

**DA DESERTIFICAÇÃO TÉCNICA AO SENTIDO
CRIATIVO DA SERENIDADE: ACENOS AO PENSAR
HISTÓRICO-ONTOLÓGICO DE MARTIN HEIDEGGER**
*FROM TECHNICAL DESERTIFICATION TO THE
CREATIVE SENSE OF SERENITY: NODS TO THE
HISTORICAL-ONTOLOGICAL THINKING OF
MARTIN HEIDEGGER*

Lucas de Moura Justino Souza

Doutorando em Filosofia no PPGF da UFRJ

Bolsista da CAPES

<https://orcid.org/0009-0009-8567-5050>

<http://lattes.cnpq.br/9593412174652707>

lucasmourajs@gmail.com

Resumo: O objetivo deste artigo é explicitar o papel que o conceito de serenidade cumpre quando articulado com o tema da técnica moderna na filosofia tardia de Martin Heidegger. A partir dessa articulação, questionamos se, frente à desertificação vigente na era da técnica, o pensamento da serenidade possibilitaria um modo de ser capaz de reinscrever criativamente o vínculo do ser humano com o seu tempo histórico. Para atingir a intenção proposta, remontamos às origens gregas do termo *técnica*, buscando compreender a relação essencial entre a *téchne* e a *physis*, ambas fundadas sobre a manifestação da *alétheia*. Tensionamos também os contornos radicais que definem o conceito de técnica moderna, a fim de entender o sentido da crítica heideggeriana direcionada a este momento epocal. Em seguida, tentamos mostrar que, por meio da serenidade, a técnica moderna pode ser reinterpretada de acordo com a sua proveniência originária: o desvelamento do ser. Por fim, discutindo a relação entre serenidade e linguagem, investigamos como essa proveniência originária encontra seu lugar de manifestação no sentido poético que constitui a totalidade do mundo.

Palavras-chave: Heidegger; técnica moderna; serenidade; história do ser; linguagem.

Abstract: The objective of this article is to clarify the role that the concept of serenity plays when articulated with the theme of modern technology in Martin Heidegger's later philosophy. From this articulation, we question whether, in the face of the desertification prevailing in the age of technology, the thought of serenity could provide a mode of being capable of creatively reinscribing the human being's connection to their historical time. To achieve the intended goal, we trace back to the Greek origins of the term *techne*, aiming to understand the essential relationship between *techne* and *physis*, both founded on the manifestation of *aletheia*. We also examine the radical contours that define the concept of modern technology in order to understand the meaning of Heidegger's critique directed at this epochal moment. Next, we attempt to show that, through serenity, modern technology can be reinterpreted according to its original provenance: the disclosure of being. Finally, by discussing the relationship between serenity and language, we investigate how this original provenance finds its place of manifestation in the poetic sense that constitutes the totality of the world.

Keywords: Heidegger; modern technique; serenity; history of being; language.

Introdução

O que tentaremos apresentar com este artigo é uma possível interpretação da análise que Heidegger propõe sobre a técnica moderna e o que compreendemos como seu vínculo com a serenidade. Para isso, basear-nos-emos, de modo especial, na conferência *A questão da técnica* (1953) e no texto comemorativo pelo 175º aniversário do compositor Conradin Kreutzer, conterrâneo de Heidegger, intitulado *Serenidade* (1955). Acreditamos que a aproximação entre os dois textos se justificará à medida que conseguirmos expor que, frente à desertificação provocada pela técnica moderna, a serenidade abre o *locus* ou a senda onde se pode revitalizar os sentidos criativos que compõem a existência.

Com a conferência *A questão da técnica*, Heidegger pretende refletir sobre a essência da técnica que, como paradigma contemporâneo, norteia o mundo humano e seu relacionamento com os entes em geral. Nos termos de Fogel, ao

tensionar seu sentido histórico-ontológico, o filósofo alemão objetiva mostrar que o poder da técnica moderna, definida como tecnocracia, determina a constituição mundana do ser-aí (*Dasein*)¹ enquanto ser-no-mundo (*in der Welt sein*):

O mundo contemporâneo é marcado pela técnica. A técnica, convertida em tecnologia e tecnocracia, é o sentido orientador da contemporaneidade. É como tecnologia que a técnica se faz na contemporaneidade, tecnocracia. Isto é, o poder da técnica contemporânea cresce e faz-se desde o sentido orientador (lógos) desta mesma técnica. É assim que a técnica moderna (tecnologia) se constitui na i-mediatidade de nossa inevitável, incontornável e irrevogável situação, i. e., nosso “se-no-mundo”. A tecnologia, como ser-no-mundo, é nossa situação, nossa circunstância, isto é, o mundo ou a realidade do real, pela qual somos tomados, determinados. (Fogel, 2022, p. 16).

O poder da técnica moderna comanda de tal forma o tempo da história que o ser humano não pode se furtar aos seus efeitos. E isso porque, constituído como ser-no-mundo, não é possível a ele desvincular-se da dinâmica de temporização histórica que traduz o seu campo fático. “É isso a estrutura da História: nosso ser-no-mundo, a tecnologia, é nosso passado, nosso presente e nosso futuro” (Fogel, 2022, p. 17). Assim, como abordaremos adiante, a técnica moderna expressa a culminância de um processo histórico de desvelamento do ser que teve início com a antiga filosofia grega. Desse modo, considerá-la como o horizonte de sentido do mundo atual significa investigar a interpretação que Heidegger promove entre o pensamento grego e a questão da técnica.

É interessante observar que Heidegger define o conceito corrente de técnica a partir do qualificativo “moderno”. Acreditamos que essa não é uma opção fortuita e impensada por parte do autor. Tal escolha parece acentuar que a técnica contemporânea reverbera um sentido configurado pelo horizonte de sentido da Filosofia Moderna. É na conferência *O tempo da imagem do mundo* (1950) que o filósofo descreverá a imagem representacional enquanto o horizonte

¹ Com a expressão ser-aí (*Dasein*), acentua-se a condição ontológica de o ser humano estar sempre voltado para um horizonte delimitador, com vistas à sua determinação existencial. O fato de o ser-aí se caracterizar como um existente não indica que seja um ente constável no interior do mundo, como qualquer outro ente subsistente (*Vorhandenheit*). A efetividade de sua existência indica um movimento para fora de si mesmo, porém sem nunca poder se abandonar. Nesse sentido, o “aí” (*Da*), como partícula locativa que integra o termo ser-aí, é considerado como a sua dimensão originária, na qual acontece uma unidade entre sua constituição ontológica e o seu descerramento de mundo (cf. Heidegger, 2015c, p. 48).

de sentido que serve de crivo para a compreensão do real e para a validade da ciência, e que, amparada pela essência da técnica moderna, exprime a imagem do mundo que caracteriza a Modernidade:

Só é, só vale como sendo, aquilo que deste modo se torna um objeto. Só se chega à ciência como investigação se o ser do ente for procurado em tal objetividade. Esta objetivação do ente cumpre-se num re-presentar (*Vor-stellen*) que tem como objetivo trazer para diante de si qualquer ente, de tal modo que o homem calculador possa estar seguro do ente, isto é, possa estar certo do ente. (Heidegger, 1998, p. 110).

O hífen adicionado por Heidegger na palavra *Vor-stellen* separa os elementos que compõem o verbo e acentua que, para todo representar, atua implicitamente um pôr ou colocar (*Stellen*) diante ou à frente (*Vor*). Desse modo, da mesma forma que a com-posição (*Ge-stell*), enquanto essência da técnica moderna, refere-se ao posicionamento do ente em um lugar previamente determinado para um fim (sentido de utilidade), a re-presentação (*Vor-stellen*) permite-nos entender que, por ela, o ente é colocado (*Stellen*), ou seja, é mantido e fixado para que, disponível à representação, possa ser controlado e provocado no intuito de contribuir para o avanço e o progresso do bem-estar humano sobre a terra.

