



## Martin Heidegger: A Técnica como possibilidade de Poíesis

**Patrícia Castello Branco**

*Heidegger surfa na onda electrónica  
tão triunfantemente como Descartes flutuou na onda mecânica*  
Marshall McLuhan<sup>1</sup>

*O homem não tem a técnica na mão.  
Ele é o brinquedo*  
Martin Heidegger<sup>2</sup>

### 1. Introdução.

Heidegger é um dos filósofos que mais pensou sobre a questão da técnica. Apesar das suas reflexões se terem desenvolvido em meados do século passado, ou seja, no culminar da tecnologia mecânica (marcado por aquele que é o grande acontecimento tecnológico da primeira metade do século XX, a II Guerra Mundial), elas são proféticas, tanto em relação aos futuros desenvolvimentos da tecnologia, como às questões que actualmente os acompanham.

É inquestionável que o pensamento de Heidegger sobre a técnica ecoa a sua inicial simpatia, e posterior desilusão, com o nacional-socialismo, mais precisamente com alguns pensadores que Jeffrey Herf identificou com pertencendo ao ‘modernismo reaccionário’, e com a ambígua relação que estes mantêm com a tecnologia moderna.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> McLuhan, Marshall, *The Gutenberg Galaxy*, University of Toronto Press, Toronto, 1962, p. 248.

<sup>2</sup> Heidegger, Martin, “*Les Séminaires du Thor*” (1966-68-69), Rédacteur Jean Beaufret, in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 457.

<sup>3</sup> Para uma análise aprofundada das complexas relações de Heidegger e da sua visão da tecnologia com os acontecimentos que lhe são mais imediatamente contemporâneos ver Herf, Jeffrey, *Reactionary Modernism, Technology, culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge University Press, 1984, nomeadamente pp. 109-130. Acerca das visões de Heidegger sobre a tecnologia e da sua atracção pelo nacional-socialismo ver ainda a influente crítica de Adorno, *The Jargon of Authenticity* (1964), London, Routledge Classics, 2003, ou ainda o livro de Steiner, George, *Heidegger*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989. Uma extensa literatura acerca da estética fascista tem sido produzida nas últimas três décadas e também pode lançar uma boa luz sobre estas questões. De entre elas salientamos o livro de Jameson, Frederick, *Fables of Aggression, Wyndham Lewis: The fascist as Modernist*, Berkeley, University of Califórnia Press, 1979.

Parece claro que Heidegger é fortemente influenciado por algumas das perspectivas de *O Trabalhador*, de Ernst Jünger, como veremos adiante, tal como pelas visões de Carl Schmitt, Hans Freyer ou Oswald Spengler. Este último, vê a técnica como ‘vontade faustiana’, e esta visão encontra-se bem explícita na sua obra de 1931 *O Homem e a Técnica*<sup>4</sup>, onde se retoma a teoria do *homo faber*, de cunho simultaneamente marxista e nietzschiano.

Com os primeiros, Heidegger partilha, sobretudo, a visão de que a tecnologia é uma força com vontade própria. É, aliás, esta recusa da visão instrumental da técnica que se revela fundamental em Heidegger. Ela encontra-se também nos antípodas de outro sector de onde vieram algumas das mais pessimistas críticas à técnica moderna: as críticas neo-marxistas da Escola de Frankfurt que apontam, como por exemplo em Marcuse, para uma visão que defende que o ‘fetiche da eficiência’ da era da máquina moderna foi substituída pelo ‘fetiche do consumo’ nas mãos de estados totalitários.<sup>5</sup>

Assim, e se muitas das perspectivas de Heidegger ganham clareza quando enquadradas no âmbito do projecto do ‘modernismo reaccionário’ e da sua complexa relação com a tecnologia (onde, grosso modo, se alterna entre uma rejeição da tecnologia e uma tentativa de conciliação entre o protesto anti-modernista e a tecnologia moderna) elas, não obstante, são muitíssimo mais abrangentes e alcançam todo o seu potencial quando percebemos que, sobretudo, vislumbram um sentido que é inexorável à civilização tecnológica Ocidental na sua totalidade, e que actualmente se revela em toda a sua extensão nesta fase tardia do capitalismo global. É nesse sentido que Heidegger é muito mais actual do que qualquer um dos seus contemporâneos. Para Heidegger o niilismo tecnológico nada tem a ver com qualquer projecto político ou social. A verdade é que muitas das aplicações da tecnologia contemporânea, como a ruptura entre as formas modernas e pós-modernas de técnica, a democratização dos artefactos e dos procedimentos tecnológicos, a uniformização ou a dissolução do objecto, nunca poderiam ser compreendidas como um mero instrumento nas mãos de um ou outro regime político, de um ou outro projecto social ou cultural. Tal perspectiva

---

<sup>4</sup> Spengler, Oswald, *O Homem e a Técnica*, Lisboa, Guimarães Editores, 1993.

<sup>5</sup> Marcuse, Herbert, “Some Implications of Modern Technology”, in *Studies in Philosophy and Social Science* IX (1941), pp. 414- 39.

revelar-se-ia manifestamente insuficiente para pensar o impacto actual das revoluções tecnológicas contemporâneas e perceber as enormes transformações que correspondem à passagem da tecnologia moderna para a tecnologia pós-moderna. Nesse sentido, e contrariamente à maior parte dos seus congéneres, Heidegger é já um pós-moderno que, como diz McLuhan, surfa triunfalmente na onda electrónica. Isto significa que o seu pensamento responde de forma triunfante à nova fase tecnológica que, já longe da lógica mecânica, se desenvolveu no sentido do advento de toda uma panóplia de inovações tecnológicas contemporâneas e das profundas revoluções que a acompanham. Nesta fase tardia do capitalismo global, Heidegger torna-se ainda particularmente pertinente quando descobre na técnica uma imparável “vontade de vontade” (e nesse sentido ecoa algumas das visões de Nietzsche e Spengler), mas avança com uma visão do niilismo moderno como a “retirada do ser” que corresponde, simultaneamente, à uniformização mas também à plasticidade total do real, em que todas as coisas descem para o mesmo nível e são colocadas em “permanente disponibilidade”. Com o niilismo moderno saímos da era do objecto, da mercadoria, da eficiência ou mesmo do ‘fetiche do consumo’ e entramos na era do *bestand*, ou seja, da transformação da realidade em fundo disponível, visível numa nova série de fenómenos: a uniformização das diversas esferas e reformulação da própria ideia de “real”, a estética do desaparecimento, a hiper-realidade, a desfragmentação da ideia de objecto e de sujeito, o domínio absolutamente hegemónico da imagem e o desfazer da sua própria identidade em movimentos constantes e cada vez mais acelerados, a implosão das esferas artísticas num todo relativamente indiferenciado em que se misturam cultura, *mass media*, tecnologia e pensamento, a prática do *pastiche*, a velocidade como dispositivo primordial da cultura. Todos estes fenómenos culturais e tecnológicos foram precocemente percebidos por Heidegger e ganham cada vez mais pertinência com a proliferação do digital, da comunicação em rede da *internet*, com a substituição dos meios de comunicação unidireccionais pelo agenciamento interactivo.

De facto, o pensamento de Heidegger sobre a técnica oferece ferramentas que permitem pensar a nova agencialidade tecnológica contemporânea, na sua relação com a natureza, com o mundo, com os objectos e mesmo com os próprios artefactos tecnológicos. Mas, mais ainda, o pensamento de Heidegger permite-nos pensar também a profunda revolução que actualmente se traduz na nova relação com o corpo ou

*sensorium* humano na era do “pós-humano” e da concomitante dissolução do sujeito: as biotecnologias, por um lado, e o multimédia, os jogos computadorizados, a *internet*, a realidade virtual, por outro, onde se alarga, reformula e constrói uma nova hierarquia sensitiva e se constrói uma nova ideia e acção sobre o corpo e sobre o homem. Por outro lado, a fenomenologia de Heidegger revela-se particularmente importante ao insistir na ideia de experiência como fonte primeira de atribuição de sentido, ideia essa que revela, por si só, as insuficiências da linguagem abstracta da máquina.

Nesta medida, os grandes desenvolvimentos contemporâneos da sociedade tecnológica encontram em Heidegger uma base sobre a qual se desenvolvem, crescem e podem ainda descobrir um novo sentido.

Heidegger não é, assim, um mero pessimista que se opõe à visão progressista da história colocando-se do lado daqueles que, como Adorno, Marcuse, Spengler, Jacob Burckhardt, Paul de Lagarde ou mesmo o último Jünger, descobrem um inexorável caminho de declínio na sociedade ocidental. É verdade que Heidegger realiza um duro diagnóstico da situação actual: encontramos-nos, nesta fase da História e da tecnologia, no ponto culminar do niilismo. No entanto, e é aí que reside a proposta radical do seu pensamento mesmo em relação aos seus contemporâneos, descobre nesse impulso tecnológico, ou seja, no deserto niilista, a chave para fora do próprio niilismo, alheia às determinações do super-homem nietzschiano como acontece por exemplo em Jünger. Heidegger antecipa de forma extremamente clarividente a sociedade tecnológica actual e prevê muito lucidamente as questões que hoje se colocam à técnica. E fá-lo de uma forma profundamente original: nem condenatória nem apologética. Heidegger recusa-se pensar a técnica nos termos e sob as condições dominantes do pensamento moderno, profundamente crente no progresso contínuo do conhecimento, e da sociedade assente nos desenvolvimentos da ciência e da tecnologia, mas recusa também a verdade das atitudes mais pessimistas e conservadoras em relação a esses mesmos progressos e reconheceria a insuficiência do seu próprio diagnóstico se ele apenas descobrisse na sociedade tecnológica uma faceta do niilismo contemporâneo.<sup>6</sup> Para Heidegger a

---

<sup>6</sup> Acerca da visão pesimista de Heidegger e da sua perspectiva sobre o nihilismo ver, para além do livro de Jeffrey Herf citado acima, o excelente artigo de Michael E. Zimmerman intitulado “The Ontological Decline of the West”, in Polt, Richard e Gregory, Fried (Ed.) A

tecnologia é simultaneamente um fim e um começo, isto é, corresponde a um ponto culminar que, porque leva determinadas características a um ponto limite, opera uma verdadeira transfiguração das suas determinações.

O conceito de *Ge-stell* como essência da técnica moderna é fundamental para este ambicioso projecto onde se faz um gravíssimo diagnóstico do presente e, ao mesmo tempo, se aponta para algo de novo. Esta é uma verdadeira mola tensional sobre a qual Heidegger constrói a sua visão da técnica moderna como *Ge-stell* e encontra-se magistralmente expressa na perspectiva de que a técnica moderna é uma verdadeira cabeça de Jano: se é verdade que condensa em si mesma “o supremo perigo”, também é verdade que, para citar as enigmáticas palavras que Heidegger vai buscar ao “grande poeta inspirador”, Hölderlin:

"Mas, aí onde existe o perigo, aí também cresce aquilo que salva"<sup>7</sup> (FT: 38;28)

Ora, esta duplicidade que Heidegger encontra na tecnologia moderna — perspectivando-a simultaneamente como o “supremo perigo” e como a “semente daquilo que salva” — é a trave mestra sobre a qual assenta toda a construção deste artigo.

Procuraremos também aqui indagar como a técnica moderna funciona no pensamento heideggeriano como a alavanca que pode proporcionar a ultrapassagem da linha niilista; bem como sob que formas é que o fenómeno da tecnologia moderna é, simultaneamente, a doença e a cura para a ameaça que pesa sobre a existência humana.

Heidegger não é, como vimos, nem um ‘modernista reaccionário’, nem um ‘revolucionário’ e muito menos um ‘pessimista’, mas é um optimista vigilante que acredita que do niilismo pode emergir algo de profundamente novo, que descobre na tecnologia moderna uma potencialidade para fora das determinações tecnológicas a

---

*Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, New Haven, Yale University Press, 2001.

<sup>7</sup> Heidegger, Martin, “Die Frage nach der Technik” (1953). As citações retiradas desta obra resultam de uma comparação entre as traduções de André Préau para a língua francesa (“La Question de la Technique”, in *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958, pp. 9-48) e de William Lovitt para a língua inglesa (“The Question Concerning Technology”, in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, pp. 3-35) e serão identificadas pela sigla FT, pelo respectivo número de página na versão francesa, seguido do respectivo número de página na versão inglesa.

partir de uma nova “arte da tecnologia”, e que pode ter na mais recente fusão de práticas artísticas com as novas tecnologias a sua faceta mais evidente. Na utilização artística da *internet art*, da *digital art*, da arte vídeo, do multimédia, pode encontrar-se a chave que iluminará o caminho da tecnologia para fora do nihilismo, para fora da hegemonia do “pensamento ordenador e calculador” que rege a ciência moderna, em direcção a um “pensamento meditativo”, em que se desvela o carácter essencial da técnica como *poiésis*, e não como instrumentalidade. Esta é uma tese nada consensual que procuraremos aqui defender.

No entanto, pensar com Heidegger a questão da tecnologia é entrar numa aventura de pensamento que caminha por trilhos muito longe das grandes auto-estradas em que correm as concepções vigentes e dominantes da técnica: as perspectivas iluministas, liberais, marxistas, ou nietzschianas. Paradoxalmente, e apesar da contemporaneidade das questões que coloca, Heidegger não faz uso nem do pensamento moderno nem do contemporâneo para pensar a técnica. É por isso que, pensar a tecnologia com Heidegger significa entranharmo-nos no interior da floresta plena de mistérios em que consiste a sua própria filosofia.

A chave para fazer o diagnóstico da tecnologia moderna, diz Heidegger, encontra-se na metafísica. Estranha afirmação. Ela não se torna contudo tão estranha se recordarmos que a metafísica, para Heidegger, corresponde à história do pensamento ocidental desde Platão, que atravessa a filosofia moderna e culmina na vontade de poder nietzschiana. Mas a metafísica é, além disso, um destino (*Geschick*) da humanidade. Nesse sentido, nem a tecnologia, nem a metafísica podem ser simplesmente recusadas ou aceites. A tecnologia moderna, tal como o pensamento metafísico, acontecem no mundo e apenas podemos pensá-los e compreendê-los, trazendo-os para fora das suas próprias determinações. Isto significa que podemos superá-los e, nesse sentido, a superação da tecnologia moderna coincide com a própria superação da metafísica ocidental. Isto é o mesmo que dizer que Heidegger reconhece que é possível fazer o diagnóstico da situação actual da tecnologia dentro dos quadros da metafísica, mas defende que esse diagnóstico é manifestamente insuficiente se quisermos perceber o que está em causa nestes dois fenómenos. É por isso que a tecnologia não pode ser pensada tecnologicamente, diz Heidegger. Pensar a tecnologia tecnologicamente seria pensá-la

dentro da mesma grelha de pensamento que a produz e tal esforço significaria tão só a perpetuação do mesmo, significaria mantermo-nos dentro de um espelho que nada reflecte para além de si próprio.

Nesse sentido, para indagar a tecnologia um nível mais fundo, mais essencial, mais verdadeiro, temos de nos colocar fora dos quadros de pensamento que lhe deram origem, temos de sair para fora dos quadros de pensamento “ordenativo e calculador” da ciência e da metafísica modernas. Como podemos então fazê-lo? Na perspectiva heideggeriana é necessário um pensamento não-tecnológico, um pensamento mais original, um pensamento não-metafísico: nem calculador, nem lógico-científico. A chave encontra-se na ideia grega original pré-socrática de *techné*.

Originalmente a *techné* servia para designar tanto a arte como a técnica. A partir desta determinação original, Heidegger defende que a compreensão da essência da técnica não se encontra na procura da sua relação com a ciência, mas com a arte. Esta é a visão absolutamente estruturante da sua perspectiva: Martin Heidegger argumenta que técnica e a arte partilham a mesma essência. Esta ideia ganha toda a sua dimensão quando compreendida à luz do grande projecto heideggeriano. Nunca sendo um tecnofóbico, e como anti-modernista que é, Heidegger tem de resgatar a tecnologia para fora do pensamento lógico-científico, calculador, racionalizante da modernidade e descobrir poderes regeneradores num outro campo. Ora, o domínio da arte corresponde, em toda a sua extensão, a esta ideia de produção *poiética*, de desvelação do ser como *alétheia*. Nesta medida, a união essencial entre técnica e arte, e a insistência de que a técnica tem de ser compreendida à luz da arte, serve de sobremaneira o propósito heideggeriano de resgate da tecnologia para fora das suas determinações modernas, apontando-lhe um novo sentido também longe das desconfianças jüngerianas e spenglerianas. Esta concepção da mesmidade da técnica e da arte é defendida em variadíssimos momentos ao longo da sua obra. Um dos mais conhecidos é a emblemática passagem de *Die Frage nach der Technik* onde se afirma:

"a essência da técnica não é nada de técnico: por isso, a reflexão essencial sobre a técnica e a confrontação decisiva com ela têm de ocorrer num domínio que, por um lado, seja aparentado à essência da técnica e que, por outro, seja fundamentalmente diferente dela. Tal domínio é a arte". (FT: 47;35)

Nesta sua exploração da ideia de *techné* — enquanto essência unitária da arte e da técnica — e da sua relação com o ser como desvelação e *poiésis* (que é uma verdadeira trave mestra do projecto heideggeriano), deparamo-nos com uma complexa abordagem que, ao longo deste capítulo, focaremos em dois momentos essenciais.

