa passar por uma crise habitacional<sup>128</sup> em que exista falta de casas e abrigos para as populações, o habitar que é ameaçado pela hegemonia da técnica é de ordem diferente. Nele, não está em jogo somente a falta de abrigo, mas uma relação com a terra que se perde na planificação da técnica.

<sup>126</sup> Construir, habitar, pensar *in* HEIDEGGER, M Ensaio e Conferências. p. 130

<sup>127</sup> *idem*, p. 125.

<sup>128</sup> Isso faz sentido pensando na época que o texto foi publicado (1953), dado o contexto da Alemanha do pós-guerra

No sentido usual adotado pela palavra, para habitar, basta construir (no sentido de edificar) uma residência e então morar sobre o que foi construído. Porém, para Heidegger, “construir já é em si um habitar”<sup>129</sup>, cabendo uma relação muito mais íntima entre esses dois termos. Segundo a busca etimológica do construir (*bauen*) e do habitar (*wohnen*) no alto alemão, duas pistas podem ser obtidas: 1) a íntima relação entre o habitar e o construir 2) a relação entre o termo *bauen* com a conjugação do verbo ser, que pode ser notada no presente do indicativo, nos casos: eu sou (*ich bin*) e tu és (*du bist*), ressaltando a questão do ser homem e do habitar, em que “o homem é a medida habita”<sup>130</sup>.

Com isso, é possível observar a estreita relação entre a existência humana e o habitar do homem sobre a terra. Traçando um paralelo com a ontologia fundamental de *Ser e Tempo* como recorda Foltz<sup>131</sup>, existe uma relação direta entre o ser-em, que é um existencial do *Dasein*, com o habitar apresentado aqui, já que o *em* possui raiz no *innan*, que remete ao morar, habitar e deter-se.<sup>132</sup> Logo, quando Heidegger aponta que o homem é à medida que habita, parece indicar que mesmo que não exista mais uma tentativa de construir uma ontologia fundamental, a existência humana ainda só é possível na medida que o homem existe sempre lançado em um mundo, sendo junto aos outros entes, não podendo existir homem de uma maneira encapsulada ou isolada.

Porém, ao descrever o homem que pode habitar o mundo, e referir-se à crise que ameaça essa característica do homem, por mais que paralelos possam ser traçados parece haver algumas diferenças em relação ao que é tematizado em *Ser e Tempo*. O *Dasein* tem sua estrutura na cura (*Sorge*)<sup>133</sup>, enquanto o traço fundamental do habitar está alicerçado no resguardo (*schonen*). Sobre a cura, Heidegger aponta:

A totalidade existencial de toda a estrutura ontológica do *Dasein* deve ser, pois, apreendida formalmente na seguinte estrutura: o ser do *Dasein* diz anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em (no mundo) como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo).

<sup>129</sup> *idem*, p. 128.

<sup>130</sup> *idem*, p. 129.

<sup>131</sup> FOLTZ, B. V. Habitar a terra: Heidegger, ética ambiental e metafísica da natureza. p. 190.

<sup>132</sup> Tal recuperação é feita no parágrafo 12 de *Ser e Tempo*.

<sup>133</sup> tradução proposta por Márcia Sá Cavalcante. Cabe ressaltar que em *Ser e Tempo*, o conceito de *Sorge* tem um sentido estrutural, mesmo que a opção de tradução por cura inevitavelmente faça remissão a algo da ordem do cuidado. O *Sorge* é estrutural pois o *Dasein* está sempre na relação da ocupação (*Besorgen*) e pré-ocupação (*Fursorgen*) com os entes simplesmente dados e com entes que respondem pelo modo de ser do *Dasein*, respectivamente.

Esse ser preenche o significado de cura, aqui utilizado do ponto de vista puramente ontológico-existencial. Fica excluída dessa significação toda tendência ôntica como cuidado ou descuido.<sup>134</sup>

Logo, a cura existe em um âmbito puramente estrutural da ontologia fundamental, onde o *Dasein* já sempre se pré-ocupa com o mundo presente que ele está imerso, dada uma facticidade que está atrelada ao seu passado, em que uma matriz referencias condiciona o *Dasein*, permitindo que ele se projete para o futuro dentro de suas possibilidades. Porém, como o próprio Heidegger aponta, o nome cura não tem a intenção de conotar necessariamente uma relação de zelo e preservação com o mundo. Já no habitar, que tem seu traço fundamental no resguardo, a questão com uma lida cuidadosa com o mundo ganha corpo, em que para habitar em sentido próprio e guardar a quadratura, o homem necessita desenvolver uma relação que permita que as coisas não apareçam resumidas a estoque para a engrenagem da técnica.

Ao guardar a quadratura e conseqüentemente guardar o mundo, é possível pensar a partir daqui uma ética do habitar, que mostre aos mortais uma outra forma de desvelamento. Cabendo aqui lembrar da complexidade que surge quando a palavra ética é colocada. Não existe aqui a pretensão de pensar o habitar no sentido de uma ética moderna do sujeito, como a de matriz deontológica kantiana ou utilitarista, por exemplo. O presente trabalho adquire muito mais um sentido de poder colocar em questão e pensar um novo *ethos*. Podendo esse *ethos* ser compreendido de maneira mais próxima a uma teia de costumes e hábitos já sedimentados em relação ao atual modo de desvelamento do ser, do que a avaliação da ação dos sujeitos racionalmente autônomos mediante critérios.

Mas as palavras resguardar e guardar aqui adquirem um sentido bem peculiar, que não podem ser entendidas de maneira estreita como proteção através do isolamento e cercamento da coisa guardada. Para ter uma pista do que seria esse guardar ou resguardo, possível tradução para o termo *schonen*, é oportuno recorrer ao seguinte poema.

Guardar uma coisa não é escondê-la ou trancá-la.  
Em um cofre não se guarda coisa alguma.  
Em cofre perde-se a coisa de vista.  
Guardar uma coisa é olhá-la, fita-la, mirá-la por admirá-la, isto é,  
iluminá-la ou ser por ela iluminado.

<sup>134</sup> HEIDEGGER, M. Ser e Tempo. p. 260.

Guardar uma coisa é vigiá-la, isto é, fazer vigília por ela, isto é, velar por ela, isto é, estar acordado por ela, isto é, estar por ela ou ser por ela.

Por isso, melhor se guarda o voo de um pássaro

Do que um pássaro sem voos.

Por isso se escreve, por isso se diz, por isso se publica, por isso se declara e declama um poema:

Para guarda-lo:

Para que ele, por sua vez, guarde o que guarda:

Guarde o que quer que guarda um poema:

Por isso o lance do poema

Por guardar-se o que se quer guardar<sup>135</sup>

Ao guardar o mundo que se articula na quadratura, os mortais são por ela iluminados e a iluminam. Ao ser e estar pelo que se guarda, é possível uma outra forma de compreensão sobre as coisas. Nesse sentido, a guarda como traço fundamental do habitar tem na sua formulação o que o próprio Heidegger indica como “algo positivo”<sup>136</sup>, não possuindo caráter de puro isolamento e passividade. Essa relação de guarda, ou lida cuidadosa, adquire um sentido de duas vias, permitindo que os mortais sejam e estejam pelo mundo que guardam, como que também eles permitam ser abrigados e acolhidos sobre o céu e sob a terra, fazendo deles o seu lar. Essa conotação de uma espera não passiva, e de um deixar as coisas virem a ser em sua essência sem que se perca a possibilidade da ação, de um simultâneo “sim e não”, parece estar presente em alguns momentos dos textos de Heidegger quando uma “resposta” para a hegemonia da técnica é esboçada. Nessa alternativa povoada de indeterminação, surge a chamada serenidade (*Gelassenheit*) para com as coisas<sup>137</sup>. Na fuga de pensamento da era atual, que se fixa em pesquisas e no avanço da ciência, o que domina e ameaça com o perigo de sua exclusividade é o pensamento calculativo. Sem nunca ter espaço para o questionamento e para a demora, o homem perde as suas raízes, ficando impedido de habitar sobre a terra. A serenidade com as coisas aparece então, como um caminho para o homem em que possa existir uma abertura para o mistério, que funda outro modo de compreensão. Ao habitar a terra, que já é sempre um demorar-se sobre as coisas, o que está em jogo é garantir que através dessa relação de serenidade seja permitida a sobrevivência do pensamento meditativo. Nele, a quadratura pode ser guardada e

<sup>135</sup> CICERO, A. Guardar: poemas escolhidos. p. 10.