Alcançando um objetivismo até então incomparável, o sujeito da era da técnica converte-se no grande regente deste tempo da história: “O homem torna-se centro de referência do ente enquanto tal” (Heidegger, 1998, p. 111), pois, o realmente importante é que o próprio ser, o fundo ontológico que configura a totalidade daquilo que se encontra desvelado, está associado à representação (*Vorstellung*), conferindo, com isso, legitimidade ao domínio do subjetivismo moderno.

Dessa maneira, se, para este tempo, a totalidade do ente é posta sob a subjugação da imagem, isso significa dizer que “o ente na totalidade é agora tomado de tal modo que apenas e só é algo que é, na medida em que é posto pelo homem representador-elaborador” (Heidegger, 1998, p. 112). Assim, fixado sob a égide da representação, “o ser do ente é procurado e encontrado no estar-representado (*Vor-stelltheit*) do ente” (Heidegger, 1998, p. 113). Posto isso,

enquanto o mundo se torna imagem, um modelo representado, o ser humano, por outro lado, posiciona-se como um sujeito, e é com base nesse posicionamento que “o homem põe, com base em si mesmo, o modo como ele se tem de pôr em relação ao ente, enquanto algo objetivo” (Heidegger, 1998, p. 115). Em outras palavras, porque posicionado num horizonte de sentido que o perfaz conforme as determinações internas próprias à subjetividade, abre-se a possibilidade de ter o ente como um ob-jeto: algo diante de si e para si.

No entanto, como salienta Heidegger (1998, p. 115), “que o mundo se torne imagem e que o homem, dentro do ente, se torne subjectum, é um e o mesmo processo”, em razão de que o lastro ontológico que determina este momento da história é o desvelamento da verdade descrito na com-posição (*Ge-stell*). A com-posição da técnica moderna delimita e determina um lugar de ação para a racionalidade humana. Nessa delimitação, os entes aparecem com suas funções previamente instituídas, às quais devem se integrar em prol da unidade e do funcionamento esperado. Por esse motivo, são eles, os homens e as coisas, sujeitos ao ritmo funcional de imagens, pelas quais cumprem um papel antecipadamente delimitado, representado de acordo com as equações minimamente calculadas e com a missão de que todo o conjunto seja preservado em harmonia.

Com efeito, se a técnica condiciona o horizonte de sentido da cotidianidade humana, importa mostrar que, com a serenidade (*Gelassenheit*), o autor compreende a possibilidade de uma rearticulação deste tempo histórico, no qual, reestruturando o modo de ser do próprio ser-aí, reabilita-o para outras vinculações com o mundo. Pode-se dizer que, com a serenidade, o domínio técnico é abalado em seu poder, porque, procurando entendê-lo radicalmente, ela é um pensar desobstrutivo que revitaliza os contornos essenciais da existência. Portanto, queremos evidenciar que, com esse conceito, Heidegger apresenta uma postura de não enfrentamento da tecnocracia, mas que não significa indiferença em relação a ela, à medida que reflete sobre o pertencimento poético do ser humano a este momento da história.

1 Sobre a análise histórico-ontológica da *téchne* grega: do sentido predominante ao sentido próprio

De saída, com a intenção de situar as ponderações feitas pelo filósofo, é importante dizer que a técnica moderna diz respeito ao lugar histórico e ontológico no qual estamos instalados. Ela modela o mundo contemporâneo e, por isso, atravessa a totalidade daquilo que fazemos e não fazemos, daquilo que somos e não somos. Trata-se de um envio ou destinação (*Schicksal*) que certamente ocorre e se manifesta no plano das ações humanas, mas cujo controle não está sob o seu arbítrio. Afinal, o que as teses heideggerianas indicam é que, de modo essencial, uma reflexão que queira compreender essa problemática não deve se resumir à investigação sobre a instrumentalidade dos aparelhos tecnológicos, mas questionar o processo de natureza histórica relativo à técnica.

A essência da técnica moderna põe o homem a caminho do desencobrimento que sempre conduz o real, de maneira mais ou menos perceptível, à dis-ponibilidade. Pôr a caminho significa: destinar. Por isso, denominamos de destino à força de reunião encaminhadora, que põe o homem a caminho de um desencobrimento. É pelo destino que se determina a essência de toda história. (Heidegger, 2001, p. 27).

Com isso, estamos diante do que acreditamos ser a principal tese de Heidegger no que se refere a essa problemática, a saber, que “[...] a essência da técnica não é, de forma alguma, nada de técnico” (Heidegger, 2001, p. 11). Dito de outro modo, há uma diferenciação *negativa* dos produtos originados pela técnica e uma *positiva* sobre a originariedade de sua essência, distinção que é decisiva para o curso da reflexão. Esta diferenciação implica um procedimento desconstrutivo (*negativo*) do *sentido predominante* da técnica, que convencionalmente a entende como um conjunto de instrumentos caracterizados como meios para a obtenção de determinados fins.

Tal concepção é denominada instrumental ou antropológica (cf. Heidegger, 2001, p. 12), pois, tratada como algo neutro em si mesma, seria de responsabilidade do ser humano avaliar os seus resultados de acordo com a escolha previamente definida. No entanto, Heidegger desconfia dessa posição.

Como indica Borges-Duarte (2022, p. 105), “O facto antropológico não é negado, mas subsumido no ontológico”; quer dizer, o filósofo não nega que o sentido predominante seja razoável e correto (inclusive será desse sentido que a reflexão ganha o seu ponto de partida). A questão é que, embora correta e verificável, tal compreensão não é suficiente para pensar radicalmente a técnica.

Por isso, colocando o problema em outras bases, Heidegger levantará a seguinte pergunta: “Supondo, no entanto, que a técnica não seja um simples meio, como fica, então, a vontade de dominá-la?” (Heidegger, 2001, p. 12). Aqui, começa o tensionamento desconstrutivo do sentido convencional da técnica, porque, a despeito de tê-la como ponto de partida, o pensamento necessita ser conduzido ao horizonte reflexivo da essência da técnica. “Somente este nos leva a uma atitude livre com aquilo que, a partir da sua própria essência, nos concerne” (Heidegger, 2001, p. 13).

Ao problematizar o *sentido predominante* da técnica moderna, o autor retornará ao pensamento grego com o intuito de refletir sobre a raiz etimológica da palavra, para esclarecê-la enquanto paradigma histórico atual². Como é próprio do seu método de trabalho, o filósofo nos direciona ao mundo grego antigo, mas com a clara intenção de nos trazer de volta para pensar o mundo contemporâneo. Desse modo, em sentido grego, a técnica é expressa pelo termo *téchne* e se articula como uma modalidade da *epistémē*, do saber. Porém, a *téchne* precisa ser entendida como um tipo de saber não tematizado, não enunciado, sendo, portanto, um *saber prático* que orienta um procedimento, uma produção.

O grego, de onde provém o nome e a herança, identificou a *téchne* como um modo da *epistémē* - do saber. Que saber e que modo? Um saber não tematizado, não explicitado enquanto tal, que, no entanto, orienta para a ocupação ou lida com as “coisas”, i. e., com o contorno das próprias coisas. Este orientar ou abrir

² É impreciso sugerir que, pela análise histórico-ontológica, Heidegger estaria propondo uma pura repetição da história, no sentido de reler os fatos do passado por meio de uma nova diretriz teórica. Heidegger não é um historiador ou um filósofo da história. Ele não pretende explicar a história historiologicamente, nem a resume em um retrato definido. É mais justo afirmar que ele pode ser descrito como um pensador da história. Sendo assim, se uma repetição é indicada, ela “significa nada menos do que re-petir o início de nossa existência espiritual-histórica, a fim de transformá-lo num outro início. [...] Um início, porém, não se repete, voltando para ele, como algo de outros tempos e hoje já conhecido, que meramente se deva imitar. Um início se re-pete, deixando-se, que ele inicie de novo, de modo originário, com tudo o que um verdadeiro início traz consigo de estranho, obscuro e incerto” (Heidegger, 1987, p. 65).

adequadamente o acesso à lida com as coisas, segundo o próprio modo de ser das próprias coisas – isto responde à pergunta pelo modo de ser deste saber. (Fogel, 2022, p. 18).