Num primeiro momento, a *techné* aparece caracterizada como "a acção violenta do saber" e encontra os seus traços essenciais na relação complexa que mantém com a ideia de *physis* grega original, opondo-se neste contexto à *diké* (conjuntura dispositiva). Esta intrincada relação — que está sobretudo desenvolvida na *Introdução à Metafísica* (*Einführung in die Metaphysik*, 1935)<sup>8</sup> —, revela-se particularmente importante para o nosso argumento. Isto porque a relação da *techné* com a *physis* é, em Heidegger, uma problematização que coloca em cima da mesa, questionando e indagando a fundo, a oposição clássica entre cultura e natureza que também aqui, e ao longo desta dissertação, procuraremos problematizar, sobretudo quando se traduz na subsequente oposição entre a técnica e a natureza.

Num segundo momento de caracterização da *techné* como essência da técnica e da arte, procuraremos explorar a forma como ela, seja nas suas atribuições mais técnicas (o fazer do artesão) seja nas suas formas mais artísticas (o fazer do artista) é concebida por Heidegger essencialmente como *poiésis*. Esta ideia de *techné* como *poiésis* é um tema constante da filosofia heideggeriana desde meados dos anos trinta, e surge trabalhada, designadamente, na conferência *A Origem da Obra de Arte* (*Der Ursprung des Kunstwerks*, 1936)<sup>9</sup>, sendo retomada nos anos cinquenta, no contexto da sua reflexão sobre a técnica moderna, nas conferências *A Coisa* (*Das Ding*, 1950)<sup>10</sup> e *A Questão da Técnica* (1953).

---

<sup>8</sup> As referências a esta obra reportar-se-ão à tradução portuguesa da autoria de Mário Matos e Bernhard Sylla, *Introdução à Metafísica*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, e serão identificadas pela sigla EM, seguida do respectivo número de página.

<sup>9</sup> As referências a esta obra reportar-se-ão à tradução portuguesa da responsabilidade de Maria da Conceição Costa, intitulada *A Origem da Obra de Arte*, Lisboa, Edições 70, 1991, e serão identificadas pela sigla UK seguida do respectivo número de página.

<sup>10</sup> As referências a esta obra reportar-se-ão à tradução francesa da responsabilidade de André Préau, intitulada "La Chose", *Essais et Conférences*, Paris, Editions Gallimard, 1958, pp. 194-218, e serão identificadas pela sigla DD seguida do respectivo número de página.



Apesar de serem por nós aqui abordadas em momentos diferentes, estas duas formulações (*techné*, como acção violenta do saber que se opõe à *physis*, e *techné*, como *poiésis*) revelam-se absolutamente complementares. Em ambas, técnica e arte partilham, inquestionavelmente a mesma raiz, encontrando, no entanto, ao longo do seu percurso, caminhos opostos. Domínios aparentados, gémeas siamesas separadas à nascença, arte e técnica estão talvez destinadas a reunirem-se novamente ou a confrontarem-se decisivamente com o advento do *Ereignis*. Esta será a tónica sobre a qual nos centraremos no final deste capítulo. Neste caso, esta aliança ontológica entre arte e técnica, fundada no seu sentido original de *techné*, pode ser profundamente regeneradora e constituir mesmo a chave para a superação do niilismo tecnológico da era moderna, como veremos.

O percurso aqui traçado através do complexo e vastíssimo pensamento de Martin Heidegger será o seguinte: nas primeiras duas secções exploraremos as consequências desta ideia de *techné*, como essência comum da técnica e da arte. Com esse propósito, na primeira secção, centrar-nos-emos na magnífica obra *Introdução à Metafísica*, explorando a riquíssima relação da *techné* com a *physis*, e a forma como Heidegger defende que a sua essência é sobretudo desvelação, desocultação, *alétheia*. Na secção seguinte, aprofundaremos ainda esta ideia da *techné* como desvelação, centrando-nos mais especificamente no conceito de produção e de *poiésis*, sobretudo através da perspectiva de Heidegger desenvolvida nos textos: *A Origem da Obra de Arte*, *A Coisa* e *A Questão da Técnica*. Com estas duas abordagens acreditamos ter explorado aprofundadamente a concepção de *techné* como produção *poiética*, nas suas diferenças entre técnica e arte e na sua complexa relação com a *physis*. Daqui partiremos para a caracterização do importantíssimo conceito de *Ge-stell*. Assim, na terceira secção, exploraremos a forma como Heidegger alia a técnica moderna ao ponto culminar da metafísica, descobrindo na ‘vontade de poder’ de Nietzsche uma correspondência com as mesmas determinações que movem a tecnologia moderna, sobretudo como ‘vontade de vontade’, que corresponde à perpetuação do mesmo e à anulação da possibilidade de diferença. Depois, e traçado o quadro niilista no qual Heidegger enquadra a sua compreensão da técnica moderna, e que se propõe superar, procuraremos compreender detalhadamente a caracterização da técnica moderna como *Ge-stell* nas suas várias características e determinações. Em seguida, na Secção 4., exploraremos de que forma o

*Ge-stell* representa para Heidegger o “supremo perigo”, nomeadamente no texto *A Questão da Técnica*, para, na última Secção, nos debruçarmos na relação do *Ge-stell* com o crescimento “daquilo que salva” e com o *Ereignis* heideggeriano, tema este que é desenvolvido em vários momentos do último Heidegger.

## 2. A techné como "acção violenta do saber": A relação tensional com a diké.

### Techné como liberdade.

Em *Introdução à Metafísica*<sup>11</sup> Heidegger encontra no conceito de *techné* uma formulação alternativa ao modelo producionista da metafísica ocidental que culmina na

---

11 O magnífico exercício filosófico publicado sob o título *Introdução à Metafísica* é uma das mais densas e complexas obras de Heidegger e faz parte dos textos que marcam "a viragem" (*Die Kehre*) do pensamento heideggeriano.

Esta deslocação do pensamento de Heidegger foi sublinhada por Richardson que, no seu influente *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, defende a existência de uma viragem no pensamento de Heidegger a partir de 1930 iniciada na conferência *Vom Wesen der Wahrheit*, mas principalmente desenvolvida a partir de *Introdução à Metafísica*. Richardson, com o aval do próprio Heidegger expresso numa famosa carta a si dirigida em 1962, traça, assim, uma linha de fronteira entre dois momentos da filosofia heideggeriana: um primeiro, centrado em *Sien und Zeit*, onde Heidegger procura reflectir sobre o ser a partir da existência humana, isto é, procura pensar o ser partindo da análise preliminar do fenómeno da "compreensão" do ser. Um segundo, que se inicia nos anos trinta, em que Heidegger abandona os métodos e formas de abordagem anteriores e procura, essencialmente, pensar o que é o ser, virando-se directamente para o próprio ser. Saliente-se, no entanto, que a questão da "viragem" da filosofia de Martin Heidegger deve entender-se, como não como uma quebra de continuidade, mas como uma mudança de perspectiva. O próprio Heidegger recusou a interpretação de que a segunda fase tenha representado um abandono das propostas de *Sien und Zeit*. Trata-se, antes, de uma reversão, no sentido em que, nas suas últimas obras, não é a existência humana a porta de entrada para o ser, mas é este mesmo que torna possível a abertura para a compreensão da existência humana. Ver Richardson, William J., *Heidegger, Through Phenomenology to Thought* (1963), New York, Fordham University Press, 2003.

A viragem heideggeriana traduz-se numa mudança de perspectiva também em relação à questão da técnica. Zeljko Loparic encontra nessa mudança de perspectiva uma forte influência da leitura dos escritos de Ernst Jünger. Diz Loparic: “Como é sabido, o quotidiano analisado em *Ser e Tempo* é o do uso de objetos, cujo modelo é o trabalho artesanal. Não há nenhuma menção ao trabalho industrial, no sentido moderno, tal como explicitado, por exemplo, por Marx. A partir de 1930, esse panorama muda e Heidegger começa a perceber que o que caracteriza a nossa época não é o quotidiano caseiro, analisado em *Ser e Tempo*, mas a técnica, tal como descrita por Ernst Jünger, nos seu artigo "Die totale Mobilmachung" ("A mobilização total"), de 1930, e no seu livro *Der Arbeiter (O Trabalhador)*, publicado em 1932. A leitura de Jünger levou Heidegger às seguintes conclusões: 1) que a sua fenomenologia da facticidade (do quotidiano) de 1927 é ainda ingénua, 2) que ela não representa um ponto de partida adequado para formular a questão do ser nos dias de hoje, 3) que a técnica moderna, pensada no horizonte da metafísica nietzschiana da vontade de poder, é o sentido do ser que prevalece, 4) que, portanto, Nietzsche é o pensador decisivo a ser consultado em qualquer tentativa de compreender e ultrapassar esse sentido do ser. Essas conclusões levaram Heidegger a constatar o fracasso do projecto de repensar o sentido de ser em termos da ontologia fundamental, exposta em *Ser e Tempo*, e a procurar outros horizontes para essa pergunta, crise que resultou na *Kehre*, isto é, na introdução do conceito de acontecência do ser (*Seinsgeschichte*), característico da segunda fase do pensamento heideggeriano. Loparic,

sociedade tecnológica moderna, com a redução do *pensar* ao *representar* e do *logos* à lógica ou razão, bem como ao concomitante projecto de domínio sobre o mundo e sobre a natureza, projecto esse que tornou possível a definição do homem como animal racional. Para ultrapassar este projecto, Heidegger procura no pensamento “ainda poético” dos pré-socráticos uma perspectiva que revela uma concepção do ser humano e das acções por si desenvolvidas totalmente diferente.

### 2.1. A luta da *techné* contra a *diké*.

Em *Introdução à Metafísica* Heidegger operacionaliza uma relação tensional entre a *techné* e a *diké* encontrando, nessa tensão, uma expressão da forma como deve ser pensada a essência do homem na sua relação com o ser. Como devem, então, ser entendidos, neste contexto, estes dois conceitos opositivos?

Começemos pelo conceito de *diké*. William Richardson traduz *diké* por “organização” ou “disposição”. Assim, defende que “análoga ao *logos*, na sua identidade com a *physis* é a *diké*, que assume importância na análise de Heidegger da primeira Ode do coro da *Antígona* de Sófocles. Ele tradu-la por “organização” ou “disposição”, e quer sugerir todo um conjunto de *nuances*: uma forma de disposição (*Fug*), a articularidade do conjunto total dos seres (*Gefüge*), o processo de organizar (*Füngung*) no sentido da direcção imposta pelo todo-poderoso no processo de comandar, o todo articulador (*Gefüge*) que organiza ele próprio seres e forças a encaixarem-se (*Einfügung*), adaptando-se (*Sich-fügen*) uns aos outros e ao todo articulado”.<sup>12</sup>

Na verdade, em *Introdução à Metafísica*, encontramos duas formulações complementares para o conceito de *diké*. Uma primeira, que afirma que a *diké*<sup>13</sup>, no pensamento grego original, é utilizada como um sinónimo de *physis*, de *logos*<sup>14</sup> e de

---

Zeljko, “Breve nota sobre Heidegger como leitor de Jünger” *Natureza Humana* 4 (1), 217-220, Jan-Jun 2002, p 218. Versão electrónica em [http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-24302002000100007&lng=en&nrm=iso](http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302002000100007&lng=en&nrm=iso)

<sup>12</sup> Richardson, William, J, Heidegger. *Trougt Phenomenology to Thought*, Ob. Cit. p. 262.

<sup>13</sup> *Diké* é, fora do contexto heideggeriano, normalmente pensada e traduzida como “justiça”.

<sup>14</sup> É importante salientar aqui que Heidegger procura defender a existência de uma união originária entre a *physis*, o *logos* e a *diké*. Estes conceitos correspondem à tripla designação para o ser encontrada por Heidegger em Heraclito, Parménides e Sófocles. Vejamos, muito brevemente, como.

ser. Nesta perspectiva, a *diké* caracteriza o ser e serve para designar também para todo o "vigorar que emergindo permanece"<sup>15</sup> isto é, a totalidade do ente como "juntura", como "(re)união". Mas a principal característica que Heidegger descobre na *diké* é a ideia de que ela corresponde a uma desvelação dos entes que ocorre no interior de um quadro, de

---

Para argumentar em defesa da determinação do ser como *logos* recorre à análise dos fragmentos 1 e 2 de Heraclito. Com base neles pretende demonstrar que, originalmente, *logos* serve para designar, não o enunciado ou a linguagem, mas a "(re)união primordial". *Logos* deve ser entendido como sinónimo de (re)união. No entanto, para além de ser uma (re)união, o conceito de *logos* possui ainda um outro significado, directamente relacionado com o primeiro: "esse reunir possui o carácter essencial de desvelamento, de abertura, entrando assim em contraste com a ocultação e o encobrimento" (EM:187). *logos* é reunião originária, e, concomitantemente, desvelação. Os entes emergem como (re)união. A *physis* é (re)união, *logos*. Isto significa que tudo aquilo que emerge é (re)união, reunião essa que reina sobre os entes na sua aparente oposição. É nessa medida que Heidegger encontra também uma unidade entre os conceitos de *logos* e de *diké*: "O ser, a *physis*, enquanto vigor, é a (re)união originária: *logos* é conjuntura dispositiva: *diké*" (EM: 177). Isto acontece, porque é como "juntura", como (re)união que os entes emergem. Por outro lado, na medida em que desvelamento presente na *physis*, acontece sempre através da *diké* e do *logos* (acontece sempre através de um processo (re)união ou "juntura") que acarreta em si mesmo também uma necessidade de subjugação, arriscaríamos mesmo de emolduração, enquadramento, uma exigência de inserção dentro de um grelha que força a conjuntura, que une e que conjuga aquilo que impõe e aquilo que é imposto numa mesma unidade. A emergência acontece como *logos* (reunião) e, imediatamente, porque acontece, e no próprio acto de acontecer, fá-lo no quadro de uma conjuntura dispositiva que "força à inserção, a subjugação e o enquadrar-se por sujeição".

<sup>15</sup> "A *physis* é o vigorar que emergindo permanece". (EM:22). Em *Einführung in die Metaphysik*, a *physis* não é apenas uma desocultação, uma "emergência", é também um "vigorar que permanece". Nos termos "vigorar" e "permanecer" encontram-se reforçados dois atributos fundamentais da *physis*: estes qualificativos, denotam, por um lado, o "vigor", a "imponência" daquilo que age através da força; por outro, aquilo que já está erigido, aquilo que, precisamente, "vigora" e "permanece". Nesta definição de *physis* como "o vigorar que emergindo permanece", encontra-se, pois, concentrada esta dupla identificação do ser: o ser é "emergência" e desvelação; é também a "força e o vigor", a "imponência", que, através da violência fixa um ente e fá-lo "permanecer", ocultando quaisquer outras possibilidades de acontecer.

Ainda na medida em que é um "vigorar que emergindo permanece", a *physis* é também o "estar-erguido-em-si-mesmo enquanto o que surge de si mesmo" (EM: 73). Esta designação, não deve ser interpretada como auto-suficiência e ser, nessa medida, associada àquilo que o latim traduziu como "natureza", no sentido de uma "auto-produção". Assim, o "estar-erguido-em-si-mesmo enquanto o que surge de si mesmo", não deve ser interpretado como uma restrição da *physis* (no início designando o ente no seu todo) aos "entes naturais" que se "auto-produzem". Esta última concepção seria já tributária do esquema de causa-efeito presente em todo o pensamento metafísico ocidental, onde tudo é resultado da acção de um agente causal, em última análise, de Deus ou, no caso da metafísica subjectivista moderna, do homem. O "estar erguido em si mesmo, enquanto o que surge de si mesmo" acentua antes a tônica no facto de o ente ser concebido como uma "emergência", e, como tal, como uma desvelação, como *alétheia* que acontece a partir de si mesma, que não é causada por nenhum agente e/ou sujeito externo. Por outro lado, também na acção humana, o ser auto-emerge. O "estar erguido em si mesmo, enquanto o que surge de si mesmo" quer aqui ainda reportar-se à totalidade do ente (a natureza e a história), visto que é sempre o ser que se auto-desvela. Na natureza, essa auto-desvelação é mais evidente do que na acção humana. No entanto, também nesta última, é o ser que se apropria e interpela o homem a fim de poder auto-emergir. A acção humana não é, nunca, independente do ser.

uma grelha, de uma "conjuntura dispositiva que força a inserção, a subjugação e o enquadrar-se por sujeição":

"entendemos juntura, primeiro, no sentido de junta e articulação (*fuge und gefüge*), depois, como disposição (*Fügung*), como a destinação que aquilo que a imponência confere ao seu vigor, e, finalmente, como a conjuntura dispositiva (*fügendes Gefüge*), que força a inserção, a subjugação e o enquadrar-se por sujeição" (EM:177).

Assim, para Heidegger, os principais atributos da *diké* são: "juntura"(*Fug*) e disposição; e conjuntura dispositiva que força à inserção. É a partir desta sua última característica que a *diké* deve ser entendida, antes de tudo, como o atributo de toda e qualquer "emergência" que, ao entrar para o domínio do desvelado, aí se fixa e cristaliza, englobando, nessa cristalização, o seu próprio devir. Este é o traço essencial que aqui importa reter: a *diké* é a adequação dos entes ao próprio acto da sua desvelação, é a grelha e a conjuntura dispositiva que "força à inserção", o "enquadrar-se por sujeição. Quando advém para o âmbito daquilo que está desvelado, o ente necessariamente fixa-se numa determinada conjuntura, isto é, entra no domínio da *diké* como conjuntura dispositiva.

A *diké* acontece na máquina perfeita da natureza: os animais nascem e morrem no interior de uma lei prévia que lhes determina o comportamento e a acção. Da mesma forma, o mar e a terra, os astros e as forças inanimadas da natureza movem-se no interior da *diké*, onde tudo o que aparece, fá-lo no interior de uma desvelação prévia que vai condicionar as emergências particulares.

Mas a *diké* não reina só na natureza. Heidegger argumenta que o âmbito, de início totalmente abrangente, da *physis* como totalidade do ente conhece uma restrição. A *physis* restringe-se por oposição à *techné*.