<sup>136</sup> Construir, habitar, pensar *in* HEIDEGGER, M. Ensaios e Conferências. p. 129

<sup>137</sup> (HEIDEGGER, s/d, b).

a unidimensionalidade do desvelamento técnico de mundo não se torna hegemônica.

Nessa relação de guardar a quadratura, Heidegger aponta algumas faces do habitar do homem.

Os mortais habitam à medida que salvam a terra, tomando-se a palavra salvar em seu antigo sentido, ainda usado por *Lessing*. Salvar não diz apenas erradicar um perigo. Significa, na verdade: deixar alguma coisa livre em sua própria essência. Salvar a terra é mais do que explorá-la ou esgotá-la. Salvar a terra não é assenhorar-se da terra e nem tampouco submeter-se à terra, o que constitui um passo quase imediato para a exploração ilimitada.

Os mortais habitam a terra à medida que acolhem o céu como céu. Habitar quando permitem ao sol e à lua sua peregrinação, às estrelas a sua vida, às estações dos anos suas bênçãos e seu rigor, sem fazer do dia e da noite uma agitação açulada.<sup>138</sup>

Ao habitar sobre a terra, os mortais não simplesmente a salvam do perigo negando ou afirmando a técnica, para que ela seja mantida sob controle, dentro de certos parâmetros e critérios. Ao acolher o céu como céu, a profundidade do que está fora do controle humano e seus ciclos são acolhidos em seu habitar. Os mortais ao salvarem a terra e acolherem o céu, não compreendem a natureza como um conjunto de entidades que podem ser esgotadas pela descrição científica de mundo. O mundo e as coisas sempre “transbordam as suas fronteiras”, cabendo aos mortais permitirem que a terra e o céu venham a ser em sua própria essência, não como mera parte de um plano humano, cujo objetivo é realizar a sua vontade de controle e esgotamento do real nas suas representações.

### 3.7. O homem e a medida

Tendo mesmo que de maneira preliminar esboçado o que seria o sentido do habitar, é possível tomar caminho na elucidação do poeticamente. Como já foi feito anteriormente, é conveniente excluir primeiramente o que não pode ser considerado como poeticamente para Heidegger. Esse poeticamente não se coloca na esfera de uma atividade lúdica do homem, ou como um gênero da literatura como área de conhecimento e cultura<sup>139</sup>. Ou seja, habitar poeticamente não consiste no estudo acadêmico da poesia e de como ela está inserida na literatura, ou mesmo na prática

<sup>138</sup> Construir, habitar, pensar *in* HEIDEGGER, M. Ensaios e Conferências. p. 130

<sup>139</sup> Poeticamente o homem habita *in* HEIDEGGER, M. Ensaios e Conferências. p. 165.

da escrita. Como o poético está relacionado ao habitar, o que precisa pensar é como o homem *é e está* no mundo, conforme está nele colocado: “entendida como deixar-habitar, poesia é um construir”<sup>140</sup>. Só que a poesia não é uma forma qualquer de construir, mas é “o construir por excelência”.

Para que as palavras de Holderlin sejam entendidas de maneira mais essencial na topologia heideggeriana, vale perguntar que construir seria esse que se faz no poético, e em que leitura ele é um deixar-habitar.

Ao tematizar o construir, não está em jogo o simples labor do homem de edificar casas, mas um deixar-habitar. Vale atentar que o termo original que Heidegger emprega é traduzido de maneira extremamente direta do alemão. O deixar-habitar é *wohnen-lassen*. Mas ao observar o termo *lassen* (deixar), é possível observar uma sutileza da palavra escolhida, que não abriga somente o sentido de deixar ao abandonar, largar, mas de permitir e tornar possível. Com isso, o deixar-habitar pode ser compreendido como um “permitir o habitar”, ou mesmo “viabilizar o habitar”. O construir pode ser interpretado ainda como algo mais próximo da *poiesis* grega, ao passo que cabe ao homem um conjunto de articulações que viabilizem o seu habitar sobre a terra, e não de exigências e imposições, no sentido da técnica moderna.

Tal interpretação do deixar parece coerente quando é observada a utilização do termo serenidade (*Gelassenheit*), e sua intrínseca relação com o deixar (*lassen*). No contexto da serenidade, que se configura como possibilidade de abertura privilegiada do homem para o domínio da técnica, o deixar que está implícito não permite ao homem um mero abandono dos objetos técnicos, mas uma atitude que permita que eles apareçam de outro modo em sua relação com o homem.

Ao configurar o construir como deixar-habitar, ainda permanece estranho como o poeticamente seria o construir por excelência, ou seja, uma forma privilegiada de viabilizar o habitar dos mortais, guardando então a quadratura. No entanto, um pista é fornecida quando é observado que “o levantamento da medida constitui o poético do habitar.”<sup>141</sup> Mas o que seria então a tal medida e seu levantamento, que seriam responsáveis pelo poético do habitar? Para que possa ser compreendido o habitar poético, torna-se necessário recuperar a noção de medida. A medida que está em questão parece ser algo distinto da medida realizada

---

<sup>140</sup> *idem*, p. 167.

<sup>141</sup> *idem*, p. 173.

amplamente pela ciência moderna e pela tecnologia. Ao investigar essa medida científica e seu fundamento, será obtido um caminho interessante para o que seria essa tomada de medida que corresponde ao poético.

A ciência moderna e a tecnologia dependem a todo tempo da tomada de medida do mundo. No sentido de observar o real e o transformar em uma quantidade através de uma dada propriedade, a ciência pode então medir o real com extrema precisão. Conforme discutido anteriormente, essa discussão sobre o que seria esse real que a ciência mede, é trabalhada de maneira mais pormenorizada em “ciência e pensamento de sentido”, onde a objetividade e a metafísica moderna ocupam papel central. Com base nessa discussão, vale notar a centralidade do conceito de medida para a ciência, em que nas palavras de Max Planck já citadas anteriormente<sup>142</sup>, “o real é definido como o que pode ser medido”. Assim o lugar (*Ort*) se torna o espaço que cabe no metro, já que para a representação científica de mundo, deve existir uma forma universal de padronização do real e de seu desvelamento. Na pesquisa científica, medir é a base para que o cientista, homem que faz avançar a pesquisa<sup>143</sup>, possa ter uma forma estruturada e padronizada de quantificar o real, para testar se seus modelos matemáticos são os mais precisos possíveis. Logo, a base da medida científica reside na precisão em que o desconhecido adquire ao ser conhecido.

Tensionando a descrição científica de mundo, “a medida” que é realizada se insere na estrutura da quadratura. Ao deslocar a noção de *topos* da quantificação científica para as regiões da quadratura, os mortais têm possibilidade da medida ao levantar os olhos para o céu e enxergar a sua “distância” até a terra, já que “a essência da dimensão é a condição de medida tornada clara e, assim, o mensurável do entre [céu e terra]”<sup>144</sup>. Com isso, a condição de medir, chamada aqui de essência da dimensão, está relacionada com o entre criado pela composição do céu e da terra na quadratura. Ao falar então dessa dimensão, não está em questão a medida do metro, pois “a dimensão tampouco é uma extensão do espaço, entendido segundo a sua representação habitual.”<sup>145</sup>

<sup>142</sup> Ciência e pensamento de sentido in HEIDEGGER, M. Ensaios e Conferências, p. 49.

<sup>143</sup> Pesquisa aqui entendida como essência da ciência, como foi trabalhado anteriormente no comentário sobre o texto “a época das imagens de mundo”.