Em *A vontade de potência como arte* (1936/37), ensaio presente nos escritos sobre *Nietzsche*, Heidegger comenta que a *téchne* “é uma designação para aquele saber que porta e conduz toda irrupção humana em meio ao ente” (Heidegger, 2014, p. 65). Irrupção denominada entre os gregos mediante a *physis*, “aquilo que irrompe e vem à tona, crescendo a partir de si mesmo e sem ser impelido a nada, o que retorna a si e passa: a vigência que irrompe e retorna a si” (Heidegger, 2014, p. 65). Assim, esse saber presente na *téchne* se mostra em concordância com a *physis*, porque descobre o seu modo de procedimento conforme acolhe o que nela está sendo exposto.

O artista não é um *technites* porque também não é um artesão, mas porque tanto a produção de obras de arte quanto a produção de utensílios são uma irrupção do homem que sabe e procede de acordo com esse saber em meio à *physis* e em função da *physis*. O “proceder” a ser pensado em termos gregos não é, contudo, um ataque: ele deixa muito mais chegar o que já estava vindo à presença. (Heidegger, 2014, p. 66).

Pautado na raiz grega do termo, Heidegger encontrará uma outra via para a interpretação da técnica, interpretação na qual o ser humano conduz um dado procedimento artesanal *de acordo* com o que é produzido na irrupção da *physis*.³ Dessa forma, o filósofo notará que, entre os gregos, o saber da técnica age vinculado àquela atividade chamada de *poiésis*: o produzir entendido como um trazer-à-frente (*Her-vor-bringen*). Nas palavras de Heidegger, “a pro-dução que conduz do encobrimento para o desencobrimento” (Heidegger, 2001, p. 16).

Nesse sentido, concordamos com Werle quando ele afirma que, em sua reflexão sobre a *poiésis*, Heidegger está “reinterpretando a doutrina das quatro causas de Aristóteles” (Werle, 2011, p. 100). Grosso modo, a interpretação

³ Os gregos antigos fizeram a experiência particular de que eram eles que estavam sendo contemplados pelo ente; eram eles que estavam sendo reunidos pelo que se abre no que irrompe-na-presença. Nesse período do pensar, “o homem grego não faz comparecer o ente perante ele, ele não o conduz em primeiro lugar e antes de tudo a si. O ente em totalidade, compreendido como *physis*, quer dizer, como o que se expande livremente e se abre a partir de si mesmo, dirige-se ao homem” (Haar, 1997, p. 195).

heideggeriana retoma o termo grego *aitia*, traduzido para o latim como causa, e mostra que as quatro causas aristotélicas, nomeadamente, o *eidos* (forma), a *hulé* (matéria), o *telos* (fim) e o *légein* (causa eficiente) são modos de ocasionar (*ver-an-lassen*) alguma coisa, e este ocasionar significa o deixar surgir e vir à presença: trazer à luz o que se apresenta. Assim, impera “um comprometimento interno e recíproco das causas, tendo em vista o ocasionamento do ente e um deixar acontecer o ente segundo a *physis*” (Werle, 2011, p. 100).

Com isso, Heidegger apresenta uma noção de causalidade ou de ocasionar em que o efeito de trazer algo à existência (sua produção), por meio da *téchne*, mostra-se na qualidade de um deixar (*lassen*) vir à presença. Tendo em vista que a *poiésis* se refere à produção, ou ainda, a um trazer à luz o que aparece da irrupção da *physis* em função de determinados procedimentos técnicos, não podemos considerar tal produção como o resultado da articulação de meios para causá-la. Ao invés disso, o que está sendo sugerido é que, neste produzir, está um deixar vir à luz aquilo que se produz, trazendo-o do “encobrimento para o desencobrimento” (Heidegger, 2001, p. 16). Como resultado, ao descrever a *téchne* grega, o autor mostrará que ela se refere a um processo de desvelamento que tem a *poiésis* como sua dinâmica interna, trazendo o que se vela para a situação de desvelado.

Para entendermos a radicalidade da questão heideggeriana sobre a essência da técnica, precisaremos mobilizar sua leitura sobre a verdade no sentido de desvelamento no velamento. Desse modo, queremos expor que a configuração da *téchne* grega se manifesta articulada ao âmbito prévio da essência da verdade, entendida como *alétheia*. Consideramos que essa leitura possibilitará o subsequente debate entre o poder exercido pela técnica moderna e o pensamento da serenidade.

2 A modulação histórica da técnica moderna como composição (*Gestell*)

Neste momento, abordamos um conceito de Heidegger que, aparentemente, poderia parecer estranho ao todo da análise: o conceito de verdade. O que a discussão sobre a verdade teria a contribuir para o

questionamento acerca da essência da técnica? Segundo a resposta de Heidegger (2001, p. 16), tudo. Isso porque, se por um lado, ao falarmos de *téchne*, estamos no âmbito do movimento da *poiésis*, do desvelamento, por outro lado, estamos, de maneira retroativa, mobilizando o que os gregos chamaram de *alétheia*: “fazendo aparecer o ser como ente, a *téchne* põe a verdade (*alétheia*) em obra” (Nunes, 2012, p. 241). A noção de desvelamento (*Unverborgenheit*) não traduz apenas as potencialidades produtivas (*poiésis*) da *téchne* ou da *physis*, mas também é o que nomeia o modo a partir do qual a realidade pode ser aberta e se realizar, isto é, o seu desvelamento, o seu não-velamento, a *alétheia*.

Antes da concepção da verdade como adequação da representação do sujeito em relação à coisa representada (concepção que Heidegger não recusa, mas afirma como derivada⁴ — um dos temas centrais e mais controversos da filosofia heideggeriana, sobre o qual não podemos nos deter agora), a verdade diz respeito ao desvelamento e ao estado de desvelado dos entes que, vindos à presença, podem então ser manejados pelo fazer produtivo e técnico.

Na essência da verdade, vigora esta dinâmica ontologicamente constitutiva do ser, na qual se abre no ser humano o lugar de encontro com os entes que circundam o mundo (*Welt*). O aspecto que consideramos decisivo neste ponto é o seguinte: a *alétheia*, o desvelamento no velamento ou a verdade em sentido originário, mostra-se como o fundamento da *poiésis*, isto é, do desvelar que traz o ente à clareza por intermédio da *téchne*, compreendida na condição do que conduz e preside este desvelamento.

Há, portanto, uma relação entre a concepção da verdade como desvelamento e o entendimento da técnica como um saber trazer o ente à presença e, portanto, como modo determinado de desocultar o ente. É por meio dessas concepções que Heidegger franqueia o acesso a uma nova consideração da essência da técnica em sua verdade. Se a *téchne* é o saber que preside a uma modalidade da *poiésis*, então ela também está fundada na

⁴ Já em *Ser e Tempo* (1927), Heidegger condiciona o fundamento do conceito corrente de verdade à constituição originária do ser-aí. Segundo o autor, a verdade como correção da coisa no enunciado, antes de ser elaborada pelo horizonte da razão judicativa, está sustentada pela possibilidade de ser da própria existência: o estar projetado junto aos entes, o seu ser-no-mundo. O enunciado, esta modalidade derivada da verdade, teria o seu fundamento na dinâmica pré-predicativa do mundo, responsável por todos os possíveis comportamentos do existir: “o enunciado não paira no ar, desligado e solto, a ponto de poder por si mesmo abrir pela primeira vez o ente como tal; mas já se detém no ser-no-mundo” (Heidegger, 2015c, p. 218).

alétheia, na verdade originária entendida como desvelamento, de modo que a técnica deve ser entendida como um modo de desocultar o ente e trazer à presença aquilo que não se produz por si mesmo. (Duarte, 2010, p. 60).