Através da *techné*, defende Heidegger, o homem pode desvelar fora do âmbito daquilo que já se encontra presente. O homem pode inovar, pode desvelar novos entes, novas características, novas formas que ainda não se encontram desveladas. A humanidade possui, assim, o privilégio de poder relacionar-se com o ser fora do domínio da *diké*.

O que é exactamente, então, a *techné*? No pensamento grego original a *techné* serve para designar tanto o fazer do artista como o do artesão e é, em *Introdução à Metafísica*, interpretada como a “acção violenta do saber” (EM:182). Esse “saber” é “o ser capaz de realizar o ente, o ser como ente, respectivamente de um ou outro modo.” (EM:176)

A partir desta determinação de *techné* como acção violenta do saber capaz de realizar o ente de um ou de outro modo, Heidegger lança uma ponte entre a ideia de *colocar-em-obra*, a *poiésis* e o pensamento<sup>16</sup>, fundamentando também aqui a ideia de que a essência do homem encontra-se na relação de desvelação que este mantém com o ser, desvelação essa que *coloca-em-obra* no interior da reflexão preceptiva, do pensar interrogativo.<sup>17</sup> A *techné* caracteriza-se, assim, por fazer parte da acção preceptiva humana, isto é, designa, antes de tudo, um saber, e não uma *praxis*.<sup>18</sup> Diz Heidegger:

"desde que o homem, no meio do ente (*physis*) no qual está exposto, procura alcançar uma base e instalar-se, e procede de tal forma para dominar e ultrapassar o ente, a sua forma de proceder ao encontro do ente é então dirigida para um saber que diz respeito ao ente. E é esse saber que se chama *techné*. Esse termo, desde o início, nunca designou um fazer ou um produzir, mas esse género de saber que traz e dirige toda irrupção humana no seio do ente. É por isso que o termo *techné* serve frequentemente para designar o saber humano puro e simples".<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> E, necessariamente também, a linguagem, fundamentando também aqui a ideia de que a “linguagem é a casa do ser”. Ver, a este respeito, sobretudo, os cursos sobre Hölderlin das décadas de trinta e quarenta reunidos nas colectâneas de ensaios: *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1962, e *Les hymes de Hölderlin, La Germanie et Le Rhin*, Paris, Gallimard, 1988; bem como os textos dedicados à reflexão sobre a palavra recolhidos em *Achivement vers la Parole*, Paris, Gallimard, 1976.

<sup>17</sup> Ver para além dos textos já referenciados: “... *L’homme habite en Poète...*”, in *Essais et Conférences*, Ob. Cit., pp. 224-245.

<sup>18</sup> Em *Einführung in die Metaphysik* explicita que o “saber” em que consiste a *techné* “é o ser capaz de realizar o ente, o ser como ente, respectivamente de um ou outro modo” (EM:176). A este propósito, afirma Derek Whitehead, “os gregos traçavam uma distinção entre *poiésis* e a *praxis*. A *praxis*, no sentido grego, relacionava-se com o sentido imediato de ‘um acto’, de uma vontade que realiza ou se realiza a si mesma na acção. A *poiésis* era concebida como o trazer algo para o desvelado à luz plena e na radiação de uma obra criada. A *poiésis*, nas suas características, não deve ser entendida como um acto voluntário ou prático, como defende Agamben, mas antes, no seu ser como *alétheia*, um saber-fazer que produz ou conduz as coisas à presença. A ideia próxima de *techné* para os gregos significava ‘causar o aparecimento’, e *poiésis*, ‘produzir para a presença’. Essa produção está associada com a *gnosis*, como o ‘conhecimento’. Whitehead, Derek, “Poiesis and art making: a Way of Letting-Be”, in *Contemporary Aesthetics*, Volume 1, 2003,

<sup>19</sup> Martin, Heidegger, “*La Volonté de Puissance en tant qu’art*”, in *Nietzsche I*, Trad. de Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, pp. 79-80.

No entanto, convém aqui salientar que essa capacidade, não deve ser interpretada como um mero accionar de faculdades intelectuais. A *techné* é um colocar-em-obra, possui características do fazer, da acção, do *her-stellen*. Ora, termo *stellen*<sup>20</sup> que, antes de tudo, significa um “colocar em face de”, um “estatuir”, um “erguer”, está na origem de todas as futuras determinações da acção humana que coincidem com o destino (*Geschick*)<sup>21</sup> do ser, quer seja do pro-duzir (*her-stellen*), do re-presentar (*vor-stellen*)<sup>22</sup>, ou ainda da produção humana que se traduz no desvelamento dos entes como *Bestand* (*be-stellen*) e da essência do culminar do pensamento metafísico posto em prática na técnica moderna: *Ge-stell*.<sup>23</sup>

A acção humana essencial é sempre uma resposta a um apelo do ser, a uma interpelação, e, por isso, é sempre também o resultado de uma (re)união entre o homem e o ser. Essa (re)união, que determina a acção desveladora do homem, encontra-se expressa, segundo Heidegger, no conceito de *legein*. O verbo *legein* deriva do substantivo *logos*, distinguindo-se, no entanto, deste último, pela sua componente activa, isto é, por ser um verbo, uma “acção”, e não um substantivo que designa um estado ou uma “reunião originária”. *Legein* deve ser interpretado como o acto ou acção de (re)unir e caracteriza a acção de desvelar levado a cabo pelos homens.<sup>24</sup> Por outro lado, Heidegger encontra ainda uma similaridade de significação entre os termos *legein*

---

<sup>20</sup> *Stellen* significa literalmente “colocar”, “pôr”, “meter”. André Préau traduz *Stellen* por “*mise-en-demeure*” (« *La Question de la Technique* », Ob. Cit.) e William Lovitt por “*to set upon*” (“*The Question Concerning Technology*”, Ob. Cit. p. 21). Traduzimos aqui *stellen* por “estatuir”, seguindo a opção de Maria da Conceição Costa, em *A Origem da Obra de Arte*, Ob. Cit. p. 51.

<sup>21</sup> Ver adiante, p. 88, nota de rodapé 65..

<sup>22</sup> Acerca desta distinção entre *Her-stellen* e *Vor-stellen* ver, nomeadamente *Wozu Dichter* (trad. Francesa de Wolfgang Brokmeier, «Porquoi des Poètes », in *Chemins que Mènent Nulle Part*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 323-385.

<sup>23</sup> *Ge-stell* é um termo impossível de traduzir mantendo toda a sua significação original. Optámos, por isso, por não o fazer. Em linguagem corrente significa: suporte, andaime, alicerce, ligação, conjunto, reunião, armação. No entanto, com Heidegger, *Ge-stell* adquire um sentido filosófico que o distingue da utilização corrente. O esclarecimento do que significa o *Ge-stell* como essência da técnica moderna, no contexto da filosofia heideggerina, será alvo de uma descrição pormenorizada mais adiante.

<sup>24</sup> A partir da sua interpretação do termo *legein*, Heidegger defende também que o encontro com o ser dá-se também na palavra e, neste sentido, a “linguagem é poesia originária em que um povo poetiza o ser.” (EM: 188) A linguagem é *logos*, no sentido, e apenas nele, em que é uma (re)união e uma desvelação. Este sentido primordial de *logos* perdeu-se, mas, no entanto, encontramos-lo ainda na origem das posteriores concepções da “lógica”, ou da “linguagem” e é questionando sobre essa origem, que podemos chegar à determinação da linguagem e do pensamento como (re)união.

e *voein* (percepcionar).<sup>25</sup> <sup>26</sup> Porque *legein* é sinónimo de *voein*, a essência do homem encontra-se na (re)união, e na percepção.<sup>27</sup> A “necessidade de percepção e de (re)união” é, segundo Heidegger, a essência do ser homem e da sua relação com o ser que vai determinar a acção humana fundamental da *techné* na sua revolta contra a *diké*. Isto significa que, devido à sua acção de percepção que determina a sua relação com o ser, o homem pode abrir “clareiras” onde o ser pode emergir fora das determinações presentes

---

<sup>25</sup> Heidegger descobre a evidência dessa relação essencial entre *voein* e *logos*, mais uma vez, em Parménides. A fim de defender esta ideia, parte, em primeiro lugar, de uma análise da frase: το γὰρ αὐτὸ νοεῖν τε καὶ εἶναι (*tò gár autó noeín estín te kai einai*), usualmente traduzida por: "contudo, o mesmo são o pensar e o ser" e reinterpreta-a totalmente. (EM; p. 151, p. 150 e ss), Nesta sua reinterpretação, Heidegger começa por argumentar que termo *einai*, normalmente traduzido como “ser”, deve ser lido, à luz da ideia de *physis* como “emergência”, acima explicitada. A palavra *voein*, por sua vez, que é usualmente traduzida por “pensar” é mais correctamente perceptível se for entendida como um “percepcionar” num duplo sentido: 1) como a-ceitar, a-cepcionar, deixar vir ao seu encontro aquilo que se mostra e aparece; 2) como interrogar (EM: 152). Este a-ceitar, a-cepcionar interrogativo é, por isso, um “deixar vir ao seu encontro, e isto não apenas aceitando, mas ocupando uma posição receptiva, a-ceptiva em relação ao que se mostra” (*idem*, p. 153). No que diz respeito à expressão το αὐτο, ela é usualmente traduzida por "o mesmo". Mas deve ser interpretada, não como uma mesmidade, da forma como quando se diz que A=A, mas como unidade enquanto co-pertença tendencialmente opositiva num único conjunto.

Assim, segundo Heidegger, a frase de Parménides, de forma a manter o sentido original, deveria ser traduzida da seguinte forma: "reciprocamente co-pertinentes são a percepção e o ser" (EM:160).

Por outro lado, e na mesma linha de argumentação, onde se procura demonstrar que "a "percepção" se encontra numa íntima comunidade essencial com o *logos*" (EM:185), Heidegger reinterpreta ainda um outro fragmento de Parménides O fragmento 6., é aqui traduzido da seguinte forma: "necessário é tanto o colocar em (re)união como a percepção do mesmo: o ente (é) ser." (EM:186). Do facto de εἶναι e λόγος serem mencionados em conjunto, quase como sinónimos, Heidegger deduz que, *logos* deve ser interpretado como acto de reunir, ligando-se à percepção, enquanto acto humano e distinguindo-se, assim, da outra ideia de *logos* enquanto unidade da reunião do ser (*physis*). A percepção adquire a sua essência enquanto percepção que reúne a partir da ideia de *logos* como acto de reunião. A correlação com o *logos* enquanto *physis* (reunião originária) faz com que "*legein* se torne uma (re)união que percepciona e que a percepção se transforme numa percepção que (re)une" (EM:190).

<sup>26</sup> Torna-se aqui necessário lembrar que a interpretação tradicional coloca Parménides na origem do idealismo subjectivista segundo o qual o ser se determina pelo pensar do sujeito. Esta última interpretação é, segundo Heidegger, o resultado do desenvolvimento da metafísica tradicional num dos seus pontos culminares: a redução do mundo ao sujeito, ao *cogito* cartesiano, em que a razão humana se torna o garante da realidade última de todas as coisas. Diz Heidegger que, segundo esta interpretação, o ser "não é outra coisa senão o que é pensado pelo pensar. E, uma vez que o pensar permanece uma actividade subjectiva, devendo ser, segundo Parménides, o pensar e o ser a mesma coisa, tudo se torna subjectivo. Não há qualquer ente em si". (EM: 151).

<sup>27</sup> O termo εἶναι é normalmente traduzido por "pensar". Na base desta tradução está a ideia de que a percepção se dá no pensamento. Por outro lado, a partir da sua ligação ao termo λεγεῖν, Heidegger deduz que o encontro com o ser dá-se como reunião. Essa reunião é a palavra.



na *diké*. A *techné* é uma acção, é um colocar-em-obra. Possui uma componente activa que, no entanto não deve se confundida com a *praxis*.<sup>28</sup>

Retomando o nosso ponto de partida, e esclarecidos os conceitos de *techné* e de *diké* podemos agora perguntar: como é que a *techné*, perspectivada como um saber, como um *colocar em obra*, como um *ser capaz de realizar o ente de um ou de outro modo*, se relaciona com a *diké*?

A relação entre ambas, de acordo com a *Antígona* de Sófocles, é uma relação tensional, uma relação de luta caracterizada pela revolta permanente da *techné* contra a *diké*. De que forma? Como é que o desvelamento levado a cabo pela *techné* como *acção violenta do saber* se rebela contra aquele desvelamento do *vigorar que emergindo permanece* que encontramos na totalidade do ente presente e que é timbrado pela *diké*?

Os dois primeiros versos da tragédia dizem, na tradução do filósofo alemão:

"Múltiplo (é) o estranho (*δεινόν*), nada, porém para além do homem de mais estranho há."

Uma das palavras-chave deste verso é a expressão *δεινόν*, que serve, segundo a interpretação de Heidegger, para designar *o estranho*. Esta invulgar opção de tradução de *δεινόν* por *estranho* é a base sobre a qual Heidegger desenvolve duas ideias fundamentais: a ideia de violência e a ideia de des-familiarização. Assim, o múltiplo (*physis*) é estranho porque corresponde é um desvelamento violento em dois sentidos: 1) no sentido daquilo que é terrível, na medida em que provoca, quer o terror, o pânico, quer o temor e, por isso, a *physis* é uma imponência; 2) no sentido em que necessita e usa do poder da força e da violência, “que não só dispõe do poder da violência, como também o aplica, agindo com violência, sendo violento, na medida em que o uso da violência não é só feição fundamental do seu agir, como também da sua existência” (EM:166). Assim, o múltiplo, ou seja, a totalidade do ente, a *physis*, tem o cunho da força e da violência e age des-familiarizando. Diz Heidegger que, na medida em que uma imponência age pela violência, ela só pode residir no “in-familiar, no não-caseiro, no que lança para fora do habitual”. (EM:167)

---

<sup>28</sup> Ver supra, nota de rodapé 18.

O ente, a totalidade do mundo, a *physis*, é uma imponência que constantemente se renova a si própria e, nesse sentido, tem o poder de des-familiarizar.

Na percepção grega pré-socrática cantada nestes versos da *Antígona*, tem-se consciência de que qualquer develação é uma estranheza, já que desfamiliariza em configurações instáveis. Esta ideia de que o múltiplo é estranho faz jus a uma percepção originária do mundo e do ser, em que se tem ainda consciência da imponência do universo, em que se sente ainda a vastidão do ser antes da colocação em segurança do ente que corresponde à fixação do ser como *eidós* platônico.

Nesse sentido, o múltiplo é estranho. Mas os versos dizem que o homem é o que mais estranho há. Porquê? O homem é “o que de mais estranho há” porque apenas o homem, diz Heidegger,

“Constrói a sua órbita, des-familiarizando, revolvendo a terra com os seus arados, partindo para o mar no meio de tempestades e de vagas furiosamente abissais.” (EM:161)

Através da *techné*, o homem apropria-se da violência presente na *physis* para desvelar de forma essencial. No entanto, Heidegger adverte frequentemente que não é o homem que possui os poderes da violência. Antes, pelo contrário: são os poderes da violência que possuem o homem, de maneira a desvelarem o ser oculto no ente. Não é a violência que é um instrumento do homem, mas está na essência do homem ser um instrumento da violência. Diz, assim, Heidegger que

“é o próprio ser que lança o homem no caminho desse rasgo evasivo, que, passando por cima dele mesmo, o impele como evasor para o ser, a fim de pôr em obra e assim manter em aberto o ente no seu todo”. (EM: 180)

O homem desafia os poderes do mar e da terra de forma violenta e, ao fazê-lo, desfamiliariza, desfamiliariza-se, cria uma nova órbita e, por isso, vive no seio do estranho, isto é, desvela de forma fundamental. Como forma de violência, a desfamiliarização constitui um dos traços fundamentais da acção da *techné*. E o que é que a *techné* desfamiliariza? A *techné* des-familiariza aquilo que já se encontra presente em configurações construídas e fixadas, isto é, des-familiariza a *diké*. Neste sentido, a

*techné* contém uma revolta contra o domínio da *diké* ou, mais precisamente, a *techné* é uma revolta contra a *diké*. E o que caracteriza exactamente essa revolta da acção humana como *techné* contra a *diké*?

Para além da violência e da des-familiarização, aquilo que caracteriza esta revolta é o facto de esta luta ser sempre uma derrota antecipada da *techné*. É assim que o desvelamento levado a cabo pelo homem é um desvelamento, sempre e necessariamente, temporário, devido ao facto de a “*techné* irromper contra a *diké* que, por sua vez, enquanto conjuntura, dispõe de toda a *techné*. Esta recíproca contraposição é. Mas só o é, na medida em que acontece o que de mais estranho há, o ser-homem, na medida em que o homem essência como história.” (EM:178)

Assim, Heidegger defende que, se é certo que o homem pode rebelar-se contra a *diké*, também é verdade que, enquanto ente que se encontra no domínio do desvelado é também configurado pela *diké*. A partir do momento em que emerge para fora do desvelado, a *techné* tende para a fixação em conjunturas presentes e, por isso, retorna à *diké*. Ou seja, o homem revolta-se contra a *physis*, contra a *diké*, mas só o pode fazer instaurando novos entes e, assim, retornando constantemente aquele domínio contra o qual se revolta. É este paradoxo que caracteriza a existência humana. Não obstante, é também essa “estranheza máxima” (produzindo violentamente brechas momentâneas no domínio imponente da *diké*) que torna o homem histórico e o distingue dos restantes entes.