<sup>144</sup> Poeticamente o homem habita in HEIDEGGER, M. Ensaios e Conferências. p. 172. Vale ressaltar que a tradução foi ligeiramente alterada. No original em português, é colocado: *a essência da dimensão é o comedimento tornado claro e, assim, o mensurável do entre*. O trecho em questão no alemão é: *Das Wesen der Dimension ist die gelichtete und so durchmeß-bare Zumessung des Zwischen*. HEIDEGGER, M. Vorträge und Aufsätze. p. 199

<sup>145</sup> *idem*, p.172.

Com isso, para interpretar o que seria essa condição de medida do homem, é necessário retornar à quadratura. Na leitura adotada anteriormente, o céu estaria relacionado com o que está para além do controle do homem, tanto em um sentido físico, (como os ciclos da natureza e seus fenômenos, que são fonte de estruturação da vida do homem em seu aspecto coletivo), como em um sentido metafísico (a grandiosidade e profundidade do mundo em que o homem está imerso, e todo espanto, dúvida e estranhamento possibilitado por ele). Já a terra é todo o mundo físico “natural” que suporta o habitar em sua multiplicidade e o fundamenta. A possibilidade do homem se medir (dimensão) residiria então no entre dessas duas estâncias, terra e céu, fundamento e “o que não se deixa capturar”. Esse “entre”, que aparece como lugar privilegiado para a compreensão da medida, se mostra extremamente enigmático, quando Heidegger aponta que “o homem mede a dimensão em se medindo com o celestial”<sup>146</sup>.

Para ter a dimensão do “entre” céu e terra, o homem se mede com o divino. Ele então toma como referência a historicidade que herda, o *ethos* que já sempre compartilha com os seus ao passo que habita. Ao reconhecer essa estrutura que lhe é inerente e inexpugnável, o homem pode então reconhecer quais são esses “campos de força” que já sempre o condicionam em sua estruturação e compreensão de mundo, e conseqüentemente “ter a dimensão do entre [céu e terra]”. Ter essa dimensão é a maneira que o homem articula a complexa relação entre terra e céu, fundamento e mistério, ponto de origem e região do inalcançável. Essa articulação não pode ser feita com a metro da ciência, mas com essa outra medida que corresponde ao poético, que não esgota o real em representações.

Só ao reconhecer e acolher os divinos, ou seja, o seu próprio *ethos*, nessa nova medida, é que o homem pode habitar poeticamente, ou cultivar algum conjunto de práticas que viabilizem o seu habitar. Ao construir, o homem viabiliza o seu habitar com a tomada de medida do poético, e ao habitar, portanto, o homem pode guardar a quadratura, e então permitir que as coisas apareçam de um modo alternativo ao do estoque, da disponibilização imediata. Sobre a medida, Heidegger é enfático.

“O que é a medida para o medir constitutivo do homem? Deus? Não!  
O céu? Não! O aparecer do céu? Não? A medida consiste no modo

---

<sup>146</sup> *idem*, p. 172.

em que o deus que se mantém desconhecido aparece como tal através do céu. ... Esse aparecer é a medida com a qual o homem se mede.”<sup>147</sup>

Já a planificação promovida pela técnica e a sua respectiva “falta de medida” pode ser compreendida justamente como desmedida do homem (*hybris*), em seu sentido adotado nos mitos gregos. Ao se lançar em uma empreitada de controle absoluto do real, tendo como medida a representação imagética da tecnociência, que mede o mundo através do calculável e do manipulável, o homem perde a sua real medida.

Cabe agora, como passo final do presente trabalho, tentar articular essa teia conceitual que foi construída com base no pensamento de Heidegger da sua chamada segunda fase, com o “panorama” da morte na contemporaneidade elaborado no capítulo 2, e analisar em que medida tal teia conceitual pode se oferecer como chave de leitura pra o complexo deslocamento da morte no cenário contemporâneo.

---

<sup>147</sup> *idem*, p. 174.

## 4 Morte e tecnologia, morte e habitar

Conforme foi apontado no final do capítulo 2 do presente trabalho, a tematização da morte parece estar hoje inevitavelmente ligada à pergunta pela tecnologia, já que segundo a abordagem aqui proposta, o que se configura no presente momento da história do homem é a hegemonia da tecnologia. Com isso, a narrativa construída ao longo do capítulo 2 sobre transformação da morte no Ocidente parece não ser suficiente para entender de maneira profunda o atual cenário de tecnicização da morte. Para poder avançar nessa direção, serão trazidos à tona os conceitos explorados no capítulo 3.

Em um primeiro momento, vale ir mais a fundo no que seria o domínio tecnológico sobre a morte. A hegemonia da tecnologia invade o âmbito do morrer. Tal domínio pode ser entendido de duas formas, conforme já abordado anteriormente, como ôntico e ontológico. No domínio ôntico é notória a presença cada vez mais incisiva dos artefatos técnicos nos lugares onde o homem morre, dado o seu grau de importância nas unidades de tratamento intensivo e a dependência da medicina ocidental moderna de tais aparelhos. Tal problematização parece a pista mais imediata levantada por Carnevale.<sup>148</sup> Enfim, no domínio ontológico, a hegemonia adquire o poder de legitimar o que é considerado verdade e o que não é. Tal condicionamento provocado a partir da retórica tecnocientífica tem influência em questões éticas extremamente delicadas, como a da eutanásia. A partir desse condicionamento, a ciência tem o poder de definir conceitos que são acatados sem uma mínima problematização no debate público. No entanto, cabe recordar aqui que não existe intenção em trabalhar nenhum “negacionismo científico”, ignorando totalmente os benefícios que são trazidos pela ciência, mas sim apontar que muitas vezes, questões éticas e políticas que envolvem as práticas e discursos científicos são tratadas como óbvias, já que a ciência teria o poder de definir de maneira absoluta a validade e interpretação de conceitos extremamente

---

<sup>148</sup> (CARNEVALE, 2005)

denso, como no caso do domínio tecnológico sobre a morte, definir de maneira clara e precisa, o que é a morte.

Tais definições orientam o debate tomado na sociedade, sem que os atores nele inseridos muitas vezes tenham noção dessa “orientação prévia”, e o mais grave, quais são as possíveis consequências de tais orientações.

Outra questão que pode ser levantada no domínio tecnológico sobre a morte é a pretensa neutralidade atribuída à tecnologia. Conforme já desenvolvido anteriormente, a neutralidade pode ser entendida em dois sentidos, sendo eles complementares para a definição antropológico-instrumental da tecnologia feita por Heidegger. No primeiro sentido, a neutralidade pode ser interpretada como a ausência de “inércia” própria do desenvolvimento tecnológico, conferindo então ao homem, uma cifra de autonomia sobre o controle da aplicação da tecnologia e de seu desenvolvimento. Ao pensar a tecnicização da morte sobre esse pretense controle, é notória a posição de autonomia científica diante do morrer e de como este estaria sujeito sempre a uma ponderação sobre o quanto de tecnologia seria ideal para a “boa morte”. De um lado está a medicina tradicional, que caminha para uma aplicação ilimitada de tratamentos invasivos em pacientes em estado terminal, com o prolongamento da vida e a total anestesia do sofrimento. Do outro lado, temos os chamados cuidados paliativos que em parte negam a tecnologia, com o objetivo de oferecer um tratamento mais humanizado ao paciente. Em uma leitura heideggeriana dessa questão, não seria possível ao homem lidar com tal impasse por qualquer uma das duas vias, pois as duas pressupõem a autonomia racional do homem perante o avanço da técnica, vista como uma atividade humana como outra qualquer. Conforme Heidegger aponta:

Nenhum homem isoladamente, nenhum grupo de homens, nenhuma comissão de políticos proeminentes, cientistas e técnicos, nenhuma conferência de líderes do comércio e da indústria, pode frear ou dirigir a marcha histórica da era atômica. Nenhuma organização meramente humana é capaz de adquirir domínio sobre nossa época.<sup>149</sup>

Logo, não caberia ao homem tanto em um nível institucional como em um nível individual, lidar com o domínio tecnológico sobre a morte com uma afirmação ou negação da chamada tecnologia médica. O seu desenvolvimento, em métodos

---

<sup>149</sup> HEIDEGGER, M. Serenidade. p. 5.

cada vez mais potentes e eficazes, se coloca em marcha para além da capacidade de escolha humana da direção que a história deve tomar. Isso teria relação com a essência da tecnologia, que é responsável pelo crescente enquadramento do mundo. Lembremos que para Heidegger a essência da tecnologia não é algo similar a um artefato técnico, mas é o próprio modo de desvelamento que o homem está inserido. Logo, negando ou afirmando a técnica, o homem continua respondendo dentro da sua “lógica de operação”, que é a da tentativa de controle absoluto e de desvelamento dos entes como estoque. Em suma, ao afirmar ou negar a tecnologia médica, o homem continua sendo impelido pela *Gestell*, pois seu objetivo continua sendo o de manter o morrer sob controle.