Sendo assim, é partindo da articulação entre a *alétheia*, a *poiésis* e a *téchne* que Heidegger analisa a essência da técnica: *poiésis* e *téchne* estão em um co-pertencimento, por ambas estarem fundadas na *alétheia*. Na verdade, o fazer técnico participaria do desvelamento do ente que não se produz naturalmente pela *physis*; ou melhor, a *téchne* seria um tipo de saber que acolhe, de maneira não agressiva ou impositiva, o que se expõe com a *physis*. Contudo, poderíamos, neste momento, nos fazer outra pergunta: de que maneira a *téchne* grega se refere à técnica moderna e aos seus modos de proceder?

Um possível caminho de resposta nos direciona à afirmação de Heidegger de que a técnica moderna também é um desvelamento, porém distinto daquele expresso pela produção da *poiésis*: “O desencobrimento, que rege a técnica moderna, é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada” (Heidegger, 2001, p. 18). Tal como a concepção grega, a técnica moderna opera a partir de um desvelamento do ente, mas, diferente da *téchne* que recebe o que se expõe, o determinante não é uma atitude solícita, e sim impositiva, definida por um bloqueio e uma quebra da irrupção advinda com a *physis*, além de uma agressão (*Angriff*) à natureza.

Na essência da técnica moderna atua uma modalidade de desvelamento que não pode produzir sem antes agredir. Ela é uma exploração (*Herausforderung*) que arranca da natureza as condições para a sua perpetuação, com o intuito de convertê-la em um estoque de reserva: a “posição que dispõe da natureza [...] no sentido de uma exploração” (Heidegger, 2001, p. 19). Como mostra Duarte (2010, p. 66), a técnica moderna não se limita a conduzir os entes trazidos à presença; antes, ela os desvela previamente transformados em instrumentos ou recursos energéticos, com o objetivo de serem continuamente utilizados, estocados, distribuídos e reprocessados em um ciclo aparentemente sem fim. “Por toda parte, assegura-se o controle e a segurança. Pois controle e

segurança constituem até as marcas fundamentais do desencobrimento explorador” (Heidegger, 2001, p. 20).

Nisso, caracteriza-se a devastação do mundo, já que, em última instância, a totalidade dos entes não carrega outro significado senão o que os define como disponíveis para a escalada planetária da dominação tecnológica.

Que desencobrimento se apropria do que surge e aparece no pôr da exploração? Em toda parte, se dis-põe a estar a posto e assim estar a fim de tornar-se e vir a ser dis-ponível para ulterior disposição. O dis-ponível tem seu próprio esteio. Nós o chamamos de dis-ponibilidade (*Bestand*). Esta palavra significa aqui mais e também algo mais essencial do que mera "provisão". A palavra "dis-ponibilidade" se faz agora o nome de uma categoria. Designa nada mais nada menos do que o modo em que vige e vigora tudo que o desencobrimento explorador atingiu. No sentido da dis-ponibilidade, o que é já não está para nós em frente e defronte, como um objeto. (Heidegger, 2001, p. 20).

Desse modo, a técnica moderna é explicitada como o âmbito no interior do qual a totalidade dos entes é posta em um arranjo definido pela disponibilidade (*Bestand*). É o caso, por exemplo, da hidrelétrica que extrai suas energias do curso das águas do rio, a fim de estocá-la e reprocessá-la. Nesse exemplo, proposto pelo autor (cf. Heidegger, 2001, p. 20), não se trata apenas do processo de captação de energia, mas da transformação exclusiva do rio em algo meramente disponível para o fornecimento energético. Não é a hidrelétrica que é posta sobre o rio, é o rio que está instalado nesse aparato técnico: o que realmente importa não é o rio, e sim a energia dele extraída.

Ao considerar esse exemplo, o filósofo parece justamente acentuar que, neste tempo da história do mundo, os entes são destituídos de qualquer outro significado que não seja o da disponibilidade para o arranjo tecnológico. Importa entender que essa tese não tem por objetivo demonizar a técnica, mas questionar seu fundamento, seu traço essencial. Dessa maneira, pode ressoar ainda mais forte a afirmação de que “[...] a essência da técnica não é, de forma alguma, nada de técnico” (Heidegger, 2001, p. 11). Se a técnica moderna lida com os entes de maneira a posicioná-los como instrumentos disponíveis, é porque, em seu modo de proceder, está aquilo que Heidegger chamou de composição (*Gestell*): “Composição (*Gestell*) denomina, portanto, o tipo de desencobrimento que rege a

técnica moderna, mas que, em si mesmo, não é nada de técnico” (Heidegger, 2002, p. 24).

À composição corresponde uma configuração histórica determinada pela força de reunião (*Versammlung*), que desafia o ser humano “a des-cobrir o real no modo da dis-posição, como dis-ponibilidade” (Heidegger, 2001, p. 24). O crítico é o perigo que aí reside para este momento epocal: o perigo de o ser humano acreditar que está no seu poder a possibilidade de controlar a força da técnica. Na verdade, é ela, enquanto realização histórica do mundo, quem o controla e o ameaça em suas possibilidades de ser: “A composição é o perigo extremo porque justamente ela ameaça trancar o homem na dis-posição, como pretensamente o único modo de descobrimento. E, assim trancado, tenta levá-lo” (Heidegger, 2001, p. 34).

O poder da técnica moderna efetua o seu domínio ao obstruir, na essência do ser-aí, a sua dinâmica constitutiva de poder-ser (*Seinkönnen*). Nos termos de Heidegger: “O perigo consiste na ameaça que diz respeito à essência do homem na sua relação com o próprio ser e não em perigos casuais. Este perigo é o perigo” (Heidegger, 1998, p. 340). Escondendo o seu próprio traço fundamental de ser apenas um modo possível de desvelamento, a dominação da técnica moderna faz com que o pensar se esqueça de que, na origem dela, está uma modulação histórica do acontecimento do mundo (cf. Werle, 2011, p. 107). Ela impede que o ser humano, de acordo com a sua própria essência, descubra outras formas possíveis de desvelamento. Portanto, a segurança que condiciona a composição técnica afasta o ser-aí da experiência com outras modalidades de si, bem como de outros modos de se vincular com os entes em geral.

3 Entre a desertificação da técnica moderna e desobstrução criativa da serenidade

Em seu escrito *Carta sobre o humanismo* (1946), Heidegger alerta para as possíveis tentativas de reconfiguração do mundo técnico a partir de novas vinculações, baseadas em posições éticas inovadoras. Segundo o autor, seria necessário ter cuidado com esse tipo de reflexão, visto o risco de se permanecer

determinado pela busca de uma ordenação do mundo que, em última instância, continuaria sustentada pelo horizonte de sentido que se pretende combater.

É preciso dedicar todo cuidado à vinculação por meio da ética, visto que o homem da técnica, exposto às instituições de massa, só poderá ser levado a uma estabilidade confiável por meio de uma reunião e ordenação da totalidade de seus planos e ações que seja correspondente à técnica. (Heidegger, 2008, p. 366).

Nesse contexto, inserimos a filosofia de Heidegger sobre a serenidade (*Gelassenheit*) que, ao nosso ver, não ocupa um papel ético no pensamento do autor. Consideramos que, a partir dela, o filósofo poderá apresentar a sua distinção entre o pensamento que medita (*ein besinnliches Denken*) e o pensamento calculador (*das rechnende Denken*), no qual o horizonte histórico-ontológico do mundo é questionado. O pensar do cálculo, dominante na época da técnica, define-se pela *fuga e a ausência do pensamento*, por deixar improdutivo a capacidade de pensar (Heidegger, 2000, p. 12). Na medida em que “corre de oportunidade em oportunidade. O pensamento que calcula nunca para” (Heidegger, 2000, p. 13), evidenciando a incapacidade de refletir criticamente sobre os contornos históricos orientadores do mundo.