Assim, a relação entre a *techné* e a *diké* não é uma simples relação de oposição: é uma relação tensional de expropriação/apropriação. O artesão desvela quando constrói um banco de madeira a partir de uma formação prévia do tronco de uma árvore, ou quando utiliza a pedra e lhe dá uma nova forma, seja para construir utensílios, seja para esculpir obras de arte. No pensamento grego original domina ainda a consciência de que estas são formações provisórias, são entes que apenas, e durante um pequeno instante da história, tomaram aquela forma. A madeira retornará ao ciclo natural da natureza tal como a pedra. Tal como as formações humanas com base nas leis e na política. Este facto determina aquilo que é o sentido de precariedade e de temporalidade absoluta das obras humanas, permanentemente em tensão com uma imponente que lhes é infinitamente superior. Assim, a acção a *techné* é temporária. Ela move-se num duplo

paradoxo e que consiste na necessidade de des-familiarizar para tentar estabelecer uma nova ordem do humano que, não obstante, está também sujeita a uma constante mudança.

É neste sentido que Tabachnik afirma a propósito desta formulação de Heidegger: “todas as formas de fazer humano, quer sejam barcos e lanças, ou leis e política, são apanhados num trágico paradoxo — a imposição técnica da ordem humana é o impulso para a renovação violenta da ordem natural”<sup>29</sup>, ou da ordem humana, acrescentamos nós. Clare Pearson Geiman salienta esta mesma ideia quando afirma: “a actividade humana como *techné* é apanhada numa necessidade paradoxal. Por um lado, tem de ordenar a possibilidade de *standards* de justiça e de governação ao nível humano, por outro, tem de responder a uma ordem mais elevada que compele à destruição contínua e à reforma de tais ordens.”<sup>30</sup>

E é, assim, o próprio Heidegger quem diz:

“o acto violento, que originalmente cria os caminhos, produz em si a própria não-essência (-*S Unwesen*) da múltipla banalidade e ductibilidade, sendo esta em si mesma aporia, e isto a tal ponto de se vedar a si mesma ao caminho da reflexão sobre a aparência em que ela mesma se vai movendo” (EM:175).

Assim deve ser entendida, repetimos, a essência da *techné* como “acção violenta do saber”. A essência comum da arte e da técnica será, desta forma, aqui interpretada como uma desvelação que emergindo, logo desaparece, como um clarão, um relance do ser. O homem tem a capacidade de produzir *flashes* de visibilidade do ser através do exercício violento do saber que está na origem da acção da arte e da técnica: a *techné*.

O homem enfrenta de forma violenta o mar quando parte nas suas pequenas embarcações desafiando as “vagas furiosamente abissais” ou as tempestades de “ventos sulinos”, quando revolve a terra com os seus cavalos e arados, quando domina e

---

<sup>29</sup> Tabachnick, David Edward, “The Tragic Double Bind of Heidegger’s *Techne*”, *PhaenEx*, vol 1, nº 2, 2006. Versão electrónica em [www.phaenex.uwindsor.ca/ojs/leddy/index.php/phaenex/article/viewFile/226-233](http://www.phaenex.uwindsor.ca/ojs/leddy/index.php/phaenex/article/viewFile/226-233), p. 5

<sup>30</sup> Geiman, Clare Pearson, “Heidegger’s Antigones”, in Polt, Richard e Fried, Gregory (Ed), *A Companion to Heidegger’s Introduction to Metaphysics*. New Haven, Yale University Press, 2001, p. 171.

domestica os animais, quando descobre o “soar das palavras”, ou o “ânimo corajoso com que domina as cidades”, quando se escapa às “setas do tempo”, ou às “inóspitas das geadas”; tudo isto o homem constrói entre as “leis da terra e a conjuntura dos deuses conjurada”, diz Sófocles.<sup>31</sup>

A história humana é, nesse sentido, uma história de *in-cidentes* no seio do ser, onde são permanentemente abertas clareiras que logo voltam a ser absorvidas pela floresta. Este é o paradoxo da acção humana enquanto *techné* e é, não obstante aquilo que caracteriza a máxima estranheza do homem. A *techné* desfamiliariza mas, ao fazê-lo instaura novas ordens que, todavia, são novamente desfamiliarizadas sob a acção humana. Temos assim uma primeira formulação para a essência da *techné* grega original, isto é, da técnica e da arte, mais precisamente da *techné* como *poiésis*.

### **3. A *techné* como *poiésis*.**

#### **3.1. A Origem da Obra de Arte, A Coisa e a Questão da Técnica.**

Clare Pearson Geiman descobre na concepção da *techné* como *acção violenta do saber*, tal como é formulada em *Introdução à Metafísica*, uma compreensão que não se liberta totalmente das atribuições producionistas, já que ela pressupõe a ideia de um colocar-em-obra onde se escondem as determinações de uma *construção* e uma *co-criação*. Geiman defende, assim, que a *techné* “impõe uma estrutura interpretativa sobre a natureza que é simultaneamente uma “construção” e uma “co-criação” de um mundo humanamente habitável.” Apesar de reconhecer que “a desvelação, e não o domínio ou a criação, é primordial”, defende que “esta desvelação é ela mesma possível apenas como domínio através da força e da co-criação”.<sup>32</sup> Esta tensão entre a criação e a desvelação necessária para a actualização do ser na *techné* faz com que ela corra o risco de ocultar o estranho do homem, ou seja, o processo de desfamiliarização, transformando o lugar de des-familiaridade que caracteriza a tensão com a *diké*, numa vontade de permanecer no familiar, tornando os entes acessíveis e familiares, incluídos no projecto de domínio da metafísica producionista onde, precisamente, o seu carácter de desvelação se encontra oculto na serventia dos artefactos. Visto que a desvelação só é

---

<sup>31</sup> Ver. EM: 161-163.

possível através da “acção violenta”, Geiman argumenta que a *techné* como “acção violenta do saber” move-se numa linha demasiado ténue entre a *desvelação* e a *criação*, entre a *alétheia* e a *instauração de um mundo*.

Esta crítica à insuficiência da formulação inicial de *techné* para ultrapassar o modelo producionista e de fornecer uma orientação verdadeiramente não subjectivista para a acção humana está, ainda segundo Clare Geiman, na origem da posterior revisão que Heidegger faz da *Antígona* numa palestra de 1942 sobre um *Hino de Holderlin* “*Der Ister*”<sup>33</sup> onde, segundo Geiman, o filósofo alemão “reconsidera a poesia e o pensamento poético como formas de oferecer uma possibilidade de conhecimento que se opõe a toda a *techné*”<sup>34</sup> De acordo com Geiman, neste texto de 1942, a referência à violência e à tensão opositiva entre o homem e a *physis* quase desaparece e Heidegger centra-se, sobretudo, na ideia de *jogo entre luz e sombra*, desvelamento e ocultação. Aqui, a ênfase não é tanto na *techné* como forma de saber que deixa os entes serem desta ou daquela forma, mas na relação de *co-apropriação* entre o homem e o ser que caracteriza o *Geschick*. O enfoque já não é colocado na acção humana como *techné*, mas apenas na poesia e no pensamento *poético*, como abertura e salvaguarda de uma clareira que se situa no in-familiar, na diferença, na errância exterior à *diké*, personificadas na personagem da Antígona nomeadamente na sua oposição a Creonte. A acção humana não é aqui abordada como um *colocar-em-obra*, como uma *acção violenta*, mas como uma *resistência*, como um *pensar interrogativo, poiético*, um pensar meditativo que “deixa as coisas serem”.

Contra esta visão de Geiman, argumentamos aqui, é também inquestionável que, tanto em 1936 no ensaio sobre *A Origem da Obra de Arte*, como na década de cinquenta, quando escreve os textos *A Questão da Técnica* e *A Coisa*, Heidegger mantém que a *acção poiética* não se esgota no pensamento ou no dito poético, e encontra na acção do *colocar-em-obra* também características *poiéticas*. Nestes textos, é

---

<sup>32</sup> Pearson, Clare Geiman, “Heidegger’s Antigones”, Ob. Cit. p. 170.

<sup>33</sup> Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymne ‘Der Ister’* (1942), versão inglesa: Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymn ‘The Ister’*, trad. William McNeil e Julia Davis, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 1996.

<sup>34</sup> Pearson, Clare Geiman, “Heidegger’s Antigones”, Ob. Cit., p.162. Esta evolução ao longo do percurso heideggeriano, levou alguns críticos, entre os quais Otto Pöggeler, a considerar que foi a consciência da insuficiência da sua formulação dos anos trinta que levou Heidegger a reconsiderar e aprofundar as suas ideias sobre a obra de arte nas décadas seguintes.

explicitado que o *colocar-em-obra* é sempre uma *pro-dução* (*her-stellen*) que resulta de uma *co-apropriação*, de um desvelamento. A ênfase, não é tanto na *co-criação*, como defende Geiman, mas na *co-apropriação* entre o ser e o seu ser-aí: a relação tensional de luta entre o mundo e a terra, tal como é explorada em *A Origem da Obra de Arte*, ou a reunião do quadripartido desenvolvida no ensaio *A Coisa*. O *colocar-em-obra* *poiético* encerra uma formulação onde a *produção* não se confunde, nem com a criação, nem a acção humana se esgota no dito *poiético*. O pensamento meditativo e o dito *poiético* são também um *colocar-em-obra*. Isto significa que, no pensamento grego original, eles são também *techné*. Mas não esqueçamos que a arte e a técnica são *techné* apenas na medida em que a *techné* é um *colocar em obra* que age pelo saber, pelo questionamento. Só assim a *techné* será verdadeiramente *poiética*. É assim que, também mais tarde, no ensaio *Gelassenheit* (1959), Heidegger vem defender que a resposta efectiva à tecnologia moderna é um pensamento meditativo, resumido na palavra *Serenidade*, e que se abstém totalmente de qualquer tentativa de controlo. A partir desta ideia, Heidegger acredita que a técnica pode agir fora das características de controlo e domínio características da metafísica *produccionista*. Ora, os alicerces desta ideia de harmonia entre o *pôr-em-obra* e o *pensar poiético* encontram-se já lançados em 1935, e ao contrário do que pretende Geiman, numa base que sofreu poucas alterações. Ouçamos Heidegger, precisamente em *Introdução à Metafísica*:

“É pela obra de arte, enquanto o ser que é ente, que tudo o que de outro modo apenas (a) parece ou pode ser encontrado é sequer confirmado, tornando-se assim acessível, interpretável e compreensível como ente ou então não-ente. Uma vez que é a arte que cristaliza e faz aparecer, num sentido distinto, o ser da obra que ela pode ser tida, com toda a validade, como o ser-capaz-de-realizar-em-absoluto, como *techné*. Esta forma superior e efectiva de abrir em manter em aberto é precisamente o saber. A paixão do saber é o questionamento. A arte é um saber e é, por isso, *techné*. Não é pois pelo facto de para a sua realização serem necessárias habilidades «técnicas» que a arte é *techné*” (EM: 177).

Um ano mais tarde, em 1936, aprofundando a questão da arte como *poiesis*, e contra as visões da metafísica *produccionista*, em *A Origem da Obra de Arte* Heidegger perspectiva as “obras” humanas como o resultado de uma união essencial entre dois elementos: o mundo e a terra. A desvelação resultante da acção do homem (mundo) e o

concomitante fechamento dessa desvelação (terra) numa forma são, assim, as duas características da *techné*, enquanto acção do “saber” que, em *A Origem da Obra de Arte*, que determinam o ser carácter de *poiésis*.

Ao colocar a ênfase sobre a ideia de *união* ou *reunião* essencial Heidegger, procura já nesta altura afastar qualquer interpretação subjectivista ou criativa da acção humana como *techné*. A obra é a união entre o mundo e a terra, e não a imposição de uma forma (*die gestalt*) sobre um todo primeiro indiferenciado. A forma deve ser entendida, então, como a fixação da abertura instaurada pelo mundo num ente e, por isso, como o resultado de um estatuir (*stellen*)<sup>35</sup>; a obra é a união que resulta da desocultação. Na obra de arte é a própria verdade que é colocada em obra enquanto *pôr-se-em-obra-da-verdade*. Essa verdade é desvelação, dito poiético, na sua intrínseca relação com o ser, na sua essencial tensão de desvelamento/ocultação.

Mas a arte não é apenas *poiésis*, é também “instauração<sup>36</sup> da verdade”, *alétheia*. Nesse sentido, os termos aparecem invertidos: a arte é *poiética* porque é um acontecer da verdade: “a essência da arte é poesia. Mas a essência da poesia é a instauração da verdade”. (UK:60) A verdade é *alétheia*. Porque a poesia é a instauração da verdade (*alétheia*) e, porque a verdade é sempre coincidente com uma “abertura” e nunca com a fixação numa determinada forma, não é apenas a *pro-dução* da obra que é poética. A salvaguarda da obra, o manter aberta a clareira da verdade, também é poesia.

---

<sup>35</sup> Diz Heidegger: “o que aqui se chama forma deve sempre pensar-se a partir daquele estatuir (*Stellen*) e do conjunto daquilo que estatui (*Ge-stellen*), como a qual a obra advém, na medida em que se instala e produz.” (UK:51). Note-se que aqui Heidegger aplica o termo *Ge-stell* para falar do “conjunto daquilo que estatui”, resultante da luta entre o mundo e a terra. Não se trata ainda do *Ge-stell* como essência da tecnologia moderna tal como é caracterizado mais tarde. Apesar de tudo, podem-se encontrar já aqui algumas linhas de continuidade e de união entre estas duas utilizações do mesmo conceito que serão abordadas mais adiante.

<sup>36</sup> “Instauração” não deve ser entendida como a fixação numa determinada forma, mas sim como “instauração” num triplo sentido: 1) como “oferecer”; 2) como “fundar”; 3) como “começar”. No primeiro sentido, isto é, na “instauração como oferecer”, pretende-se realçar a ideia do “excesso”: porque subverte o familiar, a instauração surge como um excesso de significado sobre a realidade até aí exclusiva do ente. Na asserção da “instauração como fundar” salienta-se a afirmação de que é só partindo do fundamento original (a terra), pode o homem projectar, poetizar: “é por isso que tudo o que foi dado ao homem se deve, no projecto, trazer à luz do fundo que se fecha, expressamente nela posto. Só assim é que ele próprio se funda como fundo que sustém”. Na alegação de que a “instauração” é também um “começar” destaca-se a ideia de “princípio”: “sempre que a arte acontece, a saber, quando há um princípio, produz-se na história um choque (*stoss*). A história começa ou recomeça de novo.” (UK: 60-61)



Desta forma, mais do que os utensílios com os quais partilha a essência de desvelação levada a cabo pela *techné*, a arte é um “acontecer da verdade” (*alétheia*). Diz Heidegger: “A arte é, então: a salvaguarda criadora da verdade da obra”. (UK:57)<sup>37</sup> A fazer jus a esta formulação heideggeriana inicial da obra de arte, Irene Borges Duarte resume-a como uma experiência que é aquela “do fazer-se obra da verdade enquanto epifania entre o ser e o seu ser aí humano.”<sup>38</sup>

Este fazer-se obra da verdade é sobretudo um saber, uma função interpretativa. A este respeito, Hubert Dreyfus refere que “Heidegger chama essa função interpretativa como ‘a verdade que se coloca a si mesma em obra’ e qualquer coisa que desempenhe essa função ele considera uma “obra de arte.”<sup>39</sup> Vimos como essa ideia é também desenvolvida em *Introdução à Metafísica*.

A *poiésis* e o colocar-em-obra da verdade são traços comuns ao “fazer do artesão” e ao “fazer do artista”. Assim, e nessa medida, quer os utensílios, quer as obras de arte são o resultado deste processo de produção, vivem no interior desta tensão entre abertura e fechamento: abertura do ser e fechamento num ente, e podem corresponder a esse “pôr-se-em-obra-da verdade.”<sup>40</sup>

Contudo, e apesar desta partilha de essência originária, e como é sabido, existem profundas diferenças entre as obras de arte e os utensílios. Nascidos da mesma semente, arte e técnica seguem trilhos opostos, tal irmãs gémeas separados à nascença. Essa diferença é explicada simplesmente pelo facto de, na arte, contrariamente àquilo que acontece com os apetrechos, podermos encontrar um espaço de abertura que permanece, precisamente, enquanto tal. Isto significa que, apesar de Heidegger defender que de ambos os domínios participam da acção de desvelação levada a cabo pela *techné*,

---

<sup>37</sup> Diz Heidegger: “Na obra, é o acontecimento da verdade que está em obra e, precisamente, no modo de uma obra. É por isso que se determinou primeiramente a essência da arte como um *pôr-em-obra-da verdade* (*Ins-Werk-Setzen-der Wahrheit*). Mas essa determinação é conscientemente ambígua. Ela diz, por um lado: a arte é o estabelecimento da verdade que se institui na forma. Isto acontece na criação como produção (*Hervor-bringen*) da desocultação do ente. Mas, ao mesmo tempo, *pôr-em-obra* quer dizer: pôr em andamento e levar a acontecer o ser-obra. Tal acontece como salvaguarda.” (UK:57)

<sup>38</sup> Duarte, Irene Borges, “O Templo e o Portal. Heidegger entre Paestum e Klee”, s/d;

<sup>39</sup> Dreyfus, Hubert, “Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology and Politics”, s/d

argumenta também que estes se distinguem totalmente na forma como se relacionam com essa desvelação.