Em relação à outra forma de neutralidade, quando a técnica é caracterizada como mero instrumento, ela ignora a sua capacidade de carregar valores em si, que já direcionam sempre o homem de maneira específica. No entanto, ao caracterizar a essência da técnica como *Gestell*, o mundo se coloca como armazém e os seus entes como estoque a medida que o desenvolvimento técnico é intensificado. O avanço da tecnologia empregada no morrer gera sempre resultados mais eficientes, e a própria eficiência é sempre o critério e a justificativa para a intensificação do uso de tecnologias cada vez mais sofisticadas<sup>150</sup>. Assim, um ciclo é criado, que expõe ou absorve qualquer estrutura que se oponha ao seu perpetuamento e potencialização. O aumento de eficiência é sempre o objetivo dos fármacos, aparelhos e estrutura envolvidos na morte da era da técnica. Tal eficiência, se traduz em prolongamento da vida e diminuição do sofrimento, mesmo que os motivos para tal “aprimoramento” não sejam claros para todos que estão inseridos nesse ciclo. Afinal, parte-se do pressuposto que a morte é “o” obstáculo a ser vencido, independente do “preço” que se pague por isso. Mas qual a relação da medicina moderna enquanto ciência com essa lógica de operação?

A medicina como prática aparece presente nas mais diversas matrizes culturais, extremamente entrelaçada com as crenças religiosas do povo referido.<sup>151</sup> Parece não haver precedente para a forma como o saber médico se estruturou hoje, como algo que responderia simultaneamente à essência da ciência e da técnica. Na forma de pesquisa, a ciência médica tem seu rigor na forma de precisão e

---

<sup>150</sup> Nesse sentido, algumas leituras sugerem a aproximação do movimento criado pela essência da técnica com a questão da vontade de poder em Nietzsche. Mais detalhes em (CASANOVA, 2012).

<sup>151</sup> (SELIN & SHAPIRO, 2003).

refinamento das suas intervenções, cada vez mais ligadas a uma descrição microscópica e detalhada do corpo e de seus processos. Nessa esteira, estão a bioquímica e a engenharia genética, fazendo sempre que o corpo se mostre com a própria lente que a ciência exige. O método obedece a padrões internacionais de validação dos resultados encontrados, utiliza amplamente a estatística e a ciência de dados para tratar o real, já que esse é já sempre compreendido de forma matematizada. Somado a isso, temos a exploração organizada, na divisão quase interminável das áreas da medicina e do seu movimento acumulativo, onde os resultados anteriores são sempre a base para os novos passos. Diante desse quadro, a medicina que em um contexto antigo se baseava no cuidado individual e pontual, como foi levantado anteriormente através dos argumentos de Foucault<sup>152</sup>, opera agora segundo uma lógica de conjunto de procedimentos infundáveis, fazendo com que o médico e o paciente sejam apenas mais um dos vértices dessa complexa estrutura que se consolidou como ciência.

Em relação a correspondência entre medicina e a essência da técnica, algo que fica muito claro é a estrutura de pro-dução (*her-aus-fordern*) que é estabelecida. Nela, o homem e o seu corpo sempre são tomados como um grande sistema, que deve ter a sua eficiência aumentada a qualquer custo. Ao passo que a medicina é guiada como saber tendo como base essa visão tecnológica, ela usa as saídas do “sistema-corpo” para avaliar o seu funcionamento, calibrando as entradas para que funcionamento seja sempre mantido dentro das faixas de especificação pré-determinadas. Tal descrição é exatamente o modelo de um sistema cibernético, apontado por Heidegger como o futuro das ciências modernas.<sup>153</sup> Na cibernética, a ciência moderna encontra a sua forma mais avançada do ponto de vista da *Gestell*, já que o seu intuito é o controle absoluto do objeto em questão.

O corpo, compreendido como um sistema de forças e agregado de substâncias, pode ser perfeitamente controlado com a intervenção dos aparelhos e fármacos pela medicina praticada como cibernética. O total domínio da relação entre causas e efeitos da fisiologia humana, quando categorizados e descritos como um sistema de regras e bases de dados, permite que a computação avance a passos largos junto a medicina. Com isso, a inteligência artificial ganha um vasto campo

<sup>152</sup> Tal recuperação foi feita na seção 2.2 do presente trabalho.

<sup>153</sup> *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* in HEIDEGGER, M. Os pensadores. p72. Mais detalhes sobre a cibernética podem ser encontrados em (WIENER, 1990).

de aplicações, pois com um corpo que é entendido como um conjunto quantificável de propriedades, descobrir qual é a dose ideal para cada substância em diferentes situações é uma tarefa meramente de cálculo, muito melhor desempenhada por computadores do que por seres humanos<sup>154</sup>.

Outra análise que pode ser feita, para o morrer do homem na hegemonia técnica é o de como a morte é representada hoje, e lidada no cotidiano. Como aponta Campos<sup>155</sup>, a morte na atualidade aparece com duas facetas simultâneas, escancarada e silenciosa. Silenciosa pois como apontam alguns trabalhos de profissionais de saúde que lidam com a questão da morte nos hospitais, existe um grande tabu em falar da morte de maneira aberta, principalmente com os pacientes em estado terminal. Esse constrangimento e silêncio, lido a partir da temática heideggeriana da técnica, seria consequência do enquadramento do processo do morrer. O morrer em um hospital é um “processo” como vários que existem nesse ambiente, sujeito a uma padronização e regras, já estabelecidas pelo saber científico e tratadas de maneira precisa pela sua linguagem. Contudo, quando o caráter psicológico e afetivo que o morrer pode despertar vem à tona, o mundo da ciência não oferece muitas alternativas para que a situação seja trabalhada. Já a morte escancarada, reflete o caráter da morte ter se tornado um produto da mídia e uma mera informação, alimentando os sistemas de comunicação e entretenimento em massa.

Contudo, por mais que esse cenário traga uma série de questões complexas, por exemplo, como a medicina enquanto ciência lida com a morte, Heidegger aponta que existe “o” perigo relacionado com a hegemonia da tecnologia. Tal perigo, considerando o domínio tecnológico sobre a morte, estaria relacionado com a possibilidade do modo de desvelamento da morte tecnicizada hoje, se tornar o único possível. À medida que a hegemonia da técnica avança, esse modo do morrer acontecer e do homem compreender e lidar com a própria condição de finitude pode se tornar único e é interpretado como “o” perigo. A hegemonia da técnica parece ser a própria negação da morte, pois na medida que a técnica se impõe, seu objetivo é o de ultrapassar a morte, como se ela fosse um obstáculo ou barreira. Além de

---

<sup>154</sup> Tal cenário que parece roteiro de ficção científica, foi na verdade alcançado pelo sistema especialista da IBM, o Watson. Para mais detalhes sobre o assunto, é válido a leitura de: (LOBO, 2017).