Dessa maneira, sob o eco do pensamento calculador, o ser humano julga conduzir os aparelhos tecnológicos em prol do progresso. No entanto, esse controle mantém-se na superficialidade do poder, uma vez que a essência da técnica é quem o solicita e, ao obstruir outras possibilidades de abertura de mundo, desertifica a sua essência, impedindo-o de legitimar esses outros caminhos. “Os poderes que, sob a forma de quaisquer equipamentos e construções técnicas, solicitam, prendem, arrastam e afligem o Homem, em toda a parte e a toda hora, já há muito tempo que superam a vontade e a capacidade de decisão do Homem, porque não são feitos por ele” (Heidegger, 2000, p. 20). Para esse problema, o desafio não diz respeito à fuga do deserto técnico, mas à decisão de pensar o sentido desse deserto.

No discurso sobre a *Serenidade*, o filósofo reforça a impossibilidade de controle sobre a técnica, já que, enquanto envio histórico, “reina em todos os processos técnicos um sentido que reclama o fazer e o deixar estar (*Tun und Lassen*) do ser humano, um sentido que o ser humano não inventou e produziu

primeiro” (Heidegger, 2000, p. 25). Não encontraremos nesse texto nenhum argumento que nos arme para o combate contra a técnica moderna, pois toda reação ainda se mantém condicionada à ação contra a qual ela se volta, continuando amarrada à sua oposição.

Desse modo, o filósofo acredita que, com a crescente tecnificação do mundo, abriu-se um caminho que deve ser seguido, pois estamos tratando do lastro histórico-ontológico sobre o qual o ser humano está fundado: “Como figura da verdade, a técnica está fundada na história da metafísica. Essa mesma é uma fase marcante da história do ser” (Heidegger, 2008, p. 354). Consequentemente, intensifica-se o entendimento de que o ser-aí humano não tem o poder de subjugar os acontecimentos essenciais que definem o desvelamento histórico do mundo, e, embora possua um papel imprescindível, é aquele que se encontra atingido pelo envio do ser.

Contudo, poderíamos nos perguntar: qual o interesse de Heidegger com o seu discurso sobre a serenidade? E, ainda, como esse conceito se articula em relação à técnica moderna? De imediato, podemos afirmar que, com a serenidade, não está sendo sugerido aquele tipo de postura indiferente ou resignada, e muito menos algum “eflúvio” sentimental. Para apreender o seu sentido, é importante ter em vista que o conceito não pretende alienar o ser humano do mundo que é o dele. Pelo contrário, a serenidade é o assentamento nesse lugar histórico, o “espaço” da palavra que diz sim ao mesmo tempo que diz não⁵. Em outras palavras, com ela se designa uma outra relação com os fatores históricos que cunham o tempo.

A isso, Heidegger (2000, p. 24) chamará de “serenidade para com as coisas (*die Gelassenheit zu den Dingen*)”, porque, como um modo de pensar atento à proveniência da história, retira do perigo a sua salvação,⁶ experimenta a vida do deserto e nota que, na essência da técnica, há uma grande ambiguidade. “Uma ambiguidade que remete para o mistério de todo o desencobrimento, isto é, da

⁵ “Podemos dizer sim à utilização inevitável dos objetos técnicos e podemos ao mesmo tempo dizer não, impedindo que nos absorvam e, desse modo, verguem, confundam e, por fim, esgotem a nossa natureza” (Heidegger, 2000, p. 24).

⁶ “Por isso é que temos de pensar agora a medida em que, no perigo extremo, isto é, na regência da com-posição, a força salvadora se enraíza até, o mais profundamente possível, é lá que ela medra e prospera” (Heidegger, 2001, p. 31).

verdade” (Heidegger, 2001, p. 35). O pensamento da serenidade declara que, se a técnica moderna guarda um perigo, reconhecê-lo ao pensá-la em sua essência poderia abrir uma fenda, uma brecha para novas possibilidades de habitar o mundo. Essa fenda aparece como uma rachadura no controle exercido pela própria técnica, mostrando que o seu surgimento é também sustentado pela dinâmica criativa do desvelamento no velamento: a essência da verdade.

Em razão disso, a serenidade conjuga a reflexão sobre a essência da verdade, uma vez que direciona o pensamento para a tensão entre o *desvelamento e o velamento do ser*: o movimento ambivalente que, ao abrir a totalidade do ente, se fecha no retraimento do velado. O ser-aí mostra-se como o *entremeio*⁷ dessa tensão desdobrada historicamente em configurações específicas de mundo, nas quais a técnica moderna, consumada no pensamento do cálculo, encontra a sua possibilidade de ser. O poder do cálculo assume a missão de preencher o vazio deixado pelo velamento do ser; porém, como o que ocorre é o domínio tecnocrático da história, o ser humano se esquece da nascividade fundamental que perfaz os caminhos historiais.

Embora a dinâmica de historicização do mundo esteja alienada de seu sentido devido ao domínio da técnica moderna, Heidegger mostrará que na própria essência do ser humano (ser-aí) permanece inscrita a responsabilidade de guardar e proteger a ambivalente manifestação do ser (*o desvelamento no velamento*). Assim, mesmo que absorvido pelo “solo” tecnocrático, é preciso que ele esteja criativamente à altura dessa experiência, tomando consciência de que o poder deste tempo é, na verdade, um *não-poder*, pois, rigorosamente falando, esse próprio poder se revela essencialmente apropriado por uma dinâmica mais basal: o desvelamento do ser.

Todo destino de um envio acontece, em sua propriedade, a partir de um conceber e como um conceber. Pois é a concessão que acarreta para o homem ter parte no desencobrimento, parte esta de que carece a aproximação do desencobrimento. Por ser assim encarecido, o homem se acha apropriado pela apropriação da

⁷ Em seu pensamento tardio, Heidegger compreende que a tarefa do ser humano consiste em ser o ser-aí do ser, o entremeio, o “local” onde o desvelamento do ser é abrigado e onde ambos são remetidos ao que os precede, ao mesmo tempo em que se oferecem um ao outro, ou seja, remetidos ao acontecimento histórico da apropriação (*Ereignis*): “por isso, o ser-aí é o entre que se encontra entre o ser e o ente” (Heidegger, 2015b, p. 342).

verdade. A propiciação, que envia para o desencobrimento de uma maneira ou de outra, é o que salva, enquanto tal. Pois é o que salva que leva o homem a perceber e a entrar na mais alta dignidade de sua essência. Uma dignidade, que está em proteger e guardar, nesta terra, o des-encobrimento e, com ele, já cada vez, o encobrimento. (Heidegger, 2001, p. 34).

Assim sendo, próprio à serenidade é um tipo de experiência na qual ocorre o encontro do ser humano com o seu destino histórico: “porque o caminho para o que está próximo é, para nós seres humanos, sempre o mais longo e, por isso, o mais difícil” (Heidegger, 2000, p. 23). Assentado sobre esse lugar, o pensamento se ocupa daquilo que, à primeira vista, pareceria inconciliável, isto é, destaca que, na desertificação técnica, permanece exposta a essência do ser-aí, e que o desafio se exprime justamente na tarefa de ele efetivamente habitar (*wohnen*) no tempo histórico que lhe pertence. A discussão sobre a essência da técnica se conjuga com elementos que lhe conferem um sentido não técnico, pois, implicitamente, nela está a possibilidade de discutir o impulso prévio que, criativamente, constitui a totalidade histórica do mundo.

Serenidade, então, fala da assunção do finito, da finitude, e do assentamento neste modo de ser que, assim, assumido e nele assim assentado, tal modo de ser para a ser o registro, ou seja, a medida ou o critério de toda ação, de todo fazer e cumprir. Sempre no possível e desde o possível. Esta serenidade, portanto, é um estado de alta tensão (e não letargia ou pasmaceira, empachamento, diria Machado de Assis), uma vez que guarda e resguarda toda necessidade e todo o destino de ação, de luta, que é o fato de, em sendo assumidamente sob a forma do finito, viver e ser sob a égide da indigência e, então, ser sob o modo, humano, demasiado humano, de ser-precisar-fazer. Isto é seu destino, sua necessidade histórica, quer dizer, de gênese, de auto-gênese. (Fogel, 2022, p. 113).