Para atestar em favor desta diferença de relação dos utensílios e das obras de arte com o próprio processo de desvelação que lhes dá origem, Heidegger baseia-se em três ideias:

1) Em primeiro lugar, defende que, nos utensílios, o carácter de *poiésis* encontra-se dissimulado na serventia (isto é, na instrumentalidade). Este carácter instrumental vai determinar que a relação dos apetrechos com a desvelação que lhes dá origem surja alterada. A serventia, por um lado, oculta o carácter de *poiésis* e, por outro, mantém os apetrechos na familiaridade dentro do conjunto de relações já instituídas no mundo. Isto significa que, apesar de serem o resultado da acção da *techné* e de, por isso, provirem da sua revolta contra a *diké*, os utensílios rapidamente regressam à *diké*. 2) Depois, argumenta que as obras de arte, pelo contrário, adquirem o seu estatuto de objecto artístico porque se instituem, precisamente, como espaço de abertura, como desvelação de um mundo que oferece resistência à tentação de familiarização e concomitante controlo e domínio da *diké*. As obras de arte movem-se de forma mais próxima do infamiliar, do estranho, daquilo que resiste à permanente fixação. É, nessa medida, que afirma que “o ser criado da obra tem, em relação a toda a outra produção, a peculiaridade especial de ser criado em vista da coisa criada. Na obra, o ser produzido é expressamente introduzido pela criação no criado, de tal forma que sobressai expressamente a partir dele e do assim produzido”. (UK:52) Por outro lado, na obra de arte, a desvelação não é só manifestamente *poiésis*, mas também *salvuarda*. A relação do homem com as obras de arte não é apenas de produção *poiética*: o artista é necessariamente também aquele que salvuarda, isto é, aquele que vigia o espaço de abertura, de criação, de forma a manter aberta a brecha por onde irrompe o ser fora do domínio da *diké*. 3) Por fim, e com base nas duas ideias acima explicitadas, defende que, a obra de arte, mais do que a técnica, é *poiésis*, produção que desvela.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Dizendo o mesmo de outra forma, podemos afirmar que a criação, porque comunica da condição da verdade como *alétheia*, participa da característica essencial de qualquer desvelamento, a saber: ao mesmo tempo que desvela, tende para um velamento.

<sup>41</sup> Heidegger encontra em Van Gogh uma arte que pode ajudar a desvelar o ser dos entes, isto é, que pode revelar as coisas como coisas e não como objectos ou projecções subjectivas. Na tela *Par de Sapatos*, é exibido um par de sapatos fora do seu contexto habitual de utensílio.

Assim, na década de trinta, Heidegger defende que arte e técnica partilham a mesma essência de desvelação, *poiésis* com base em duas ideias fundamentais interligadas:

1) A ideia de que, quer a arte, quer a técnica, são o resultado da *acção* do *saber* levada a cabo pelo homem através da *techné* contra o domínio da *diké*; 2) a ideia que ambas resultam da tensão entre a abertura e o fechamento, entre o mundo e a terra, sendo a obra a união destes dois pólos.

Esta visão da arte enquanto domínio onde se “deixam as coisas serem”, ou seja, enquanto âmbito em que se revelam desvelações temporárias que são espelho de uma re-união com o ser, é melhor compreendida também à luz da formulação que Heidegger desenvolve em dois ensaios da década de cinquenta: *A Coisa* e *A Questão da Técnica*. Aqui explora-se a possibilidade de um desvelamento não subjectivista e não antropocêntrico, nomeadamente através da defesa do conceito de *coisa* por oposição ao *objecto* moderno. Heidegger defende que a *coisa* não reside no facto de ser o “resultado de uma causa”, mas sim no “permanecer em si” (DD:197).<sup>42</sup> Uma *coisa* deve ser

---

Assim, ali os sapatos adquirem o estatuto de arte porque estão despojados do seu carácter de serventia e encontram-se ali representados apenas para fins dessa mesma representação. Os sapatos gastos, sujos e usados, podem, no quadro de Van Gogh, mostrar o que na verdade são. Des-familiarizados, retirados fora do seu contexto habitual, olhamos para o par de sapatos de uma outra forma, sob um novo ângulo, à luz de uma nova perspectiva, onde todo um mundo é aberto. Normalmente, o utensílio, visto que se move no domínio da instrumentalidade, oculta esse processo de abertura do mundo. No quadro de Van Gogh, contudo, o apetrecho adquire as feições de uma obra de arte, e é por isso que nos impele para fora do habitual, nos arranca para todo um âmbito de novas possibilidades que se encontram esquecidas na instrumentalidade quotidiana de um mero par de sapatos.

Van Gogh pintou dois quadros onde se encontra representado um par de sapatos, com o mesmo título: *Par de Sapatos* (1886) e (1887). Os sapatos aí representados eram provavelmente, de um vendedor ambulante, e Van Gogh tê-los-á adquirido num mercado de Paris em 1886. Uma destas duas obras é, certamente, o quadro aqui visado, apesar de Heidegger interpretar o par de sapatos como pertencendo a uma camponesa.

<sup>42</sup> Diz Heidegger, na década de cinquenta, que nas concepções da metafísica producionista, uma “coisa” (neste caso, um cálice de prata) é considerada como sendo o efeito, isto é, como o resultado de uma causa que o determina. Trata-se de conceber, neste caso, a produção sob um ponto de vista causal e a actividade humana como uma causa que afecta eficientemente determinada matéria com vista à obtenção de determinado fim. O termo “causa” é uma tradução latina do grego *aition*. Recordemo-nos como Aristóteles analisa filosoficamente este esquema causal e como é essa análise que atravessa todo o pensamento filosófico ocidental. Segundo o esquema de Aristóteles, tal como é normalmente interpretado, existem “quatro causas”: formal, eficiente, material e final. Aplicando este esquema à produção do cálice, chegaríamos à seguinte conclusão: o ourives produz o cálice (causa final), trabalhando (causa eficiente) a prata (causa material), segundo um determinado modelo ou padrão (causa formal). Neste esquema, a causa determinante para a produção do cálice é a causa eficiente, ou seja, o trabalho do ourives.

entendida, não no sentido da *res* romana, nem da *ens* medieval e menos ainda no sentido de um objecto representado à maneira moderna.<sup>43</sup> Uma coisa é uma (re)união (*Dingen*).

<sup>44</sup> A fim de defender esta ideia, Heidegger interpreta a *aition* de que fala Aristóteles, não uma causa, no sentido daquilo que provoca um efeito, mas “o que responde (*verschuldet*) por outra coisa.” (FT:13;7) As quatro causas respondem de forma solidária entre si, co-pertencem-se mutuamente enquanto aquilo que é responsável por outra coisa. As quatro causas são, assim, elementos co-responsáveis pela coisa: devem ser interpretadas como quatro origens co-responsáveis. Neste sentido, uma coisa é uma reunião: “retém, reúne e manifesta o Quadripartido (*Geviert*)”. (DD:206/207)

De acordo com *A Coisa*, o *Geviert*, ou seja, as quatro origens co-responsáveis pela coisa são: a terra, o céu, os mortais e os divinos que determinam o *jogo do mundo*.

Assim, na década de cinquenta, e a par com *A Questão da Técnica*, em *A Coisa* é particularmente patente a preocupação em destruir as concepções instrumentais e antropológicas da técnica e do “real”, bem como a tentativa de fundação de uma nova forma de pensar e de experienciar o mundo. Ademais, para além de constituir um ataque à objectivação do mundo levado a cabo pela metafísica, toda esta formulação avança ainda um outro passo fundamental na medida em que a *coisa* corresponde, em última análise, a uma caracterização do próprio *Ereignis*. Assim, ao remeter a essência daquilo que é desvelado para o quadripartido e ao afirmar a “coisidade” das coisas, Heidegger aprofunda, solidifica e, sobretudo, avança, com uma formulação que prepara o advento do *Ereignis*.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Ver DD: 209/210

<sup>44</sup> Diz Heidegger: “o cálice é uma coisa porque (re)une” (DD:211)

<sup>45</sup> Assim, e em primeiro lugar, é reforçada a importância de se pensar a diferença ontológica. O jogo do mundo, enquanto quadratura é o jogo do “fazer-aparecer” e, como tal, nunca se pode esgotar nas configurações presentes. Ao mesmo tempo, evidencia que a acção humana não é simples resultado de um accionar de potencialidades por parte do homem: é sempre a resposta a uma “interpelação”: os divinos são os mensageiros. Por outro lado, o jogo do mundo é descrito como um “jogo de espelhos” em que cada um dos quatro “reflecte a sua maneira de ser dos outros”. Cada qual reflecte-se, então, à sua maneira no seu próprio ser, retornando a esse ser no seio da “simplicidade dos quatro”. Para o jogo do mundo é essencial o elemento mortais, mas, no entanto, este elemento só faz sentido na medida em que participa da “simplicidade dos quatro”. Por fim, fortalece a ideia de que o homem, porque é mortal, pode trespassar o “arco do nada”, em direcção ao ser como possibilidade absoluta. No quatro elemento do quadripartido (os mortais) encontra-se o remate do ciclo iniciado com *Ser e Tempo* (onde a morte é vista como a “autêntica possibilidade”) e, ao mesmo tempo, é reforçado o argumento de que a essência do homem se encontra fora da dimensão presente no resto da

No entanto, a verdade é que encontramos profundas semelhanças de formulação nestes ensaios separados quase vinte anos, semelhanças que se revelam fundamentais para a compreensão da essência da técnica e da arte. A visão da arte defendida em *A Origem da Obra de Arte* como o *pôr-se-em-obra-da-verdade* e como *deixar-as-coisas-serem*, está em concordância com a posterior ênfase de Heidegger na arte como uma experiência da *poiética* que *coloca- em- obra* a articulação entre o ser e o ente, enquanto salvaguarda da diferença ontológica.

É, essencialmente por esta razão que, no final de *A Questão da Técnica*, Heidegger chega à importantíssima conclusão:

"a essência da técnica não é nada de técnico: por isso, a reflexão essencial sobre a técnica e a confrontação decisiva com ela têm de ocorrer num domínio que, por um lado, seja aparentado à essência da técnica e que, por outro, seja fundamentalmente diferente dela. Tal domínio é a arte". (FT: 47;35)

Estamos agora já em posição de avançarmos um pouco numa primeira exploração desta relação entre a arte e a técnica, nas suas proximidades e distâncias e perceber o alcance da proposta heideggeriana.

Uma forma de o fazer será, como vimos, destacar a sua essência comum de desvelação, e de *poiésis* que se encontra fora das determinações producionistas, criacionistas, subjectivistas, instrumentais e antropocêntricas da metafísica moderna. Enquanto anti-modernista e anti-metafísico Heidegger pretende resgatar a técnica para fora do projecto moderno: cartesiano, hegeliano, kantiano ou nietzschiano, iluminista ou liberal, marxista ou capitalista. A técnica pode ser resgatada para fora das visões subjectivistas, instrumentais e producionistas da modernidade. Para tal, diz Heidegger, é necessário pensá-la de um modo mais profundo, é necessário trazer à luz o seu carácter de desvelação essencial, como re-união essencial. E, a melhor forma de lhe podermos aceder é através de um domínio onde essa essência se encontre manifesta: ora, esse domínio é a arte. Ademais, porque a arte se encontra mais próxima da sua essência e ultrapassa a técnica na sua proximidade à verdade, necessitamos, se queremos transpor a

---

natureza — na medida em que (re)une e, por isso produz, o homem, mantém aberta a clareira por onde o ser irrompe em toda a sua supremacia. Uma coisa só é, na medida em que é desvelada, e isso só acontece se esta reunir, retiver e manifestar em si a quadratura da terra e do céu, dos mortais e dos divinos.

barreira da ocultação presente na técnica, de a perscrutar sob a mesma luz com que olhámos para a arte, retirando-lhe assim, a capa da dissimulação e encarando de frente o seu carácter de desvelação. Essa necessidade torna-se tanto mais urgente quanto a sociedade tecnológica aparece agora em toda a sua força e vigor, no momento culminar na metafísica, numa altura que a técnica toma aquelas feições que encontramos na sua determinação moderna, e que serão alvo de uma análise pormenorizada mais adiante.

Antes, no entanto, de avançarmos nesse sentido, urge fazer aqui uma pequena pausa para nos interrogarmos de que forma nesta ideia de *poiésis* como um colocar-em-obra existe, no pensamento de Heidegger, lugar para uma reflexão acerca da relação com o mundo fora das determinações racionalistas, enfatizando o papel da experiência, por um lado, e da sensorialidade, por outro. Nesta perspectiva, interrogamo-nos, como Whitehead, acerca de qual é a relação entre a *poiésis* heideggeriana e as determinações sensitivas do fazer da arte? <sup>46</sup> Aqui, tocamos um outro aspecto relacionado com esta temática: a crítica de Heidegger ao ocularcentrismo e à hegemonia da visão na metafísica, nomeadamente na sua determinação tardia como modernidade.

A fim de aprofundar estas questões, retomamos à polémica abordada acima explicitada na posição de alguns críticos que, como Clare Geiman afirmam que, a partir dos anos quarenta, Heidegger reformula profundamente toda a sua anterior formulação de *Introdução à Metafísica* e descobre na poesia e no pensar *poiético* e meditativo a possibilidade de saber exterior e oposto a toda a *techné*.<sup>47</sup>

Contra esta ideia de Geiman, acreditamos que Heidegger defende a possibilidade de articular, na arte, a ligação entre a mão, a visão e o pensamento, ou seja, o fazer do artista e do artesão com o pensamento *poiético*. Como procurámos defender acima, a *techné* como acção violenta do saber é *poiésis*, e a *poiésis* é um trazer à presença através do saber, do perceber e do pensar. Com esta teorização, Heidegger consegue um duplo objectivo: reintroduz a experiência do *fazer* no *pensar* e assim reformula aquilo que Hegel considera o limite da arte, ou seja, a sua determinação material. E fá-lo enfatizando o ser-coisa da obra em detrimento do ser-objecto, presença permanente ou *eidos*. Fá-lo defendendo a diferença ontológica contra a reificação absoluta da forma e

---

<sup>46</sup> Whitehead, Derek, *Poiesis and Art-Making: A Way of Letting-Be*, ob. Cit.

encontrando na relação da obra com o ser como *re-união* uma resposta à subjectivização e ao antropocentrismo da arte e da técnica modernas.

Heidegger é, como se sabe, muito céptico em relação à arte moderna e acredita que, na era moderna da tecnologia lógico-científica, a arte não é imune às determinações niilistas que a determinam. Heidegger crê que a arte moderna foi, na sua maioria, subvertida pelo subjectivismo, comercialismo e outros aspectos da era tecnológica. Na geometria do Cubismo dominam as visões tecnológicas e o pensamento calculador da transformação tecnológica do mundo; no Expressionismo Abstracto encontra-se encurralado numa concepção pós-romântica, expressionista e, por isso, subjectivista e antropocêntrica da arte consistente com a era tecnológica. Para Heidegger a arte moderna, de uma maneira geral, representa o ser da coisa na era industrial, onde reina o *Ge-stell*, a grelha informadora, ordenativa e manipulada sujeita às determinações tecnológicas e subjectivistas, ao invés de desempenhar o seu papel fundamental de deixar-as-coisas-serem. Na programação técnico-científica da constelação tecnológica do mundo e cultura gestálticas já não há, verdadeiramente, “obras”, a arte oculta-se, dissolvida em *objecto* e *ciência*. Esta dinâmica faz coincidir o ente com a presença constante, iniciada com o *eidos* platónico como *forma* absoluta, com a concomitante transformação inicial da arte enquanto o *deixar-as-coisas-serem*, para o seu progressivo desenvolvimento em direcção à teleologia metafísica subjectivista da modernidade que culmina no fortíssimo impulso da “vontade de poder” para fixar, reificar e totalizar, uma tendência para dominar, assegurar e controlar, movendo-se na perpetuação do eterno retorno do mesmo na época do *mundo como imagem*.<sup>48</sup>

Esta crítica de Heidegger ao desenvolvimento da arte e fixação da forma culmina na modernidade e contém aquilo que David Michael Levin considerou era uma crítica implícita ao ocularcentrismo moderno e à sua perfeita adequação ao carácter do

---

<sup>47</sup> Geiman, Clare Pearson, “Heidegger’s Antigones”, Ob. Cit., p. 162.

<sup>48</sup> Ideia desenvolvida sobretudo na sua crítica ao *Vor-stellen* como representação que transforma o mundo numa imagem. Ver Heidegger, Martin, “The Age of the World Picture”, in Heidegger, Martin, “The Question Concerning Technology and Other Essays”, Ob. Cit., pp. 115-154.

*vor-stell*.<sup>49</sup> Levin encontra nesta perspectiva a ideia de que a visão está perfeitamente em sintonia com o carácter tecnológico da nossa cultura: uma metafísica ocularcêntrica da presença.<sup>50</sup> Mas, apesar de, em Heidegger, podermos encontrar uma crítica à hegemonia da visão, isso não significa uma recusa da visão *tout court*. Pelo contrário. Heidegger é “frequentemente ocular”,<sup>51</sup> e Levin defende que Heidegger reencontra o sentido inicial da *techné* como *acção violenta do saber*, também à luz da possibilidade de uma “visão diferente”<sup>52</sup>

De forma análoga, Whitehead afirma: “Heidegger reconhece no *Ge-stell* algo que proscree, segura e domina através de uma racionalização tecnológica da visão. Mas descobre o potencial para a ultrapassagem do *Ge-stell* e uma nova forma de ver que permitirá a re-união, desvelação e iluminação de uma visão anteriormente patológica.”<sup>53</sup> Assim, segundo Whitehead, em Heidegger, a crítica ao ocularcentrismo não é coincidente com uma recusa ou denegação da visão. O *pensar* e o *ver* não são categorias distintas como nos lembra também Maurice Merleau-Ponty: elas são poderes constitutivos na nossa compreensão. O pensar, e neste caso, o pensar meditativo, é crucial para a experiência da arte, seja na sua forma verbal ou imagética. Também em oposição à perspectiva de Geiman, Whitehead defende que o reencontro com o sentido original de *poiésis* como *alétheia* não depende apenas da poesia ou do pensamento, mas também na *acção* de desvelação, como pro-dução. Assim, sustentado também naquilo que nos atrevemos aqui a chamar a atenção, isto é, a relação não opositiva entre o fazer e o pensar defendido por Heidegger em *Introdução à Metafísica*, Whitehead argumenta que o pensamento de Heidegger encerra ainda um movimento em direcção a um esclarecimento e iluminação da visão que não pode ser apenas alcançado pelo pensamento. Tem de abarcar o domínio e a actividade das técnicas – o ser produtivo do artista - e de tal forma que o impulso da visão em direcção à *techné* – de ver e saber

---

<sup>49</sup> Levin, David Michael, “Decline and Fall. Ocularcentrism in Heidegger’s Reading of the History of Metaphysics”, Ob. Cit., p. 186.