<sup>155</sup> (CAMPOS, 2013). Embora tal texto tenha um referencial completamente distinto do que o adotado aqui, algumas aproximações parecem promissoras.

tornar essa forma de lida com a morte como a única possível. Nesse sentido, Heidegger parece confirmar tal pista quando ele coloca:

A imposição da objetivação técnica é a permanente negação da morte. Através desta negação, a própria morte torna-se algo negativo, algo puro e simplesmente não-permanente e nulo.<sup>156</sup>

Ainda sobre tal perspectiva, é citado:

O tempo permanece indigente, não apenas porque Deus está morto, mas também porque os mortais já não conhecem nem dominam a sua própria mortalidade. Os mortais ainda não estão em posse da sua essência. A morte retira-se para o enigmático. O segredo da dor permanece velado. O amor não se aprendeu. Mas há mortais. Há-os na medida em que há linguagem.<sup>157</sup>

O domínio da técnica transforma a morte em algo negativo, na medida que ela é tomada como ausência de vida, devendo a todo momento então, ser negada e neutralizada. A finitude humana já não é uma característica fundamental que determina em boa parte o que é ser humano. Essa afirmação é central para a argumentação aqui desenvolvida, pois ao longo de toda a obra de Heidegger, a finitude aparece como caráter fundamental da existência humana. Seja no ser-para-a-morte, que é a possibilidade mais própria do *Dasein*<sup>158</sup>, ou na caracterização do homem na quadratura, definido como mortal. No perigo carregado pela dominação tecnológica sobre a morte, o que está ameaçado é a própria existência do homem, ao passo que o homem é na relação com a sua própria finitude.

Mas recuperando o verso de Holderlin, “onde nasce o perigo, nasce também o que salva”. O que seria então “o que salva”, na era que justamente provoca o incessante apagamento da morte como possibilidade existencial do homem?

A frequente investida de domínio técnico sobre a morte parece caminhar em crescente intensidade e profusão. A situação se torna cada vez mais evidente em suas contradições e imbróglis, como os já apontados algumas vezes no presente texto. Diante dessas possibilidades de estranhamento, são abertas veredas que podem colocar a questão da morte de forma nunca experimentada pela tradição filosófica. Uma delas seria por exemplo a problematização da própria definição de morte, como foi mencionado anteriormente. Para que a tecnologia tente ultrapassar

<sup>156</sup> Para que poetas? in HEIDEGGER, M. Caminhos de Floresta. p. 348.

<sup>157</sup> *idem*, p. 315.

<sup>158</sup> HEIDEGGER, M. Ser e Tempo. p. 326.

a morte e evitá-la o máximo possível, é preciso que primeiramente a morte seja definida de maneira científica. Embora tal definição possa gerar divergências dentro do campo das ciências médicas<sup>159</sup>, ela geralmente orbita em torno da ausência de alguma função vital do corpo. Assim, uma definição negativa de morte é adotada. Existindo a possibilidade fornecida pela tecnociência do moribundo ser mantido em atividade, o funcionamento do corpo é sempre perseguido, mesmo que isso implique na falta de consciência ou na total dependência de um processo externo. Essa condição gera então possibilidade de debates que podem recolocar a questão da vida e da morte de maneira antes não pensadas. Quais seriam as implicações desse debate, tanto em um âmbito ético-político, como em um âmbito existencial? Quando o chamado discurso transhumanista fala na ciência como fonte bem-estar e imortalidade, que conceito de vida está em jogo? Como pode o homem, ressignificar a sua possibilidade mais própria de dentro da estrutura que torna a sua morte como mais uma peça do grande armazém? Para que principalmente a última questão seja aprofundada, faz-se necessário recuperar a noção de quadratura e habitar, abordadas anteriormente.

Para restaurar a noção de proximidade erradicada pelo enquadramento do mundo, Heidegger aposta em uma topologia emergente a partir das coisas. A coisa reúne a quadratura. Nela estão mortais, divinos, terra e céu. Os três últimos já foram abordados, resta agora tomar com mais atenção os mortais. Sobre eles, Heidegger aponta:

Os mortais são os homens. Chamam-se mortais porque podem morrer. Morrer diz: ser capaz da morte como morte. Somente o homem morre e, na verdade, somente ele morre continuamente, ao menos enquanto permanecer sobre a terra, sob o céu, diante dos deuses.<sup>160</sup>

Em “Para que poetas”, conforme citado anteriormente, Heidegger menciona a indigência de nosso tempo – indigência que pode ser entendida como precariedade, decorrente de uma falta. Mas que falta seria essa? No tempo da consumação da metafísica na forma de domínio da técnica, a indigência maior não é a morte de Deus, mas a incapacidade de sentir a ausência provocada pela sua morte<sup>161</sup>. A interpretação da morte na era da técnica ganha um novo contorno, ao

<sup>159</sup> Tais definições são exploradas em “Death definitions” in (KASTENBAUM, 2003).

<sup>160</sup> Construir, habitar, pensar in HEIDEGGER, M Ensaio e Conferências. p. 130.

<sup>161</sup> Para que poetas? in HEIDEGGER, M. Caminhos de Floresta. p. 309.

passo que a morte de Deus tem relação direta com a questão da morte na contemporaneidade. Tal relação entre a morte de Deus e a configuração da morte do homem na contemporaneidade é feita através do conceito de niilismo. O último homem é o que não possui capacidade de dar significação à sua existência, de criar e afirmar valores, e conseqüentemente sentido para sua vida e morte. Essa ausência de sentido parece ter relação direta com a busca de tranquilização e apagamento do morrer e com a tentativa muitas vezes desesperada de manutenção da vida biológica, independente das conseqüências desencadeadas.

O homem contemporâneo não só perdeu completamente os seus referencias, quando a linha do horizonte foi apagada pela crise da metafísica platônico-cristã, mas não consegue perceber “o que” ele perdeu. O total esquecimento do ser e objetificação pela técnica tem como fruto não só a negação da morte, mas também a incapacidade de compreender o que essa negação representa. Com isso, “a morte retira-se para o enigmático”. O que seria a morte que, para os mortais, merecesse ser lembrada?

Por mais que o presente estudo se concentre na chamada segunda fase do pensamento heideggeriano, em que não existe mais a pretensão de uma analítica existencial, mas uma preocupação com a história e a topologia do ser, em que seu esquecimento leva à consumação da metafísica na técnica e à ciência como cibernética, algumas considerações sobre *Ser e Tempo* continuam relevantes quando colocadas lado a lado com os mortais da quadratura. A morte na segunda parte da obra de Heidegger, na qual os textos que foram analisados estão inseridos, está situada quando os mortais são trazidos como *parte* da quadratura, diferentemente do que ocorre em *Ser e Tempo*, quando o *Dasein* e sua condição de finitude ocupam um papel muito central na analítica existencial. Fato é que a morte na segunda fase do pensamento de Heidegger não surge com o objetivo de ser parte estrutural de uma ontologia que dê conta do modo como o ente que já é sempre lançado no mundo se compreende, compreendendo a totalidade das remissões de sentido que ele está inserido. A morte no segundo Heidegger aparece, enfim, no contexto de uma dada “configuração do ser” definida pelo desvelamento da técnica, que oferece um contraponto cuja organização tem como uma das “regiões” aqueles que são “capazes de morte como morte”. Nesse sentido, a experiência da finitude já seria sempre condicionada por um horizonte histórico-epocal, possível dentro de uma determinada plasticidade. Sem perder essa diferença de vista, seguiremos em

direção a algumas aproximações entre esses dois momentos, na medida que pistas e caminhos de interpretação possam ser abertos.