Apesar de o horizonte da técnica moderna instaurar uma certa decadência no arranjo estruturante do mundo, dado que sua vigência “ameaça o desencobrimento e o ameaça com a possibilidade de todo des-encobrir desaparecer na dis-posição” (Heidegger, 2002, p. 36); ainda assim, como mostra Fogel, sua decadência (da técnica) permanece como uma variação da cadência do ser (cf. Fogel, 2022, p. 131). Ela, enquanto o “espaço” do possível, é a formulação

atual da história. Assentar-se sobre tal momento diz o mesmo que manter-se entre a tensão da desertificação e o sentido criativo inaugurado pela serenidade.

Por certo, pode-se dizer que, no conceito de serenidade, Heidegger encontra uma maneira de rearticular a essência da técnica moderna, tendo em vista que, por debaixo do seu poder, está o movimento de deixar-ser (*Seinlassen*), como o desvelamento criativo do ser. Dito de outra forma: na estrutura do pensamento calculador há, por assim dizer, uma abertura prévia para o que o torna possível: “trata-se da pertença indestrutível ao que se lhe concede e outorga” (Heidegger, 2001, p. 34). Portanto, colocar a questão sobre a essência da técnica no âmbito da serenidade significa liberar o campo onde o ser humano pode redescobrir a ligação que vigora entre si, a essência da técnica e a palavra da serenidade.

4 O pensar da lembrança: a palavra poética da serenidade

Com a reflexão sobre a serenidade, Heidegger articula a possibilidade de uma desobstrução do âmbito onde a essência da técnica se revela, sendo compreendida conforme sua proveniência poética ou, ainda, pela força criativa que implicitamente atua em sua configuração histórica do mundo. A serenidade remete, assim, ao pensamento da lembrança (*Andenken*). Esta se caracteriza como uma modalidade do pensar que precisa ser aprendido à medida que se reflete sobre o movimento de constituição que configura a totalidade do ente.

Na conferência *O que quer dizer pensar?* (1952), Heidegger escreve sobre essa postura reflexiva, sugerindo que rememorar – fazer memória – significa o mesmo que captar, na facticidade do existir, o vigor que nela atua e remete à dinâmica de criação do mundo, responsável tanto pelos delineamentos essenciais formados no passado quanto pelo modo de ser no qual o tempo presente se encontra fixado. Nas palavras de Heidegger (2001, p. 118), “memória é a concentração do pensar da lembrança daquilo que, antes de tudo, cabe pensar. Essa concentração guarda junto de si e abriga em si o que permanece e se anuncia como o a-se-pensar em tudo o que anuncia como o vigente e o vigor de ter sido”. Desse modo, pode-se ver que a lembrança ocasionada pela serenidade não evoca a capacidade psicológica do sujeito humano de reter e revisitar o passado alojado

em sua consciência. Antes disso, *a concentração do pensar da lembrança* faz ver aquilo que, no presente, permanece como vestígios essenciais do passado, vestígios nos quais a figura histórica concretizada pela técnica moderna encontra o seu lugar de origem.

Nesse sentido, é importante notar, mais uma vez, que a serenidade e a essência da técnica moderna não estão em oposição, embora o pensamento calculador, engendrado pela técnica, impeça a essência humana de se realizar de modo efetivo. Diferentemente da oposição, a tensão que existe entre ambas as dimensões de mundo revela o entremeio comum, a comum proveniência, recordada pelo pensar da lembrança, com sua fonte na poesia, isto é, na força criativa do desvelamento do ser. Dado que a técnica moderna se mostra como uma modalidade do acontecimento histórico do ser e que, em sua essência, está o dinamismo poético do real, o pensar que medita e se recorda dessa poética do possível e modeladora da história, faz com que a palavra da serenidade seja essencialmente regida pela poesia: “Toda criação poética surge quando se cultiva o pensar da lembrança” (Heidegger, 2001, p. 118).

Assim, a serenidade liberta o ser humano do fechamento tecnocrático, abrindo-o para o encontro com a ambivalência criativa do desvelamento no velamento do ser, a dinâmica ontológica pressentida por meio de uma palavra capaz de corresponder ao processo de formação do mundo, uma palavra essencialmente poética. Heidegger, então, denomina o ser humano como um ente essencialmente sinalizador, uma vez que, para realizar a si mesmo, ele necessita corresponder, entrar em harmonia, com esse acontecimento que perfaz a totalidade do ente: “Seu modo próprio de ser constitui-se nisso, a saber, em ser um tal sinalizador” (Heidegger, 2001, p. 117). Ser sinal é dar sinal a partir de si mesmo de um outro, é sinalizar a manifestação do ser no ente; portanto, é também constituir-se como uma resposta ao ser que interpela a existência humana.

Se, para pensar sobre o *desvelamento no velamento* do ser, o ser humano, situado em seu tempo histórico, deve corresponder (responder) a essa mesma manifestação, significa que esse vínculo ocorre mediante a singularidade de uma conversa, que aproxima a totalidade do ente do seu ponto de unidade, da essência que, eclodindo, manifesta o mundo. É o que o autor afirmará em *Hölderlin e a*

essência da poesia (1936): “nós somos uma conversa [...]. A unidade dessa conversa consiste em que o Um e Mesmo se anuncia na palavra essencial em redor da qual nos unimos e com base na qual estamos unidos e somos nós mesmos em sentido próprio” (Heidegger, 2013, p. 49). Compreender o ser humano como uma conversa evidencia o papel que a linguagem detém para este momento do pensar heideggeriano, que, articulada à serenidade, pretende corresponder à essência do ser diante de um tempo governado pela técnica moderna.

Dessa forma, a compreensão do ser humano como um animal racional ou como um ser vivo dotado de linguagem tende a interpretar a linguagem como a capacidade de articular palavras na fala e no discurso, criando, assim, significados, compreensões e incompreensões. Nesse contexto, ela é entendida como comunicação e expressão (um instrumento) por meio dos quais se transmitem ideias, impressões, sentimentos etc. Também é vista como o meio sistemático pelo qual o ser humano se comunica através de signos convencionais, sonoros, gráficos e gestuais. Com isso, a linguagem é uma propriedade humana: algo que o ser humano possui, sendo ele o agente (e/ou causa) de todo ato comunicativo.

Na qualidade de propriedade ou faculdade, a linguagem é algo de que o sujeito está em posse. Usando-a como um instrumento (postura típica da era da técnica moderna), o ser humano toma a linguagem com a compreensão prévia de que sua fala sempre se refere às coisas, sobre as quais ele lança uma perspectiva, define seus procedimentos e realiza seus métodos. Esse comportamento, sempre distanciado e imparcial, visa garantir à fala sua independência e objetividade. Sob esse âmbito, o ser humano se caracteriza como um sujeito de linguagem voltado à predicação de objetos que, a cada vez, estão disponíveis ao manejo da racionalidade.

No entanto, como Heidegger mostra em *Para que poetas?* (1946), tal vínculo com a linguagem “não coincide com aquilo que se pretende alcançar, mantendo-se, antes, como caminho e como meio” (Heidegger, 1998, p. 362). Em outros termos, a instrumentalização da linguagem como meio de expressão objetiva indica seu próprio distanciamento das coisas e, de modo ainda mais originário, o distanciamento de seu âmbito essencial. “O distanciamento das

coisas não é, porém, um dado, não é o primeiro. Primeiro, se está sempre no meio das coisas. [...] Em outras palavras: é preciso haver primeiro realidade para que se possa construir objetividade” (Schuback, 1996, p. 30).