<sup>50</sup> *Idem*, p. 212.

<sup>51</sup> *Idem*, p. 186.

<sup>52</sup> Whitehead, Derek, “Martin Heidegger’s *Technites*, Paul Klee’s *Gestalt*, and starting from the very beginning”, s/d; Ver também Levin, David Michael, “Decline and Fall. Ocularcentrism in Heidegger’s Reading of the History of Metaphysics” in Levin, D. M. (Ed.), *Modernity and the Hegemony of Vision*, Berkeley, University of California Press.

<sup>53</sup> Whitehead, Derek, “Martin Heidegger’s *Technites*, Paul Klee’s *Gestalt*, and starting from the very beginning”, s/d; versão electrónica em <http://www.eiu.edu/~modernity/whitehead.htm>.



no seu sentido mais elevado – seja alcançado através da obra (...) cada traço da mão traça em si mesmo o elemento de um pensar que faz: a mão, ao ser capaz de um movimento múltiplo inaugurar uma profunda simplicidade nas suas obras. A mão é um implemento extra orgânico do pensamento, mas é também o extra-orgânico órgão da visão.” (...) <sup>54</sup>O pensar através de meios materiais fornece a base para a prática das artes plásticas. Nesse pensar a tarefa do artista será, em termos heideggerianos, o *colocar em obra a verdade*, isto é explorar a diferença ontológica e *deixar as coisas serem*, produzir lampejos do invisível, daquilo que está presente de forma velada nos entes materiais.

Também Irene Borges Duarte, num belíssimo texto, defende a existência uma continuidade essencial na visão heideggeriana sobre a arte ao longo de toda a sua obra. Borges Duarte argumenta que Heidegger move-se sempre no interior da mesma ideia, dando-lhe contudo ênfases e tónicas diferentes conforme o enfoque específico. Assim, considera que Heidegger encontrou nas telas de Klee, o mesmo que encontrara na arte helénica pré-metafísica: “Na verdade, atrevo-me a defender aqui, que o que o velho Heidegger dos anos 50 e 60 procurou em Klee, a quem considera pintor post-metafísico, foi o mesmo que encontrara na arte helénica pré-metafísica: a diáfana transparência do que, para ele, é sagrado – a aliança que institui (doando, fundando e iniciando), o aí-ser como ponto de intersecção entre o mortal e o celestial e entre o mundo e a terra. Os dois momentos da exposição procuram recuperar estes dois patamares de verdade na obra, segundo Heidegger: (1) o tempo do temor dos deuses e (2), em sua ausência, o do terror da morte. Àquele dá forma o recinto sagrado de Paestum; a este, a abstracção de Klee.” <sup>55</sup> É assim que Heidegger encontra nas telas de Paul Klee aquilo que também Petzet considera ser a pretensão mais difícil de satisfazer na arte actual: “não só reproduzir o nosso pensamento acerca do visível, mas desvelar reflexivamente as coisas invisíveis.” <sup>56</sup>

A obra de arte é um *colocar-em-obra-da-verdade* e um *deixar-as-cosas-serem*. Na década de trinta Heidegger encontra em Van Gogh a expressão desta ideia não

---

<sup>54</sup> Whitehead, Derek, “Martin Heidegger's *Technites*, Paul Klee's *Gestalt*, and starting from the very beginning”, Ob. Cit.

<sup>55</sup> Duarte, Irene Borges, “O Templo e o Portal. Heidegger entre Paestum e Klee”, Ob. Cit.

<sup>56</sup> Petzet, H. W., “Heidegger's Association with Art”, in *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger: 1929-1976*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, pp. 134-135 citado em

subjectivista nem sujeita às pressões gestaltistas características da restante arte moderna, uma pressão para reificar e dar forma como maneira de controlo e domínio. A tela de Van Gogh, as pinturas de Klee e a arte pré-helénica do templo grego são os exemplos máximos de uma tal forma de arte pré e pós-metafísica.

E o que dizer da arte tecnológica pós-moderna da nossa contemporaneidade em que a estabilidade do objecto e do sujeito se encontram sujeitas a profundas convulsões e acção do saber da mão tende a ser substituída por uma nova articulação entre o pensamento e um novo elemento: os aparatos tecnológicos regidos pela grelha ordenativa da linguagem da máquina?

É inquestionável que a obra pós-moderna destabiliza a autoridade subjectivista do criador, a unicidade e singularidade da forma reificada na tela nas condições históricas e materiais da sua produção em articulação com o fluxo e o permanente fazer e desfazer das configurações presentes. A plasticidade do real poderá servir os intentos da era tecnológica de domínio, controlo e ordenação do mundo regido pelo *Ge-stell*, mas, poderá também, ao invés, libertar as obras do carácter subjectivo, singular, com pretensões eternas das formas. Neste último caso, a plasticidade do real operado pelas novas tecnologias podem privilegiar a visão em permanente mutação, destruindo o *fundamento* imutável e eterno da metafísica, e possibilitando, por isso, um salto no *sem-fundamento*: a arte pós-moderna será, nesse sentido, mais alegórica do que simbólica, encontrando-se nela enfatizado o seu carácter de fluxo e de interacção, mais do que de fixidez e fechamento sobre si.

Acreditamos que, na visão *poiética* de Heidegger domina um mecanismo disruptivo e discordante. Esse efeito disruptivo pode ser resultante da nova era digital, que devido à plasticidade total do real que promove, rebenta com as determinações transcendentais e metafísicas, como profetizou Benjamin a propósito da perda de aura. Nas suas diversas aplicações — desde a vídeo arte, à arte computadorizada, ao multimédia, à *internet art*, e mesmo a algumas formas de *performance* — a arte contemporânea, muitas vezes apoiada e potencializada pelos aparatos tecnológicos, abdica da autoridade modernista em favor de mecanismos interactivos, dialogantes e

---

Whitehead, Derek, "Martin Heidegger's *Technites*, Paul Klee's *Gestalt*, and "starting from the

fluidos que podem fazer jus à plasticidade do real, não como reserva permanente ao serviço do *Ge-stell*, mas, precisamente, como espaço de resistência à ordenação da grelha prévia que obriga ao enquadrar-se por sujeição. Por outro lado, o evidente enraizamento material do discurso artístico contemporâneo, em algumas das suas formulações nas suas aplicações manuais e técnicas, e na sua profunda reflexão sobre o *sensório* humano, pode forçar ao reconhecimento da fenomenologia do corpo, das percepções sensoriais e da biologia como novas formas de *pensar* que descubrem um espaço de *poiésis* na articulação entre a *acção* e o *pensamento*.

Este espaço ocorre no interior de dispositivos que se movem com base numa tensão. Essa tensão opõe, por um lado, um movimento ordenador, calculador e dominador dos objectos e a sua transformação em reserva permanente e, por outro, a possibilidade da criação de uma clareira que permanentemente escapa a qualquer reificação ordenativa. Este processo acontece de duas formas: o permanente fazer e desfazer de figuras, tanto ao nível da produção, como da recepção, através da apropriação colectiva e interactiva da experiência concreta, e através do enfoque no corpo, no qual as percepções sensoriais podem funcionar como um importante reduto de resistência à racionalização e desmaterialização absoluta das *tecno-logias* modernas. Neste sentido a revelação da importância da experiência concreta para a atribuição de sentido, por si só, revela as insuficiências da linguagem puramente desenraizada e abstracta da máquina. Este facto está associado a um segundo elemento: a experiência é indissociável da corporeidade e, nesse sentido, o corpo associado à experiência concreta é também um lugar de resistência à hegemonia do *Ge-stell*.

Poderá haver, em Heidegger, lugar para uma fenomenologia que encontra na sabedoria do corpo, na tacteabilidade, na acção directamente interpretativa de uma relação háptica com o mundo, uma resistência à auto-asserção da objectivação tecnológica da metafísica da presença e da sua vontade de controlo sobre a natureza?

Não há dúvida que, desde Platão, o corpo ocupou uma posição dúbia na história da filosofia e é verdade que Heidegger também considera que a inversão nietzschiana do platonismo, através da reafirmação do sensualismo, não resolveu a questão do ser e

da diferença ontológica, nem tão pouco da relação do homem com a *physis* como relação de tensão entre a *unidade* e a *diferença*. É esta ideia que leva Frank Schalow, a afirmar: “Heidegger reconheceu que a visão da racionalidade como *standard* de inteligência de Descartes — em nome da dicotomia ontológica entre mente e corpo — prefigura uma proliferação moderna da cibernética como a chave para definir a essência humana.”<sup>57</sup> Schalow acredita que a questão da corporização pode reemergir na *viragem*, como uma forma distinta através da qual os seres humanos experienciam a tensão de mediar a unidade e diversidade, na medida em que estamos incluídos no interior da totalidade dos entes e, no entanto, distinguimos o lugar (*ort*) para a desvelação do ser.<sup>58</sup>

De facto, Heidegger encontra no supremo perigo a semente ‘daquilo que salva’ e sabemos que ‘aquilo que salva’ implica necessariamente uma ultrapassagem da metafísica. É, assim, pertinente aqui interrogar se a ultrapassagem da metafísica não implicará também, necessariamente, uma ultrapassagem da dicotomia corpo-mente que encontra, não só no pensar meditativo mas também no *colocar-em-obra* das técnicas, o seu refúgio, e que funciona como uma “terceira via” entre a metafísica platónica e cartesiana e o vitalismo do perspectivismo nietzschiano?

Recolocando a questão: na cibernética, o corpo está sujeito a agenciamentos tecnológicos e poderá render-se totalmente a eles. Mas, ao mesmo tempo, o corpo pode funcionar como lugar de resistência à cibernética, ao *logos* técnico. Sem dúvida que estes últimos fluem muito mais facilmente na ausência do corpo. Verificamos como isso é assim no caso da inteligência artificial, da tecnologia digital, dos *cyborgs*. Estes são aparatos cibernéticos que, precisamente, dispensam a presença do corpo, ou onde o corpo é visto como território a conquistar e dominar, não a integrar de forma dialogante e transformadora. Mas, ao dispensar o corpo, a linguagem da máquina depara-se sempre com as suas próprias insuficiências. Esta ideia leva Dreyfus a advertir, como veremos adiante, precisamente que o projecto da inteligência artificial está condenado desde o início se o corpo se mostrar dispensável para o comportamento inteligente.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Schalow, Frank, *The Incarnality of Being. The Earth, Animals and the Body in Heidegger's Thought*, Albany, State University of New York Press, 2006, p. 172.

<sup>58</sup> *Idem*, p. 149.

<sup>59</sup> Dreyfus, Hubert, *What Computer Still Can't Do. A Critique of Artificial Reason*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1999 (1ª edição 1972), p. 225.

Assim, uma alternativa à cibernética poderá ser, como já acontece em alguns casos, a tentativa, não de anulação do corpo em dispositivos puramente logocêntricos, mas uma verdadeira integração da sensorialidade na dinâmica homem-máquina. É assim que corpo e o *sensorium* humano se encontram actualmente no cerne das questões tecnológicas: seja como espaço de conquista, seja como lugar de resistência e transformação das cibernéticas metafísicas da ausência sensorial.

Assim, a intuição heideggeriana acerca da abstracção da técnica e as suas advertências acerca do niilismo moderno, como o supremo perigo presente na cibernética e na metafísica da ausência do corpo, poderão influenciar o *colocar-em-obra* humano no sentido da insistência da articulação entre o pensar meditativo e as suas intrínsecas relações com o *sensorium humano*, entre a fenomenologia do corpo no acto de produção e de recepção, e o diálogo integrante com a linguagem da máquina, como via para deixar as coisas (técnicas e não-técnicas) serem aquilo que são: re-união essencial com o ser, desvelação/ocultação, *a-létheia*, longe das determinações *meta-físicas*? Esta pode ser a via daquilo que salva, não só das práticas artísticas, mas também da “nova arte da tecnologia”. De facto, o desafio constante da arte — como agenciamento simultâneo de percepção, sensação e pensamento, e como estabelecimento de uma harmonia entre a mente e o corpo que ultrapassa da dicotomia *meta-física* — é precisamente o que permanece impensado, oculto e invisível, fora do *logos* tecnológico.

Chegados a este ponto podemos aqui diagnosticar, com Heidegger, uma situação gravíssima para o presente, nesta era do niilismo tecnológico e da cibernética? Podemos interrogar, com Heidegger, para que lado penderá o fiel da balança? Em que consiste e quais as determinações essenciais do “supremo perigo” e “daquilo que salva”? O que poderá significar a cibernética na actualidade? O que é exactamente o perigo da tecnologia e como é que nós, no início do século XXI, o experienciamos como tal? Qual a verdadeira possibilidade e determinações do *Ereignis* neste contexto? Como podemos antecipar uma *viragem* nas suas articulações entre a tecnologia e o fazer *poiético*? Qual é o papel que aí poderá desempenhar uma acção que encontra também no fazer e no perceber do corpo um lugar longe das tradicionais dicotomias metafísicas entre corpo e

mente? Uma pequena incursão pela caracterização do *Ge-stell* ajudar-nos-á a encontrar algumas respostas.

#### 4. A consumação da metafísica e a essência da técnica: o *Ge-stell*.

É sobejamente a forma como em *A Questão da Técnica* Heidegger afirma que a essência da tecnologia moderna já não é a *pro-dução*, o estatuir, o erguer (*her-stell*), mas antes o *Ge-stell*. Ora o *Ge-stell* é também o termo utilizado para caracterizar o ponto culminar da modernidade e do pensamento metafísico, ou seja, as propostas nietzschianas que correspondem, segundo o autor, ao ponto de consumação da tradição filosófica ocidental desde a aurora platónica.

Ao tornar implícito que a tecnologia moderna e o culminar do pensamento metafísico partilham da mesma essência, Heidegger avança ainda com uma outra estratégia assente num argumento fundamental: a tecnologia e o pensamento nietzschiano caracterizam o niilismo moderno e a superação da tecnologia moderna só pode ocorrer no seio de uma superação do pensamento metafísico. Só uma nova relação com o ser pode superar a tecnologia moderna.<sup>60</sup> É ainda, cremos à luz deste contexto que se devem enquadrar as enigmáticas palavras que o autor vai buscar a Hölderlin, e que versam:

"Mas, aí onde existe o perigo, aí também  
cresce aquilo que salva" (FT: 38;28)

Analisemos um pouco estes versos citados por Heidegger. Diz o autor, seguindo esta estrofe de Hölderlin, que o "perigo", presente no ponto culminar da metafísica e da essência da tecnologia moderna, abre as portas para a sua própria superação. A fazer jus

---

<sup>60</sup> Talvez Heidegger queira significar com o *Ereignis* o advento do seu próprio pensamento, como defende, entre outros, Arthur Kroker: Diz Kroker: "Se Heidegger pôde falar tão eloquentemente e pensar tão misticamente acerca daquilo que, na era presente, é tão impossível de mencionar – o ser – se Heidegger pôde afirmar que o ser "vem à presença" no modo de "ordenação", o impulso anímico da tecnologia, se ele pôde falar do ser como contendo simultaneamente um "perigo" e um "poder salvador" e falar evocativamente da viragem tão necessária para transformar o perigo no poder salvador, talvez seja porque o pensamento de Heidegger é ele mesmo uma "viragem" um "momento de iluminação" que ilumina os seres humanos para si mesmos e que o faz, não se rendendo ao pensamento calculativo ou retirando-se para quaisquer formas de idealismo, mas olhando profundamente e meditativamente para o perigo da tecnologia, pensando a tecnologia a partir das suas raízes na

a esta mesma ideia e mais tarde, Heidegger utiliza uma outra metáfora para dizer o mesmo quando afirma que o *Ge-stell* é essencialmente ambíguo, é “uma cabeça de Jano”: por um lado, corresponde à consumação da metafísica, por outro, anuncia a passagem da metafísica a um outro pensamento, ou seja, a preparação do *Ereignis*.<sup>61</sup>

Começaremos, pois, nas linhas que se seguem, por tentar aprofundar de que forma o *Ge-stell* corresponde, simultaneamente, o ponto culminar da metafísica que Heidegger faz coincidir com o pensamento nietzschiano, e à essência da tecnologia moderna. Como se caracteriza e o que significa exactamente o *Ge-stell*? Em seguida, procuraremos determinar a medida exacta em que o *Ge-stell* é "o perigo", ou seja tentaremos sintetizar, ao longo do pensamento heideggeriano, quais as determinações que fazem com que ele seja o perigo. Por fim, avançaremos com uma interpretação em que se procurará articular a questão do crescimento "daquilo que salva", relacionando-a com o conceito de *Ereignis* e com o que este poderá significar no contexto da problematização heideggeriana sobre a técnica na sua relação essencial com a arte.

#### **4.1. Nietzsche e a consumação da metafísica. O Ge-stell na essência do pensamento nietzschiano.**

Heidegger encontra na filosofia nietzschiana, como se sabe, a consumação do percurso da filosofia ocidental, iniciado com Platão. Com Nietzsche, na crítica heideggeriana, são extremadas, e por isso esgotadas, todas as possibilidades da metafísica. Mas Nietzsche é, essencialmente, um pensador moderno que leva às últimas consequências os logros do pensamento inaugurado com o *cogito ergo sum* de Descartes.