Em *Ser e Tempo*, ao caracterizar o *Dasein* como ser-para-a-morte, a morte não pode mais ser definida como um evento, como vários outros possíveis ao longo do cotidiano, mas a morte é tratada como possibilidade. Possibilidade, pois ela define de maneira constitutiva o que o *Dasein* é. “Os mortais são os homens.”<sup>162</sup> Além de ser uma possibilidade, ela é “a” possibilidade mais própria do *Dasein*, na medida que ela é possibilidade de impossibilidade. A morte na medida que constitui o homem, não só o determina dentre de outras determinações possíveis, mas o determina de maneira decisiva e incontornável, pois o coloca de frente com a possibilidade dele não mais ser homem ao colocar a sua existência em jogo. A morte é também insuperável, pois todos os homens vão inevitavelmente se confrontar com ela. Além de irremissível, porque não é possível experimentar a morte do outro como se fosse sua, cada homem necessita se confrontar com a própria condição de finitude. Ao analisar essas três características, Heidegger coloca:

Enquanto poder-ser, o *Dasein* não é capaz de superar a possibilidade da morte. A morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade do *Dasein*. Desse modo a morte se desvela como a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável.<sup>163</sup>

Coloca ainda que o homem pode entender a sua morte como possibilidade privilegiada, mais própria, irremissível e insuperável. Com isso, é pontuado:

“Morrer significa, saber a morte, como morte. Somente o homem morre. O animal finda. Pois não tem a morte diante de si, nem atrás de si.”<sup>164</sup>

Ao entender a morte para além da sua possível definição científica, a noção de quadratura pode ser resgatada. Conforme foi abordado, “os mortais habitam guardando a quadratura em sua essência”. O habitar como possibilidade de reconfiguração de mundo, mostra então total relação com a capacidade dos mortais se relacionarem com a sua finitude de uma maneira diferente do que a que é imposta pelo domínio tecnológico sobre a morte.

<sup>162</sup> Construir, habitar, pensar in HEIDEGGER, M. Ensaio e Conferências. p. 130

<sup>163</sup> HEIDEGGER, M. Ser e Tempo. p. 326.

<sup>164</sup> A coisa in HEIDEGGER, M. Ensaio e Conferências p. 156.

Os mortais habitam à medida que conduzem sua própria essência, sendo capazes da morte como morte, fazendo uso dessa capacidade com vistas a uma boa morte. Conduzir os mortais à essência da morte não significa, de modo nenhum, ter por meta a morte, entendida como o nada vazio; também não significa ofuscar o habitar através de um olhar rígido e cegamente obcecado pelo fim.<sup>165</sup>

Um dos detalhes da passagem acima que merece destaque é a possibilidade de uma *boa morte*, através da capacidade de ter a morte como morte. Essa parece uma mudança significativa quando comparada com o argumento desenvolvido em *Ser e Tempo*. Lá, quando a questão da morte é tratada, parece responder a uma questão relativa à estrutura da analítica existencial do *Dasein*, em que a morte pode ser tomada de maneira autêntica ou inautêntica, e quando uma certa atitude de antecipação a morte se dá, o *Dasein* pode adquirir uma relação de *liberdade para com a morte*<sup>166</sup>, lembrando que a noção de liberdade e antecipação em *Ser e Tempo* mereceriam uma leitura mais cuidadosa para serem investigadas com a devida profundidade. Mas, é possível notar que não parece existir espaço em *Ser e Tempo* para uma boa morte, já que em nenhum momento é mencionada essa possibilidade. Tal comparação parece ser paralela à feita no capítulo 3, quando a diferença entre a cura (*Sorge*) e a guarda (*schonen*) foi realizada, dando a possibilidade de interpretação de uma ética do habitar presente nos textos que foram levantados. Essa ética do habitar, corroborada por alguns comentadores<sup>167</sup>, parece então proporcionar lugar privilegiado para a morte. Mas o que seria essa boa morte então, indicada por Heidegger?<sup>168</sup>

A primeira pista que direciona para perscrutar o que Heidegger indica como “boa morte” já foi delimitada, pela consideração da morte não como um evento definido pela ciência médica, mas como possibilidade mais própria, insuperável e irremissível. A segunda pista, seria justamente não considerar como boa morte duas atitudes diante da morte que não seriam coerentes com o habitar dos mortais. A primeira diz respeito ter por meta a morte, entendida como o nada vazio; e a segunda com um olhar obcecado pelo fim, que ofusca o habitar. Ambas as atitudes que Heidegger nega estão ligadas a uma tomada da morte como objetivo e meta da

<sup>165</sup> Construir, habitar, pensar *in* HEIDEGGER, M. Ensaio e Conferências. p. 130

<sup>166</sup> Tal questão é o centro argumentativo do parágrafo 53 de *Ser e Tempo*.

<sup>167</sup> Tal hipótese é explorada no capítulo 9 de (YOUNG, 2002) e é central em (FOLTZ, 1995).

<sup>168</sup> Cabe ressaltar que a interpretação feita sobre essa “boa morte” que Heidegger menciona é uma possibilidade de leitura, baseada em todas as pistas e caminhos que foram percorridos até aqui, considerando que Heidegger não retoma a esse tema especificamente no texto.

existência do homem. Ser mortal não estaria associado ao conhecimento do fim da vida biológica, e a tomar esse término como propósito último. Ao acolher a morte como possibilidade, o que está em evidência é o modo como a própria vida e o próprio mundo são *delimitados* pela condição de finitude. O homem é sempre *dentro* dessa constelação de possibilidades.

O atual estado da morte no Ocidente parece possuir relação com outras duas leituras complementares com a questão da hegemonia tecnológica de hoje. A primeira está relacionada com a mudança do lugar em que a morte foi submetida na era moderna, passando da casa para o hospital. Mas essa mudança não foi só de lugar entendido como posição espacial, mas também em toda a sua configuração de referenciais, já que a morte se transforma: de um evento público e ritualizado, onde uma comunidade podia suportar a perda de um de seus membros de maneira estruturada; para um cenário onde a morte acontece em um ambiente distante, programado e marcado pela disciplina. Esse novo *topos* da morte marcado pela técnica sedimenta uma noção de distanciamento do homem com a sua finitude, já que a forma com que a tecnociência lida com ela é a de afastá-la e ofuscá-la o máximo possível. A recuperação da noção de proximidade, por sua vez, se dá com a tomada das coisas como coisas. Ao demorar-se sobre as coisas, o homem pode então reorganizar o *topos* da sua morte, à medida que a coisa reúne a quadratura. Mas como fazer que os objetos apreçam como coisas?

Seguindo o rastro deixado por Heidegger, o que parece estar no centro da possibilidade da jarra ser uma coisa é a recusa em compreendê-la em sua mera disponibilidade, ou como objeto resumido à sua possível descrição científica, mas recebê-la em sua perspectiva de dádiva (*geschenk*) para com os outros entes. As coisas então são fontes de uma nova articulação de mundo, que pode dar lugar ao extraordinário a partir do ordinário, e sustentar o fino equilíbrio da gratuidade da existência. Permitir que as coisas sejam coisas é algo que está ligado à compreensão e à movimentação dentro desse lugar que é o mundo, em meio aos seus adensamentos, que são criados nessa rede de relações formadas pelo movimento de acolher e ofertar. A medida que o homem pode cultivar esse tipo de “teia” formada pelas coisas e, conseqüentemente, com o mundo que ele habita, a sua própria relação com a sua finitude pode ser ressignificada.

Para manter essa delicada “teia” distendida em sua capacidade de reconfigurar o mundo e, por consequência, o próprio *topos* da morte na

contemporaneidade, faz-se necessário guardar o mundo para que nele o homem possa habitar, já que o traço fundamental do habitar é esse ser pelo mundo, e permitir por ele ser acolhido. Ao guardar o mundo, os mortais são capazes da morte como morte.

Mas qual seria então, a relação entre a medida e a lida com a morte? O homem ao tomar a medida com os divinos, pode recobrar a sua condição de mortal. Ao acolher como referência para o seu habitar o *ethos* e a historicidade em meios aos quais ele já sempre é condicionado, ele pode reconhecer a sua morte como limite e possibilidade. Observar a sua condição de mortal não é só reconhecer a sua vida biológica como inevitavelmente frágil e marcada por um término. Quando se é mortal, a vida entendida como um lugar onde reside o seu conjunto de possibilidades é sempre construída em referência com o *ethos* que o cerca e o constitui, que lhe dá *a medida*.

Considerando o habitar possível mediante a guarda do mundo e sua lida cuidadosa, a morte não pode ser reduzida a obstáculo ou fonte de sofrimento, criando um movimento que impele o homem ao seu apagamento. Apagar a morte é a desmesura (*Vermessenheit*) por excelência, que faz com que o homem continue caminhando no deserto do niilismo, sem perspectiva de definir para si uma linha do horizonte. Apagar a morte seria então, residir em um mundo que não oferece possibilidade para que o homem afirme e ressignifique a sua vida, em toda a abundância e potência que ela pode ter.