Desse modo, a linguagem é experimentada a partir de um afastamento objetivo de toda circunstanciação do mundo. É uma linguagem “desmundanizada”, porque, técnica, funcional e objetiva, visa o processamento informacional, informático, cibernético, com o objetivo de estabelecer o discurso tecnocrático e sua dominação objetiva do mundo. Contudo, não corresponde ao modo de ser da realidade, uma vez que ignora o fato de que a fala essencial da linguagem nunca se encontra afastada das coisas. A linguagem reduzida à técnica pode ser útil para objetivar o ente e o mundo, mas não tem condições de responder à vitalidade essencial que perfaz a realização da realidade.

Não há, portanto, apenas um fala sobre as coisas, há também um *falar a partir da coisa*. Falar a partir de é, por sua vez, um falar que precisa primeiro acolher, que precisa escutar, nas coisas, o fato da existência. O fato da existência não se deixa saber “teoricamente”, ou seja, segundo a exigência científica de objetividade. Não se deixa saber objetivamente até porque nunca se deixa separar do modo de saber. É o que sempre está compreendido, co-aprendido. Não é, porém, o que ainda não se determinou ou ainda não determinável, o que ainda precisa de tempo para encontrar as palavras. (Schuback, 1996, p. 31).

Falar a partir das coisas significa que, embora o ser humano, esse ser de palavras, conheça a totalidade do ente a partir da linguagem e como linguagem, para que essa linguagem mesma se dê, é necessário que, antes, exista a escuta, o acolhimento, no qual se recebe o acontecimento da linguagem, isto é, o abrir-se do abismo criativo para as possibilidades de ser, que permite a eclosão de um mundo a cada vez. Esse é o mesmo entendimento que parece ressoar na afirmação heideggeriana de que “*a linguagem fala*” (Heidegger, 2015a, p. 9), ou seja, a própria linguagem diz — não alguma coisa ou por meio de alguém. A linguagem acontece e, nela mesma, revela a linguagem do acontecer, a casa do ser, a verbalização histórica de um mundo.

A linguagem é o recinto (*templum*), a saber, a casa do ser. A essência da linguagem não se esgota na significação nem é ela

apenas algo de gênero do signo ou do número. Sendo a linguagem a casa do ser, chegamos ao ente passando constantemente por essa casa. Quando vamos ao poço, quando passeamos na floresta, passamos já pela palavra “poço”, pela palavra “floresta”, mesmo quando não pronunciamos estas palavras nem pensamos na linguagem. Pensando a partir do tempo do ser, poderemos supor aquilo que arriscam os que por vezes arriscam mais do que o ser do ente. Eles arriscam o recinto do ser. Arriscam a linguagem (Heidegger, 1998, p. 356).

No ser humano, a linguagem do acontecimento do ser, a partir de uma língua, repercute no discurso. O discurso não é apenas a expressão de um ato do pensar, que em si, é fundamentalmente linguístico, quer dizer, um ato de pensamento se expressando em palavras. De maneira essencial, no discurso se mostra o caminho de um *concurso*: “o modo como o homem concorre, ou seja, corre com, segue e persegue os cursos das realizações humanas e não humanas, no vir à fala do real e no dar-se e subtrair-se do mistério da realidade” (Fernandes, 153, p. 2021). Em todo e qualquer fazer ou não fazer cotidiano, o ser humano está como que sempre sustentado pelo ritmo do discurso. A sua palavra é sempre palavra de existência, referenciada a um mundo e, desse modo, trazendo esse mesmo mundo à tona, sendo reflexo de uma dada experiência histórica.

Diversos são os modos pelos quais a linguagem do ser é experimentada no discurso. São várias as percussões e as repercussões que a palavra humana assume, possibilidades sempre inauguradas pela manifestação prévia da linguagem do ser. No entanto, quando o discurso não se reduz ao mero falatório das conversas vazias de sentido, ou quando a fala humana descobre, na mera funcionalidade das conversas regidas pelo ritmo das máquinas, que seu discurso está sempre situado em um mundo, é nesse lugar — quando a fala se dá a partir da escuta e do silêncio — que se permite que o fenômeno originário, que constitui este momento da história, se faça aparecer.

O cotidiano, o sempre o mesmo das rotinas já vividas, pode ser experimentado de acordo com a decadência, como o ordinário calculado sob o controle da técnica. Mas, se assumido a partir da cadência do ser, esse mesmo cotidiano, esta mesma rotina, o ordinário, é compreendido por meio da sonância do extraordinário. Nele se revela que a linguagem é essencialmente poética. Poética porque atravessa toda a ordinariedade como o toque de fundo que perfaz

e abre as possibilidades de mundo. “Tal pensamento nos coloca também de início num diálogo com a poética do poeta, cujo dizer, tal como nenhum outro, busca seu eco no pensamento” (Heidegger, 2001, p. 119). A poética da linguagem do ser ecoa de modo mais radical no cantar do poeta e no pensar do pensador.⁸

Na poesia do poeta se dá a “fundação por meio da palavra e na palavra” (Heidegger, 2013, p. 51), a fundação daquilo que precisa ser experimentado pelo pensador. Assim sendo, em sua poesia, o poeta faz aparecer aquilo que o pensador busca entender: “o que sustenta e domina o ente em sua totalidade”; pois, por meio da palavra essencial, o poeta nomeia “a fundação do ser pela palavra” (Heidegger, 2013, p. 51). O mais importante trabalho do poeta não está no ornamento das palavras, na beleza contida na métrica dos versos, o decisivo é que ele poetiza sobre a própria linguagem, deixando ver que essencial ela se mostra como o *logos* do real: “o que recolhe todo presente em sua presença e nela o deixa disponível” (Heidegger, 2001, p. 200).

O poeta é aquele que escuta o mistério da linguagem e, por escutar, põe-se a serviço de uma palavra inaugural, que nasce da doação do mistério da linguagem e cresce, consumando-se como repercussão dessa mesma doação: “Tal doação livre é fundação” (Heidegger, 2013, p. 52). Para que o poeta possa trazer à palavra o ser em sua verdade (desvelamento), é preciso escutar o ser em seu dizer. Por isso, o poeta convida o pensador a deixar soar, ressoar e vir à fala, o mostrar da linguagem do ser se expondo no ente. Ser e ente aparecem, porém, na co-pertinência ao ser-aí, no vínculo que se abre para o ser humano, que só aprende a viver na proximidade de sua essência, reconhecendo o limite de sua linguagem: “O homem só pode ser humanamente. E ser humanamente é ser na linguagem-limite, ou seja, dizer por não poder dizer tudo” (Schuback, 1996, p. 34).

⁸ Seguindo a indicação de Heidegger, o dito do pensador e o dito do poeta jamais se encontram completamente identificados. Pelo contrário, é em razão do que os difere que eles têm a possibilidade de nomear o mesmo. Esse “mesmo” refere-se ao mútuo pertencer à região integradora da essência do ser. Nesse sentido, o poeta e o pensador estão fundados sobre o mesmo solo e, enquanto o poeta revela, pela sua palavra, a palavra do ser – palavra com a qual os homens se sentem em casa e criam habitação –, o pensador permanece à espera da própria realidade que se dá e se retrai. A experiência do pensar indica a necessidade de um caráter poético para o pensamento, pois nele o pensamento se torna “a topologia do ser [...] o lugar de sua essência” (Heidegger, 1968, p. 47). Ver também: Heidegger, 2001, p. 119.

Medindo-se com a grandeza do grande, quer dizer, diante do ser que se apresenta como doação, o ser humano precisa entender que a sua palavra não está primordialmente determinada pela cadência da técnica moderna, mas sim pela adesão. “Adesão significa não conhecimento, mas reconhecimento do limite do homem” (Schuback, 1996, p. 35). Nesse reconhecimento, o que se aprende é a corresponder à essência de si mesmo: “Este é poético no seu fundamento” (Heidegger, 2013, p. 53). Pode-se entender que, ao aderir, o ser humano se torna uma *escuta-abertura*, na qual redimensiona todas as coisas na conformidade com o imenso, com o mundo. Em última instância, a sua palavra não é conduzida para o lugar onde os entes são organizados e arranjados de acordo com a disponibilidade técnica, pois ela evidencia o movimento de doação: o dizer que clareia o âmbito de manifestação do ser e escuta a sua gratuidade.