A fim de defender esta ideia, isto é, a fim de estabelecer pontes entre Nietzsche e todo o pensamento metafísico, nomeadamente a filosofia moderna, Heidegger recorre a

---

metafísica”. Kroker, Arthur, *The Will to Technology & The Culture of Nihilism. Heidegger, Nietzsche, & Marx*, Toronto, University of Toronto Press, 2004, p. 42.

<sup>61</sup> Ver Heidegger, Martin, “Les Séminaires du Thor” (1966-68-69), designadamente as páginas 454/55, in *Questions IV*, Ob. Cit. pp. 358-458; e ainda Heidegger, Martin, “Protocolo do Seminário sobre a Conferência “Tempo e Ser”” (1962), trad. Emídio Stein, in *Heidegger, Conferências e Escritos Filosóficos*, S. Paulo, Nova Cultural, 1991, pp. 221-241, onde se lê: “entre as formas epocais do ser e as transformações do ser no *Ereignis*, situa-se o *Ge-stell*. Este é, por assim dizer, uma estação intermediária, oferece uma dupla perspectiva, é- assim se poderia dizer - uma cabeça de Jano. Pode significar ainda uma constituição da vontade de

uma estratégia dupla nos extensos e inúmeros textos dedicados a esta questão e que aqui tentaremos sintetizar e organizar: primeiro, argumenta que as teorias da vontade de poder e do eterno retorno do mesmo não são mais do que apoteoses (epifanias) e consumações do caminho trilhado pela metafísica desde as suas origens, onde o ser é permanentemente confundido com a essência que se encontra presente na totalidade do ente.<sup>62</sup> Em segundo lugar, interpreta a vontade de poder e o super-homem nietzschianos como a transformação do *ego cogito* de Descartes num *ego volo*.

Na sua crítica a Nietzsche, Heidegger traça, assim, o caminho e aponta as características daquilo que considera ser a metafísica da presença inaugurado no pensamento ocidental com o *eidos* platónico. Uma breve incursão pela crítica heideggeriana à metafísica nietzschiana torna-se fundamental para completar a caracterização do niilismo e do *Ge-stell* que, recorde-se, é também a essência da tecnologia moderna. Veremos adiante em que consiste esta partilha de essência.

O *Ge-stell* corresponde ao ponto culminar da metafísica moderna, coincidente com o pensamento nietzschiano. Este é o culminar do pensamento representativo moderno iniciado com a viragem cartesiana, isto é, da era do “mundo como imagem e representação” cuja essência é o *Vor-stellen*.

De facto, contrariamente ao *Ge-stell*, o *Vor-stellen*, essência da metafísica moderna, que se inicia com o subjectivismo cartesiano, corresponde, segundo Heidegger, ao âmbito da máxima objectividade, isto é, do surgimento do mundo como

---

vontade e assim ser compreendida como a extrema característica do ser. Mas é, ao mesmo tempo, uma forma prévia do próprio *Ereignis*.” (p. 240)

<sup>62</sup> Encontramos esta ideia expressa, explícita ou implicitamente em todos os textos de Heidegger sobre Nietzsche. Em “Le Mot de Nietzsche «Dieu est mort»”, por exemplo, Heidegger afirma: “vontade de poder e “eterno retorno do mesmo”, determinam o ente e o seu ser de acordo com as duas perspectivas que guiam a metafísica desde a Antiguidade, isto é, desde o *ens qua ens* no sentido de *essentia* e de *existentia*.” Heidegger, Martin, «Le Mot de Nietzsche «Dieu est mort » », Trad. Wolfgang Brokmeier, in *Chemins que Mène Nulle Part*, Ob. Cit., p. 287). A este respeito ver também Heidegger Martin, *Nietzsche II*, Trad. Klossowski, Piere, Paris, Gallimard, 1971, nomeadamente «La Métaphysique de Nietzsche», pp. 204-266; «L’Eterne Retour du Même et la Volonté de Puissance», pp. 9-27; «La Détermination Ontologico-Historial du Nihilisme», pp. 267-318. Ver também Heidegger, Martin, «La Volonté de Puissance en tant que Connaissance», in *Nietzsche I*, Ob. Cit., pp. 367-510 e ainda Heidegger, Martin, «Qui est le Zarathoutra de Nietzsche? » in *Essais et Conférences*, Ob. Cit, pp. 116-147.



objecto.<sup>63</sup> Na sua crítica à modernidade Heidegger defende que com o *cogito ergo sum* de Descartes, a humanidade torna-se, doravante, a própria substância das coisas, transforma-se num sujeito com auto-certezas, que é a base fundadora de toda a verdade, realidade e valor. As coisas tornam-se reais ou actuais apenas na medida em que são objectivadas pelo sujeito cognoscente. A humanidade torna-se a causa eficiente de tudo o que é objectivo.

No ponto que aqui nos interessa particularmente isto significa que o homem moderno colocou no seu interior a substância das coisas, ao mesmo tempo que as reduziu ao estatuto de meras representações. As coisas tornam-se reais ou actuais, apenas na medida em que são objectiváveis e representáveis pelo sujeito cognoscente. Este subjectivismo máximo conhece o seu ponto culminar com a tendência da humanidade para se fazer à imagem de Deus, entendido como o criador providencial que domina e calcula a totalidade da entidade como uma obra que ele produziu. Nesta medida, esta identificação do homem com Deus encontra a sua apoteose no absolutismo estético nietzschiano que corresponde ao triunfo da máxima subjectividade da vontade de poder, segundo a doutrina que Heidegger atribui a Nietzsche: que tudo o que experienciamos é meramente o produto da vontade humana. É por isso que o pensamento nietzschiano é o ponto culminar da metafísica moderna.

É inquestionável que, para Heidegger, Descartes iniciou o processo no qual a humanidade veio a conceber-se a si própria como a fonte equiparada a Deus, como critério de atribuição de realidade e valor de todas as coisas. Descartes permitiu à humanidade interpretar o mundo como uma imagem (*Bild*), e a realidade do qual era assertada de acordo com a forma como a imagem permanecia em relação com os *standards* do sujeito produtivo e mediador. Como um dos fundadores da metodologia científica, Descartes estava já preocupado com a forma como o conhecimento objectivo tornaria possível aos humanos ganhar controlo dos objectos.

Assim, para Heidegger, desde Descartes, e especialmente no idealismo alemão de Kant a Hegel, a razão humana torna-se cada vez mais centrada na sua própria

---

<sup>63</sup> Ver Heidegger, Martin, “L’ époque des «conceptions du monde»”, in Heidegger, Martin, *Chemins que ni mènent nulle part*, Ob. Cit., pp. 99-146, e “The Age of the World Picture”, in

estrutura. A lógica torna-se o modo primário do discurso filosófico: pensar acerca da natureza do pensamento. Nenhuma entidade pode resistir face ao poder auto-reflexivo e antropocêntrico da razão humana. Em vez de existir na abertura do ser para que as entidades se possam manifestar apropriadamente, a humanidade tecnológica, nascida da metafísica moderna, anula essa possibilidade de abertura com projectos metodológicos que compelem as entidades a manifestarem-se de forma unidimensional de acordo com grelhas e parâmetros previamente dados.

E qual será o melhor exemplo dessa forma enquadrada, restritiva de desvelar as coisas? A ciência moderna, sem dúvida, visto que opera projectando um plano com base no qual as entidades se podem mostrar de certa forma e só dessa forma. A ciência moderna intimida a entidade a revelar aqueles aspectos de si própria que são consistentes com os desejos de poder da cultura científica. Nesta cultura, o homem aparece como o sujeito, e aquilo que é representado surge como um objecto, trazido face ao sujeito.

A tecnologia moderna é, assim, o apogeu da forma unidimensional, programada de desvelar os entes. No entanto, ao levar estas suas características ao extremo, ela introduz novos elementos profundamente disruptivos que se encontram sumarizados na ideia de *Ge-stell*. Assim o *Ge-stell*, como essência da tecnologia moderna e do pensamento nietzschiano como culminar do pensamento moderno, apontam numa nova direcção. Isto significa que, para Heidegger, a técnica introduz alguns elementos disruptivos em relação ao pensamento moderno lógico-científico. A técnica não é uma mera aliada da ciência ou do conhecimento moderno, pode corresponder também à sua ultrapassagem. De facto, contrariamente à ciência moderna, ela não celebra o domínio da máxima objectividade do real. Ao invés: o que se passa verdadeiramente é que, com o agenciamento tecnológico do mundo e da cultura é, precisamente, o facto de o mundo sem objecto ser colocado no lugar antigamente ocupado pela objectividade total do real. Na essência da técnica moderna encontra-se um impulso para a dissolução do objecto numa massa indistinta doravante considerada fundo disponível e que inclui tanto o

---

Heidegger, Martin, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Ob. Cit., pp. 115-154.

objecto como o sujeito, tanto o mundo, como a cultura, tanto dos entes naturais como os artefactos e as práticas, valores e criações humanas.

Esta ideia pode ser resumida da seguinte forma: apesar de ser um filho da ciência e do pensamento metafísico modernos, o *Ge-stell* é também o símbolo e o motor de uma nova fase que se encontra no niilismo a linha de fronteira que pode apontar para a ultrapassagem do pensamento metafísico e científico da época moderna.

Esta atribuição niilista da tecnologia moderna é acompanhada, ao nível do pensamento, como vimos, pela filosofia nietzschiana. O pensamento nietzschiano partilha a mesma essência com a tecnologia moderna. Ambos se instituem como os domínios privilegiados de esgotamento das possibilidades da metafísica e dos logros do pensamento moderno. Ambos são resultados da modernidade que, pelo facto de lhes vincar as feições de forma tão incisiva, opera uma verdadeira transfiguração das suas características. O *Ge-stell* é algo de novo, que passa despercebido devido à crença moderna na quimera de domínio sobre o real. O *Ge-stell* é um ponto de esgotamento da metafísica, mas é também, enquanto fim, um novo começo. Como ponto de esgotamento, corresponde, simultaneamente a uma transformação e a um novo estágio da relação do homem com o ser que permanece ainda inquestionada:

“A questão, é que o homem moderno encontra-se doravante numa relação com o ser fundamentalmente nova - E QUE DISSO ELE NADA SABE”.<sup>64</sup>

E que nova relação é essa?

Em primeiro lugar é necessário não esquecer que é uma nova relação com o ser. Como tal, e, como qualquer outra forma de estatuir ou desvelar (*stellen*), pertence ao *Geschick*<sup>65</sup>. Diz Heidegger:

---

<sup>64</sup> Heidegger, Martin, «*Les Séminaires du Thor*», Ob. Cit., p. 457. Futuras referências a esta obra serão identificadas pela sigla ST, seguida do respectivo número de página. Assim, ST: 457. Itálicos e maiúsculas do autor.

<sup>65</sup> A respeito da concepção do ser como *Geschick* ver: Heidegger, Martin, *Le Principe de Raison* (or. *Der Satz vom Grund*), trad. de André Préau, Paris, Gallimard, 1962. A concepção do ser como *Geschick* é, naturalmente, concordante com a ideia do ser como *alétheia*. Desta dupla designação para o ser, destacamos dois pontos principais: a) o ser envia-se-nos e, nesse envio de si próprio, fornece um lugar onde podem aparecer os entes; b) esse aparecimento dos entes é coexistente com uma ocultação. Assim, a concepção do ser como *Geschick* quer denotar o destino de desvelação, destino esse que implica sempre uma concomitante ocultação. No entanto, a ideia de *Geschick* introduz alguns novos elementos em relação à

"a essência da técnica moderna coloca o homem no caminho desse desvelamento através do qual, de uma maneira mais ou menos

---

concepção do ser como *alétheia*. Na concepção do ser como *Geschick*, Heidegger pretende também realçar a característica de desvelamento do ser no tempo e, em última análise, defender que o ser é tempo. Assim, porque é um desvelamento que tem lugar no tempo e que institui o próprio tempo, o conceito de *Geschick* mantém as características do desvelar, do estatuir, acrescidas de determinações temporais. Diz Heidegger em *Der Satz vom Grund*: "pela palavra *Geschick* entende-se habitualmente aquilo que é determinado e trazido pelo destino (*Schicksal*). Um destino feliz ou triste, ou funesto. Esta significação é secundária. Visto que *Schicken* quer dizer, originalmente: preparar, ordenar, colocar tudo no seu lugar, donde: arrumar e instalar. (...) Quando empregamos a palavra *Geschick* a propósito do ser, entendemos que o ser se nos envia, se ilumina e que, iluminando-se dessa forma, dirige o lugar do jogo do tempo (*den Zeit-Spiel-Raum*), onde pode aparecer aquilo que é. No *Geschick* do ser, não pensamos a história (*Geschichte*) do ser a partir de uma sucessão (*geschehen*) caracterizada por um desenvolvimento uma progressão. Pelo contrário, a essência da história determina-se a partir do *Geschick* do ser, do ser como *Geschick*, a partir daquilo que se nos concede e que, ao mesmo tempo, se oculta. Presença e ausência são um só e mesmo acto, e não dois actos distintos." Heidegger, Martin, *Le Principe de Raison*, Ob. Cit., pp. 149/150.

Devido ao facto de reunir em si estas duas características de desvelamento e de "direcção do jogo do tempo", a palavra *Geschick* é aqui de muito difícil tradução. Espelhando esta duplicidade do termo, André Preau traduz *Geschick* em *Der Satz vom Grund*, e em *Die Frage nach der Technik*, respectivamente por "*dispensation*" e por "*destin*". Na primeira encontramos mais claramente expressa a ideia do "estatuir", do "instalar". No entanto, no termo "*destin*" podem mais facilmente harmonizarem-se as características de auto-comando e de temporalidade que são traços adicionais do ser como *Geschick* em relação ao ser como *alétheia*. Por outro lado, a ideia de esse auto-envio do ser ao homem pode ser bem compreendida se pensarmos na forma como Heidegger concebe a relação do homem com o ser. Em *Der Satz der Identität* (1957) essa relação é descrita como um "comum-pertencer". O homem encontra o seu traço distintivo em relação aos demais entes pelo facto de "ele, enquanto ser pensante, aberto para o ser está posto em face dele, permanece relacionado com o Ser e assim lhe corresponde. O homem é propriamente essa relação de correspondência e é somente isso. "Somente" não significa limitação, mas plenitude. No homem impera um pertencer ao ser; esse pertencer escuta o ser, porque a ele está entregue como propriedade." Heidegger, Martin, "O Princípio da Identidade", in *Heidegger, Conferências e Escritos Filosóficos*, Ob. Cit. pp. 137-147. Futuras referências a este ensaio serão identificadas pela sigla SI, seguida do respectivo número de página. Assim, SI:142. O ser, por sua vez, necessita do homem. Diz Heidegger: "ser, somente é e permanece enquanto aborda o homem pelo apelo. Pois apenas o homem, aberto para o ser, lhe propicia o advento enquanto apresentar. Tal apresentar precisa do aberto de uma clareira e permanece por essa necessidade, entregue ao ser humano, como propriedade. Homem e ser estão entregues reciprocamente um ao outro como propriedade" (SI:142) Apesar de necessitar do homem porque necessita da clareira por ele aberta, é o ser que se destina a si mesmo, é o ser que interpela o homem e, nessa interpelação, cria a necessidade de uma resposta. Nesta ideia do ser como *Geschick*, o "destino" é pensado claramente como um auto-destino. É o ser que se auto-envia a si mesmo enquanto destino. Também em *Die Kehre* (1950) Heidegger avança já claramente esta ideia de que o destino é sempre um destino do ser, destinado pelo próprio ser e afirma: "Mas o destino é, por essência, destino do ser, no sentido em que o ser se destina a si mesmo, desenvolve a sua essência como destino e, assim, metamorfoseia-se destinalmente." (as referências e citações retiradas deste ensaio resultam de uma comparação entre as versões francesa da autoria de Jean Lauxerois e Claude Roëls ("*Le Tournant*", in *Questions III e IV*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 309-322) e inglesa da responsabilidade de William Lovitt ("*The Turning*", in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, pp. 36-49) e serão referenciadas pela sigla DK, do respectivo número de página na versão francesa, seguido do respectivo número de página na versão inglesa. Assim: DK:310;38

perceptível, por todo o lado o real se torna fundo disponível. Colocar no caminho significa "enviar", na nossa linguagem ordinária. Esse envio (*Schicken*) que reúne e que coloca o homem no caminho do desvelamento, designamos destino (*Geschick*). (FT:33; 24)

Isto significa que, como faz parte do *Geschick*, o *Ge-stell* é um "envio" do ser, uma interpelação, um apelo, uma forma do ser que necessita do homem: "o *Ge-stell*, como todos os modos de desvelamento, é um envio do destino" (FT:33;24). É por isso que mantém o termo *stellen* na sua constituição etimológica.

Assim, a essência da técnica é um desvelamento, um estatuir (*stellen*), um *colocar-em-obra* e, como tal, um modo destinal do ser.<sup>66</sup> Mas o *stellen* do *Ge-stell*, para além de evocar a sua pertença ao destino de desvelamento do ser, possui características específicas que determinam o seu modo destinal próprio como niilismo, como linha de fronteira. Vejamos quais são essas características, primeiro nas suas atribuições no pensamento nietzschiano, depois nas suas atribuições tecnológicas.