## 5 Conclusão

A leitura que foi realizada no capítulo anterior mostrou como a consolidação da essência da ciência e da técnica estão intimamente relacionadas com a forma que a morte está inserida na sociedade atual. As tecnologias da morte, lidas pelo prisma da *pesquisa* (que tem estrutura fundada no rigor, método e exploração organizada) e da *Gestell*, levam a um constante apagamento da morte e distanciamento do homem da sua própria finitude. Tal leitura parece familiar ao que foi levantado quando relembramos o panorama construído pelos autores discutidos no capítulo 2, como Ariés, Foucault, Illich e Nietzsche. A morte vai progressivamente sendo deslocada para um lugar (tanto físico quanto simbólico) em que não pode ser efetivamente ritualizada e significada. A morte, isolada por todo um conjunto de instituições marcadas pela disciplina, já não pode possuir qualquer *telos*. Diante de tal diagnóstico, pode-se formular uma pergunta fundamental: – Qual seria então o lugar da morte no mundo de hoje? Entre a técnica o niilismo, entre a disciplina e a ciência, existe lugar para a experiência humana da sua finitude?<sup>169</sup>

Infelizmente, essas são perguntas que parecem se esquivar de todas as formas de enfrentamento, mesmo diante das mais diversas investidas feitas. Uma das pistas vem justamente desse componente de negação da morte provocado pela técnica, colocando-se a morte em uma situação de *atopia* (não-lugar). Esse conceito esboçado precariamente aqui para tentar indicar o lugar da morte na era da técnica, parte da existência de outros termos relacionados, como a utopia e a distopia<sup>170</sup>. A utopia (que literalmente designa também um não-lugar, devido ao prefixo grego *u* designar negação, juntamente com o radical *topos*) remeteria a um negativo do mundo atual no futuro, em que uma situação ideal se configuraria. Já a distopia,

---

<sup>169</sup> Em raros momentos e frestas, sinais podem ser captados que remetem a tal possibilidade. Alguns estão contidos nas mais variadas criações artísticas que se permitem utilizar de uma outra linguagem para tais reflexões, como o cinema, a literatura, a pintura e a poesia. Dois exemplos que podem ser lembrados são: a poesia de Lêdo Ivo, em que o poeta faz para si um Réquiem, parcialmente exibido como epígrafe do presente trabalho; a cena final do filme *Blade Runner* (1984), em que o replicante narra as suas visões de fora da Terra para o personagem principal antes de sua morte.

<sup>170</sup> Uma reflexão sobre a questão do espaço que desenvolve a noção de utopia e distopia, para formular posteriormente o conceito de *heterotopia*, mas que não será abordada aqui por conta do seu escopo pode ser encontrada em (FOUCAULT, 1984).

(que provém da junção do prefixo *dys* que designa mal, situação indesejada com o radical *topos*) simbolizaria um lugar ruim ou que representa um cenário indesejável. Tais conceitos são visualizados quando são observadas as produções de ficção científica, onde frequentemente cenários utópicos ou distópicos são utilizados para o enredo. Porém, a *atopia* derivada das configurações da hegemonia tecnológica provoca uma negação da possibilidade de experiência da finitude, levando a morte progressivamente para um *não-lugar* no próprio presente.

Uma das apostas do presente trabalho segue na esteira aberta pelo conjunto de conceitos heideggerianos que indicam a tentativa de apontar o que seria uma lida mais autêntica e refletida com a morte, deslocando esse cenário de atopia descrito. A partir dessa perspectiva, pensar a morte seria uma maneira privilegiada de habitar o mundo em sentido próprio, e de recuperar a medida do aparecer do mundo enquanto quadratura. Como foi levantado anteriormente, a reunião da quadratura a partir das coisas parece um equilíbrio extremamente frágil e tênue, podendo recair rapidamente no enquadramento técnico. Observando a crise da medicina e os discursos que cercam os impasses da questão da morte na contemporaneidade, o levantamento anterior pode ser recuperado.

A medida que a morte e seus imbróglis no mundo contemporâneo foram se sedimentando, pelos motivos já abordados no capítulo 2, um perigo e uma oportunidade única se configuraram. O perigo está na possibilidade da morte ser compreendida estritamente como algo da esfera do evitável e se solidificar como atopia. A oportunidade se oferece na medida em que a questão da morte, do ponto de vista do pensar e da existência humana, pode ser ressignificada de maneira ímpar, como de fato o foi na história do Ocidente. Porém, o discurso decorrente dos chamados “cuidados paliativos”, que admitem a possibilidade de recuperar o controle acerca de uma “morte humanizada” e “menos tecnológica” fornece justamente uma solução “extremamente técnica”, já que uma série de procedimentos e “boas práticas” são estabelecidas<sup>171</sup>. Essa nova cristalização parece tornar a morte também atopia, pois à medida que existem novas “certezas” sobre a morte, expressas em um conjunto de regras e enquadramentos, a experiência do novo e da ressignificação se perdem.

---

<sup>171</sup> O exemplo de uma abordagem que discute a morte em uma perspectiva extremamente técnica, no sentido que foi abordado aqui, está presente em (NEIMEYER, 2015).

O exercício de pensar a morte na contemporaneidade com base no quadro conceitual recortado aqui, precisa lidar com a sua própria dificuldade de gerar alguma sinalização mais positiva *de como* realizar essa mudança. Seria ingênuo afirmar um dado conjunto de práticas ou regras que garantiriam essa mudança de perspectiva, dado o risco que se corre quando tais afirmações são feitas. Talvez, o maior desafio em pensar a morte no nosso tempo seria o de justamente colocar questões adequadas e conseguir visualizar suas configurações e possíveis desdobramentos, sem que as suas possíveis respostas gerem cristalizações, recaindo em uma lógica de operação técnica. Esse parece ter sido o princípio que norteou as linhas escritas até aqui, para que algumas trilhas e clareiras possam ser abertas sobre esse tema tão enigmático que é a morte na contemporaneidade.

## 6 Referências bibliográficas

ARENDT, H. **A condição humana**. 10ª. Ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010.

ARIÈS, P. **História da morte no Ocidente**. Ediouro Publicações, 2003.

\_\_\_\_\_. **O homem perante a morte**. Lisboa: Publicações Europa América, 1977.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 2ª edição. Tradução Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2007.

BAUMAN, Z. **Mortality, immortality and other life strategies**. Stanford University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. **O mal-estar da pós-modernidade**. Zahar, 1999.

BECKSTRAND, R. L.; CALLISTER, L. C.; KIRCHHOFF, K T. Providing a “good death”: critical care nurses’ suggestions for improving end-of-life care. **American Journal of Critical Care**, v. 15, n. 1, p. 38-45, 2006.

BOSTROM, N. A history of transhumanist thought. **Journal of Evolution and Technology**, v. 14, n. 1, p. 1-25, 2005

BUADAS, E. H. W. **Metafísica como Onto-teo-logia – Uma interpretação da filosofia de Platão à luz do pensamento de Martin Heidegger**. Rio de Janeiro, 280p. Tese de Doutorado –Departamento de Filosofia – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2008.

CAMPOS, É. B. V. "Considerações sobre a morte e o luto na psicanálise." **Revista de Psicologia da UNESP** (2013): 13-24.

CARNEVALE, F. The Palliation of Dying: A Heideggerian Analysis of the “Technologization” of Death. **Indo-Pacific Journal of Phenomenology**, Volume 5, Edition 1 April 2005.

CASANOVA, M. A. "O homem entediado: niilismo e técnica no pensamento de Martin Heidegger." **Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia** 1.1 (2012): 183-225.

CÍCERO, A. **Guardar: poemas escolhidos**. Ed. Record, 1996.

DASTUR, F. **A Morte: ensaio sobre a finitude**. São Paulo, Difel, 2002.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. 2003. Contraponto: São Paulo, 2016.