Para concluir, gostaríamos de frisar que se, durante esta reflexão não falamos explicitamente de *esquecimento do ser* e *abandono do ser* (temas norteadores da filosofia de Heidegger), é por entendermos que esse *esquecimento*, intensificado em um *abandono*, tenta dar nomen à trajetória do mundo se fazendo mundo, da história se fazendo história. Compreender a essência da técnica é refletir sobre as irrupções do ser, seu desvelamento clareando os envios epocais e o seu velamento se retirando no retraimento. Logo, atravessando a técnica reside uma essencialização perfazendo o destino humano, e na serenidade está o âmbito para a recordação da proveniência criativa que sustenta e rege a essência da técnica moderna.

Considerações finais

O objetivo principal deste trabalho foi evidenciar a possibilidade de articulação entre os conceitos de serenidade e técnica moderna na filosofia de Martin Heidegger. Para tanto, partimos da distinção feita pelo autor entre a compreensão antropológica e instrumental da técnica (sentido predominante) e o seu caráter histórico-ontológico enquanto determinação do mundo (sentido originário). Como tentamos demonstrar, com a sua reflexão sobre o sentido histórico da técnica, Heidegger a questiona na condição de lastro ontológico condicionador dos entes em geral.

Nesse sentido, o autor promoverá uma investigação sobre as origens do termo *técnica* e sua apropriação na filosofia antiga, especificamente, o uso do termo no mundo grego. A ida de Heidegger aos gregos caracteriza-se como o procedimento metodológico que, a partir de uma elucidação do uso antigo da palavra, pretende esclarecer sua compreensão contemporânea. Grosso modo, na filosofia antiga, *técnica* expressava a conjugação do saber não tematizado da *téchne* com a irrupção da *physis*. *Téchne* foi entendida pelo autor como uma produção (*poiésis*) que, em acordo com a *physis*, presidia um dado fazer artesanal.

Diferente do que é a técnica moderna, a *téchne* grega se caracterizaria por um tipo de produção harmônica com a *physis*, pois, solícito à sua irrupção, o ser humano acolheria o ente por ela exposto. Tal postura artesanal se encontraria em consonância com a maneira de o ente vir à presença e, por isso, se determinaria pela conformidade com o modo de realização da própria realidade, com a sua verdade: a *alétheia*. Assim, a *téchne* (como saber da *poiésis*) direcionada à *physis* teria seu fundamento na *alétheia*, nessa antecipada abertura dos entes em geral, concebida como o desvelamento do ser.

O fundamental é que a *téchne* grega revelaria, por meio da relação do ser humano com os entes e consigo mesmo, uma orientação de mundo fundada em um horizonte de sentido diferente do condicionante do tempo da técnica moderna. Como tentamos demonstrar ao longo desta reflexão, Heidegger concebe que a essência da técnica moderna está na *composição*, uma maneira agressiva de lidar com os entes, de modo que os transforma em recursos disponíveis para o domínio tecnocrático da realidade. Por isso, em essência, ela é definida como o que leva o mundo à desertificação, pois, sob tal horizonte, sua dinâmica de realização (do mundo) é obstruída em prol do controle e do cálculo.

Desse modo, a serenidade ocupa o lugar da rearticulação das possibilidades criativas que compõem a totalidade da existência. Por constituir-se de maneira ontológica, ela pode revigorar o “espaço” de sentido pelo qual o mundo é formado: o desvelamento do ser. Assim, com o pensamento da serenidade, Heidegger não está sugerindo uma interpretação alheia, fugidia ou até mesmo demoníaca sobre a técnica moderna; muito pelo contrário, nela está o que reinsere o ser humano no seu tempo histórico, pois o leva a experimentar a

essência da técnica moderna como se ainda participasse do envio histórico do próprio ser.

Para tanto, o filósofo rearticulará o papel que a linguagem assume quando articulada à serenidade. No âmbito da serenidade, a linguagem é compreendida, de forma basal, como a palavra do ser que perfaz e constitui a totalidade do ente. Unindo a sua palavra aos acenos expressos pelo poeta, o pensador pode experimentar que, para além dos discursos tecnocráticos, fixados na funcionalidade das informações maquinais, o ser humano permanece remetido à doação originária do ser. Nesse contexto, a essência humana mostra-se como escuta, ou melhor, como uma conversa, na qual se acolhe e responde à proveniência ontológica do mundo.

Com a serenidade, evidencia-se que o poder almejado pela técnica moderna é uma variação histórica do possível, pois este poder está submetido ao movimento responsável pelo perfazer da história, a doação do ser. Sendo assim, o que se destaca na serenidade é que o seu pensamento ressoa uma sonância diferente da transmitida pelo poder da técnica. Na verdade, essa “sonância” diz respeito à cadência originária que orienta toda e qualquer realização do mundo, e que norteia, até mesmo, a essência da técnica. Portanto, a serenidade é a própria acolhida da história, que, em seu fundo, se revela como a verdade do ser: a paisagem que antecede todas as paisagens, o caminho que encaminha todos os caminhos, o movimento de gratuidade que se doa ao ser humano.

Referências

BORGER-DUARTE, I. Gestell como paradigma epocal do mundo. In: Braga, J. *Filosofia da tecnologia. Introdução ao pensamento dos teóricos do século XX*. Coimbra: Grácio Editor e Autores, 2022, p. 101-120.

DUARTE, M. A. Heidegger, filósofo da essência da técnica. In: Robson Ramos dos Reis. *Um filósofo e a multiplicidade de dizeres: homenagem aos 70 anos de vida e 40 de Brasil de Zeljko Loparic*. Campinas: Unicamp/CLE, 2010, v. 57, p. 53-86.

FERNANDES, M. O logos do fenômeno: a linguagem como o acontecer do curso do ser. *Revista Enunciação*, Seropédica, v. 6, n. 2, 2021, p. 138-166.

FOGEL, G. *Do coração máquina*. A técnica moderna como paixão do homem pelo homem. Rio de Janeiro: Mauad X, 2022.

HAAR, M. *Heidegger e a Essência do Homem*. Piaget: Lisboa, 1997.

HEIDEGGER, M. *Da experiência do pensar*. Tradução de Maria do Carmo Tavares de Miranda. Porto Alegre: Editora Globo, 1968.

_____. *Introdução à metafísica*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

_____. O tempo da imagem do mundo. In: HEIDEGGER. *Caminhos de Floresta*. Tradução de Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

_____. Para quê poetas? In: HEIDEGGER. *Caminhos de Floresta*. Tradução de Bernhard Sylla e Vítor Moura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

_____. *Serenidade*. Tradução de Maria Madalena Andrade. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

_____. A questão da técnica. In: HEIDEGGER, M. *Ensaaios e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 11-38.

_____. Logos (Heráclito, fragmento 50). In: HEIDEGGER. *Ensaaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 200.

_____. O que quer dizer pensar? In: HEIDEGGER, M. *Ensaaios e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 111-124.

_____. Carta sobre o humanismo. In: HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. Hölderlin e a essência da poesia. In: HEIDEGGER, M. *Explicações da poesia de Hölderlin*. Tradução de Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora UNB, 2013.

_____. Vontade de poder como arte. In: HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2014, p. 1-168.

_____. A linguagem. In: HEIDEGGER. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2015a.

_____. *Contribuições à filosofia*. (Do acontecimento apropriador). Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015b.

_____. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2015c.

NUNES, B. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SCHUBACK, M. *Por uma fenomenologia do silêncio*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

WERLE, M. Heidegger e a produção técnica e artística da Natureza. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, p. 95-108, 2011.