DREYFUS, H. L. "Heidegger on gaining a free relation to technology." **Technology and Values**, Rowman & Littlefield Publishers: 41-53, 1997.

DREYFUS, H. L. SPINOSA, C. "Highway Bridges and Feasts: Heidegger and Borgmann on How to Affirm Technology," **Man and World**, 30/2, p. 159–177, 1997.

DUSEK, V. **Filosofia da tecnologia**. Loyola, 2009.

FEENBERG, A. **O que é a filosofia da tecnologia?**. Conferência pronunciada para os estudantes universitários de Komaba, 2003.

FERNANDES, M. E. N. et al. A morte em Unidade de Terapia Intensiva: percepções do enfermeiro. **Rev. Rene**, v. 7, n. 1, p. 43-51, 2006.

FOLTZ, B. V. **Habitar a terra: Heidegger, ética ambiental e metafísica da natureza**, Instituto Piaget, 1995.

FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos: Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina - Vol. VII**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011a.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do Poder**, Ed. Graal, São Paulo, 2011b.

\_\_\_\_\_. "Of Other Spaces, Heterotopias." Translated from **Architecture, Mouvement, Continuité**, no. 5, 1984.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir**. Leya, São Paulo, 2014.

GRIBBIN, J. **Science: a history**. Penguin UK, 2003

GOMES, E C.; MENEZES, R. A. Aborto e eutanásia: dilemas contemporâneos sobre os limites da vida. **Physis (Rio J.)**, v. 18, n. 1, p. 77-103, 2008.

HAYLES, N. C. **How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, literature, and Informatics**. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

HEIDEGGER, M. **A época das imagens de mundo**, trad. Cláudia Drucker. s/d, a.

\_\_\_\_\_. **Basic writings: from Being and time (1927) to The task of thinking (1964)**. Harper & Row, 2001.

\_\_\_\_\_. **Caminhos de Floresta**, trad. Irene Borges-Duarte e outros, Filipa Pedroso, Alexandre Franco de Sá, Hélder Lourenço, Bernhard Sylla, Vítor Moura e João Constâncio, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002a.

\_\_\_\_\_. **Ensaio e Conferências**. Tradução brasileira por Emanuel Carneiro Leão, Márcia Schuback e Gilvan Fogel, Petrópolis, Vozes, 2002b.

\_\_\_\_\_. Entrevista a Richard Wisser (tradução de Antonio Abranches). "**O que nos faz pensar** [Online], 8.10.1, 1996

\_\_\_\_\_. **Já só um Deus nos pode ainda salvar**. Entrevista concedida a revista *Der Spiegel* em 1966. Tradução de Irene Borges Duarte. Covilhã, Editora da Universidade da Beira Interior, 2009.

\_\_\_\_\_. **Língua de tradição e língua técnica**. Trad. Mário Botas, 1995.

\_\_\_\_\_. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo-finitude-solidão**. Forense Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. **O fim da filosofia e a tarefa do pensamento**, in Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. **Poetry, language, thought**. translated by Albert Hofstadter. Harper & Row, 1971.

\_\_\_\_\_. **Serenidade**, trad. Tito Marques Palmeiro. s/d, b.

\_\_\_\_\_. **Ser e Tempo**. Traduções brasileiras por Márcia Sá Cavalcante, Petrópolis, Vozes, 2002; e por Fausto Castilho (bilingue), Campinas, Editora UNICAMP, 2012. Tradução norte-americana por John Macquarrie e Edward Robinson, **Being and Time**, New York, Harper and Row, 1962;

\_\_\_\_\_. **The Question Concerning Technology and Other Essays**; translated and with an introduction by William Lovitt. London and New York: Harper & Row, 1977.

\_\_\_\_\_. **Vorträge und Aufsätze**. Pfullingen, Neske, 1954.

HOBBSAWM, E. J. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ILLICH, I. **Medical nemesis: the expropriation of health**. London: Marion Boyars, 1976.

JOTTERAND, F. At the roots of transhumanism: from the enlightenment to a post-human future. **Journal of Medicine and Philosophy**, 2010.

KAPLAN, D.M. (ed.): **Readings in the Philosophy of Technology**. Plymouth, UK, Rowman and Littlefield Publishers, 2009.

KASTENBAUM, R.; **Macmillan encyclopedia of death and dying**. Macmillan reference USA, 2003.

KELLEHEAR, A. **A social history of dying**. Cambridge Press, 2007.

KOCH, T. Enhancing who? Enhancing what? Ethics, bioethics, and transhumanism. **Journal of medicine and Philosophy**, v. 35, n. 6, p. 685-699, 2010.

KOVÁCS, M.J. **Educação para a morte: desafio na formação de profissionais de saúde e educação**. Casa do Psicólogo, 2003.

LYRA, E. A Atualidade da Gestell Heideggeriana ou a Alegoria do Armazém, in Heidegger: a Questão da Verdade do Ser e sua Incidência no Conjunto do seu Pensamento. **FAJE/Via Verita**, Rio de Janeiro, 2014

\_\_\_\_\_. A tecnologização da morte: filosofia, ciência e poesia. **Natureza Humana-Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise**, 19(2), 2017.

LOBO, L. C. "Artificial Intelligence and Medicine." **Revista Brasileira de Educação Médica**. 41.2, 2017: 185-193.

MEDEIROS T. F. Reflexões acerca da iatrogenia e educação médica. **Revista Brasileira de Educação Médica**, 31(2), 180-185, 2007.

MENEZES, R. A. Tecnologia e “Morte Natural”: o morrer na contemporaneidade. **Physis: Rev. Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, 13(2):129-147, 2003.

MITCHELL, A. J. **The fourfold**. Martin Heidegger: Key Concepts, 2010.

MOREIRA, A. C.; LISBOA, M. T. L. A Morte-Entre o Público e o Privado: reflexões para a prática profissional de enfermagem. **Rev. enferm. UERJ**, v. 14, n. 3, p. 447-454, 2006.

NEIMEYER, R. A. **Death anxiety handbook: Research, instrumentation, and application**. Taylor & Francis, 2015.

NIETZSCHE, F. **O niilismo europeu - Fragmentos póstumos**. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. (s/d).

\_\_\_\_\_. **A gaia ciência**. Editora Companhia das Letras, 2017.

\_\_\_\_\_. **Assim falou Zaratustra**. Editora Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral: uma polêmica** (Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

OLSEN FRIIS, J. K.B., PEDERSEN, S. A.; HENDRICKS, V. F. (ed.) **A Companion to Philosophy of Technology**. Malden, Willey - Blackwell, 2013.

OLSEN, J. K.B., SALINGER, E.; RIIS, S. (ed.): **New Waves in Philosophy of Technology**. New York, Pallgrave Macmillan, 2009.

PESSINI, L. **Eutanásia: por que abreviar a vida?** Edições Loyola, 2004.

ROSA, L. P. **Tecnociências e humanidades: novos paradigmas, velhas questões, o determinismo newtoniano na visão de mundo moderna.** (2 volumes). Editora Paz e Terra, 2006.

SARAMAGO, L. **A topologia do ser: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger.** Editora PUC-Rio, 2008.

SCHARFF, R. ; DUSEK, V. **Philosophy of Technology – the technological condition.** Malden, Blackwell, 2003.

SELIN, H. **Medicine Across Cultures: History and Practice of Medicine in Non-Western Cultures,** Springer, 2003.

SIQUEIRA-BATISTA, R.; SCHRAMM, F. R. Eutanásia: pelas veredas da morte e da autonomia. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 9, n. 1, p. 31-41, 2004.

THOMSON, I. From the Question Concerning Technology to the Quest for a Democratic Technology: Heidegger, Marcuse, Feenberg. **Inquiry**, 43:2, 203-215, 2001.

\_\_\_\_\_. What's Wrong with Being a Technological Essentialist? A Response to Feenberg. **Inquiry**, 43:4, 429-44, 2000.

WIENER, N. **Cibernética e Sociedade.** Editora Cultrix, 1990.

YOUNG, J. **Heidegger's later philosophy.** Cambridge University Press, 2002.