#### **4.1.1. O niilismo e a “vontade de vontade” nietzschiana.**

Como se sabe, Nietzsche proclama que "Deus morreu". A palavra Deus serve neste contexto, para designar o domínio das ideias e dos ideais, e não o Deus cristão. Com a afirmação de que "Deus morreu", Nietzsche quer fundamentalmente dizer que nos encontramos face à desvalorização de todos os valores supra-sensíveis, que nos defrontamos com o colapso dos velhos quadros de valores platónico-cristãos; quer dizer que a filosofia ocidental, concebida como platonismo, chegou ao fim. Esta erosão de todos os valores supra-sensíveis é o que Nietzsche designa de niilismo. O niilismo é, então, a lógica interna da história ocidental que consiste na desvalorização de todos os

---

<sup>66</sup> Diz Heidegger em *Die Frage nach der Technik*: "Na designação *Ge-stell*, o verbo *stellen* não designa apenas a provocação, ele deve conservar ao mesmo tempo as ressonâncias de um outro *stellen* do qual deriva, a saber, aquelas desse *her-stellen* («colocar face a», «fabricar»), que está unido a *dar-stellen* («colocar sob os olhos», «expôr») e que, no sentido da *poiésis*, faz aparecer a coisa presente na não-ocultação. Essa produção que faz aparecer, por exemplo, uma estátua no recinto do templo, e por outro lado, a ordenação provocante que consideramos neste momento, são sem dúvida radicalmente diferentes e, no entanto, permanecem aparentadas no seu ser. Ambas são formas de desvelamento, de *alétheia*. No *Ge-stell* produz-se (*ereignet sich*) essa não ocultação de acordo com a qual o trabalho da técnica moderna desvela o real como fundo." (FT:28;21)

valores previamente válidos, lógica essa que o Nietzsche se propõe ultrapassar, instituindo um novo quadro de valores que possa reforçar o domínio do sensível, isto é, o âmbito da vida.

Mas, na sua crítica radical a Nietzsche, Heidegger argumenta que a proposta nietzschiana de inversão do platonismo — substituindo o domínio do supra-sensível pela exaltação do sensível — é, não obstante, um reforço do próprio niilismo. Também Heidegger considera o niilismo como a lógica interna da história ocidental, mas concebe esse niilismo como uma auto-ocultação do ser. Para Heidegger, falar do ser como nada, *nihil*, é a própria essência do niilismo. Niilismo é o nome do ocultamento gradual do ser através da história ocidental.<sup>67</sup> Assim, argumenta que Nietzsche, em vez de superar o niilismo, simplesmente reforça-o, já que na sua inversão do platonismo apenas leva ao extremo as possibilidades do próprio platonismo. Com Nietzsche alcança-se o ponto de consumação da metafísica em que o ser é reduzido a um mero vapor, a um mero nada, *nihil*. Como?

Recorde-se que Nietzsche concebe o ser, a essência do ente, como vontade de poder.<sup>68</sup> O ser é, para Nietzsche, vontade de poder. O que é que isto significa, na crítica heideggeriana?

Significa que, na expressão vontade de poder, a palavra poder não pode ser interpretada como um mero complemento da vontade: a "sua única função é elucidar a essência da própria vontade."<sup>69</sup> Neste caso, vontade e poder são sinónimos. Por isso, a vontade de poder nietzschiana não é mais do que uma vontade de vontade. E, mais importante ainda, enquanto vontade de vontade, a vontade é sempre uma vontade que tem vontade de si, isto é, que se quer a si própria:<sup>70</sup> O eterno retorno do mesmo.

---

<sup>67</sup> Em « *La Détermination Ontologico-Historial du Nihilisme* », Heidegger afirma que a essência do niilismo é o permanecer-ausente do Ser: "o que se essencializa no niilismo é o permanecer-ausente do Ser enquanto tal". Heidegger, Martin, « *La Détermination Ontologico-Historial du Nihilisme* », Ob. Cit. p. 307. Itálico do autor.

<sup>68</sup> "A vontade de poder é a realidade do real, ou, tomando essa palavra num sentido mais lato do que aquele que Nietzsche emprega usualmente, o ser do ente". Heidegger, Martin, « *Le Mot de Nietzsche «Dieu est mort»* », Ob. Cit. p. 292.

<sup>69</sup> Heidegger, Martin, « *La Volonté de Puissance en tant qu'art* », Ob. Cit. p.46

<sup>70</sup> *Idem*, p. 41.

Por outro lado, a vontade de vontade não pretende ilustrar senão a vida na sua luta mais básica pela preservação e manutenção de si própria. Assim, quando concebe a vontade de poder, como a essência dos entes, Nietzsche transforma a vida na essência de si própria. Isto significa que, se os entes são a própria vida, e se a vontade de poder pretende caracterizar também a vida, então a essência da vida torna-se a própria vida.

Esta redundância torna-se ainda mais reforçada com o desenvolvimento da teoria do eterno retorno do mesmo. De facto, Heidegger argumenta que, um dos atributos filosóficos de uma essência é a constância, na medida em que a essência é sempre concebida como aquilo que permanece constante no múltiplo. Com base nesta ideia defende que, seguindo a mais velha tradição metafísica, também Nietzsche encontra uma constância na vontade de poder. Constância essa que vai determinar que a vida possa ser considerada essência de si mesma. Ora, precisamente, essa constância da vontade de poder — concebida como a essência dos entes — encontra-se teorizada na teoria do eterno retorno do mesmo.

É primordialmente essa a razão pela qual a teoria do eterno retorno do mesmo torna manifesta, segundo Heidegger, a própria essência da vontade: "o termo vontade de poder enuncia o que é o ente enquanto tal, quer dizer, aquilo que ele é na sua constituição."<sup>71</sup> O ente na sua totalidade é eterno retorno do mesmo, e o ser do ente é vontade de poder. Isto significa que o ente nietzschiano é sempre um eterno retorno da vida. Isto porque Nietzsche defende que o que é constante na vida, é o facto de esta permanentemente retornar a si mesma. Mantendo-se em permanente retorno a si mesma, a vida e o próprio devir ganham a necessária constância. Desta forma, o próprio devir é tornado constância. A teoria do eterno retorno do mesmo coloca em cena um jogo universal onde a vontade se quer a si própria e, por isso, retorna constantemente a si mesma. O mesmo retorna permanentemente a si próprio. A reprodução do mesmo é a reprodução infinita da identidade e anula, por isso, quaisquer a possibilidades de diferença. Não há lugar para a diferença ontológica.

Assim, e muito resumidamente, através da articulação entre as teorias do eterno retorno do mesmo e da vontade de poder chega-se, segundo Heidegger, à concepção

---

<sup>71</sup> Heidegger, Martin, «La Métaphysique de Nietzsche», Ob. Cit. p. 231

nietzschiana do ser. O ser, para Nietzsche, não é mais do que a luta da vida que tende para um retornar a si própria, tornando-se, nesse processo, sempre cada vez mais forte, hegemónica, totalitária, ordenadora e directiva.

Daqui se deduz facilmente que, se o ser é a vida que luta pela vida, e se a essência dos entes se torna a própria vida, então a filosofia nietzschiana corresponde à redução total do ser ao ente. O ser é completamente confundido com o ente. Com Nietzsche esgota-se qualquer possibilidade de se pensar a diferença ontológica. É essencialmente essa a razão porque Nietzsche representa o ponto culminar de todo o logro do pensamento metafísico, levando às últimas consequências as possibilidades abertas pela filosofia pós-platónica.

Ao tornar-se um fim em si, como vontade de vontade, a vida, aparece como um fim máximo, como um valor último. Assim — argumenta Heidegger — na sua transmutação de todos os valores, Nietzsche apenas coloca a vontade de vontade no lugar deixado vago pela morte de Deus. Nisto reside o absolutismo estético nietzschiano. A arte é o grande estimulante da vida (vontade de poder) porque é o domínio onde esta se liberta apenas em direcção a si própria. Por isso a arte é um valor superior em relação à verdade. A arte é o valor supremo.<sup>72</sup>

#### ***4.1.2. O perspectivismo nietzschiano como absoluta subjectividade da vontade de vontade.***

Mas, a filosofia de Nietzsche, não é apenas a consumação do niilismo filosófico pelas razões acima explicitadas. A crítica heideggeriana procura ainda colocar Nietzsche no ponto culminar do subjectivismo da filosofia moderna inaugurado com o cogito cartesiano: "Nietzsche transforma o ego cogito num ego volo e interpreta o *velle*

---

<sup>72</sup> Ver, a este respeito, «*La Volonté de Puissance en tant qu'art,*» Ob. Cit e «*Le Mot de Nietzsche «Dieu est mort,*» Ob. Cit.. Resume Heidegger neste último ensaio: com Nietzsche, "a arte é, colocada na essência da vontade de poder, para a vontade ser capaz, como vontade que é, de ascender ao poder e de ampliar esse poder. Porque pode condicionar dessa forma, a arte é um valor. Enquanto aquela condição que - na hierarquia dos condicionamentos prevalecendo para tornar segura a reserva constante - toma a liderança e de uma maneira que precede todos os condicionamentos, a arte é o valor que primeiro abre toda a latitude de ascensão. A arte é o valor supremo. Em relação ao valor "verdade", ela é um valor superior." *Le Mot de Nietzsche «Dieu est mort,*» Ob. Cit., p. 292.



a partir da vontade no sentido da vontade de poder que concebe enquanto o carácter fundamental do ente na sua totalidade".<sup>73</sup>

Heidegger defende, assim que a metafísica de Nietzsche é a "metafísica da absoluta subjectividade da vontade de poder"<sup>74</sup> Porquê? Tentemos aqui sintetizar um pouco também a riquíssima, complexa e dispersa argumentação heideggeriana, nomeadamente me direcção às questões que aqui nos interessam: perceber a dinâmica do *Ge-stell* como essência do pensamento nietzschiano, a vontade de vontade e a perpetuação do eterno retorno do mesmo que se revela também na tecnologia moderna como impulso de domínio absoluto e ampliação das configurações existentes.

Para já, prossigamos com Nietzsche. Diz Heidegger, que o filósofo da vontade de poder representa ainda a consumação da absoluta subjectividade. Porquê? Primeiro, porque a vontade de vontade, enquanto tal, tende, naturalmente, para a conservação e para a sua permanente ampliação. Isto significa que tende para a fixação em centros dominantes que necessitam de quadros auto justificativos. São estes que Nietzsche designa valores. E, para Nietzsche, os valores são meros pontos de vista. O que significa aqui ponto de vista? Diz Nietzsche, citado por Heidegger: "o ponto de vista do "valor" é o ponto de vista das condições de conservação e de ampliação respeitantes às formações complexas de duração relativa da vida no interior do devir."<sup>75</sup> Como pontos de vista, os valores correspondem às condições das estruturas de dominação no interior do devir que constituem a realidade no seu conjunto. Como tal, são exclusivamente concebidos como condições para a conservação e ampliação das configurações da vontade de poder.

Em segundo lugar, porque os valores — como pontos de vista que garantem a manutenção e ampliação dos centros dominantes — aparecem, assim, exclusivamente determinados pela vontade de poder. Ela é a base ontológica para a instauração de valores. Diz Heidegger: "Na sua essência, a vontade de poder é a vontade que instaura os valores. (...) Desde que aparece expressamente na sua essência pura, a vontade de poder é ela mesma o fundamento e o domínio da instauração dos valores"<sup>76</sup>. O ser torna-se um valor, ponto de vista, perspectiva. No perspectivismo nietzschiano, vontade de

---

<sup>73</sup> Heidegger, Martin, «Le Nihilism Européen», Ob. Cit., p. 146.

<sup>74</sup> *Idem*, p. 160.

<sup>75</sup> *Idem*, p. 83.

poder, ser e valor são agora sinónimos: “vontade de poder e constituição de valores são a mesma coisa, na medida em que a vontade de poder prospecta pontos de vista da conservação e da ampliação”.<sup>77</sup> Quando o ser e o real são transformados em valores instituídos na e pela vontade de poder, entramos no reino da subjectividade absoluta.<sup>78</sup>

A terceira razão pela qual a metafísica nietzschiana aparece ainda como metafísica da absoluta subjectividade da vontade de poder explica-se pelo facto de, precisamente por serem pontos de vista, os valores necessitarem de um sujeito que os fixe. A vontade de vontade, ou a vida, a operar no animal racional impulsiona o *subjectum* a conceber e a fixar valores. E os valores apenas significam aquela forma de avaliar as coisas que promove a segurança, o poder e ainda mais poder. Para algo *ser* significa *ter valor* para engrandecer a vontade de vontade, e a vontade humana é a base ontológica para tudo.

Em quarto lugar, a subjectividade absoluta nietzschiana é uma subjectividade da Vontade de Poder, ainda, porque é uma subjectividade da vida, do corpo, dos impulsos e dos afectos.<sup>79</sup> A humanidade, timbrada por essa vontade, é reduzida a um animal lutando por mais poder. Assim, no fim da metafísica está a proposição *homo est brutum bestiale*. O animal que se quer a si mesmo é a versão de Nietzsche do ego auto justificativo e re-presentante de Descartes.

Por último, a metafísica de Nietzsche é a consumação, o ponto culminar e fim da metafísica moderna, porque com a máxima subjectividade transformada em perspectivismo, a objectividade transforma-se também em algo exclusivamente dependente da vontade de vontade do pensamento e da técnica. A concepção moderna,

---

<sup>76</sup> Heidegger, Martin, «Le Mot de Nietzsche «Dieu est mort», Ob. Cit., p. 287.

<sup>77</sup> Heidegger, Martin, «Le Nihilisme Européen», Ob. Cit., p. 89.

<sup>78</sup> Ainda na medida em que concebe os valores enquanto condições de possibilidade da vontade de poder, isto é, do carácter fundamental do ente, Nietzsche pensa o ser absolutamente, no sentido platónico e metafísico.

<sup>79</sup> "Ao longo da história da metafísica, a essência do homem é fixada universalmente e continuamente enquanto *animal racional*. Na metafísica de Hegel, a *rationalitas* entendida num sentido especulativamente dialéctico torna-se determinante para a subjectividade; na metafísica de Nietzsche é o *animalitas* que se torna o fio condutor. As suas metafísicas, consideradas na sua unidade de essência historial, conduzem, respectivamente a *rationalitas* e a *animalitas* à sua validade absoluta". Heidegger, Martin, «Le Nihilisme Européen», Ob. Cit. p. 160.

do mundo como objecto<sup>80</sup>, iniciada com Descartes, é aqui levada às últimas consequências.

Mas essa concepção sofre, nesse processo, uma verdadeira transformação e transfiguração e aqui retornarmos directamente ao ponto que nos interessa explorar.

A este respeito, diz Heidegger:

"A subjectividade do *subjectum*, que não tem nada em comum com a singularização do eu, consoma-se na calculabilidade e na organizabilidade de todos os seres vivos, na rationalitas do animalitas, na qual o super-homem encontra a sua essência. A extrema subjectividade é alcançada quando se fixa a aparência que os "sujeitos" fizeram desaparecer em proveito de uma qualquer "subjectivação" invasora. Na consumação dos tempos modernos a história (*Geschichte*) — seja o acontecimento — abandona-se à ciência histórica (*Historie*) que é da mesma essência que a técnica. A unidade destes poderes da maquinação funda-se sobre uma posição de poder do homem, cujo carácter especificamente violento não poderá consolidar a consistência senão sob o horizonte do absurdo e, ao perseguir-se numa ronda ininterrupta, senão permanecer escravo da maior oferta."<sup>81</sup>

#### 4.1.3. O subjectivismo da vontade e poder nietzschiana como *Ge-stell*.

De facto, apesar de ser tributária da concepção moderna do mundo como objecto, a filosofia de Nietzsche vai, segundo Heidegger, muito mais longe. Quando o ser e o real são transformados em valores, entramos no reino da subjectividade absoluta, do perspectivismo total em que se anula a diferença entre o sujeito e a sua representação. Com Nietzsche é abolida a diferença entre sujeito e objecto. O mundo já

---

<sup>80</sup> Em relação à "objectividade" da filosofia moderna diz Heidegger: "Tudo o que é, é agora ou o real (isto é o efectivo), enquanto objecto, ou o que opera o real enquanto objectivação na qual se constitui a objectividade do objecto. A objectivação representa o objecto, ajustando-o sobre o *ego cogito*. Num tal ajustamento, o *ego* reconhece-se como o que subjaz à sua própria actividade (o ajustamento representativo), quer dizer, reconhece-se como *subjectum*. O sujeito é *sujeito* para si mesmo (...) o mundo torna-se objecto. Em tal objectivação, revolucionária e subversiva de todo o ente, o que deve em primeiro lugar entrar na disposição da representação e da produção, a terra, torna-se agora o centro de todo o posicionamento humano e toda a análise. A terra ela mesma, já não pode se mostrar senão como um objecto de um assalto permanente, instalado na vontade do homem enquanto objectivação incondicionada. Em todo o lado a natureza aparece, porque é desejada a partir da essência do ser, como objecto da técnica." «Le Mot de Nietzsche «Dieu est mort», Ob. Cit., pp. 308-9.

<sup>81</sup> Heidegger, Martin, «Le Éternel Retour du Même et la Volonté de Puissance», Ob. Cit., p. 25.

não é concebido como um objecto representado por um sujeito. Tudo se transforma em reserva permanente para garantir a conservação e ampliação da vontade de poder: "o ser foi transformado num valor. O "tornar constante a estabilidade da reserva permanente é uma condição necessária, imposta pela própria vontade de poder, de garantia (segurança) de si mesma."<sup>82</sup>

Dizendo o mesmo de uma forma um pouco mais esquemática podemos dizer que, apesar de ser herdeiro do *Vor-stell*, o *Ge-stell* (a essência da técnica moderna e do pensamento nietzschiano,) possui características que se distinguem essencialmente do primeiro, a saber: desde logo, a transformação da própria representação (*vor-stellen*) em "ordenação" (*Be-stellen*) na qual que os entes são apenas desvelados em função da sua integração num sistema ordenado e previamente disponível; depois, a ideia de que mesmo a "posição estável" que o ente ocupa no interior do *Be-stellen* tender para uma transformação. O *Bestand* caracteriza-se essencialmente, em oposição à objectividade, visto que celebra a permanente disponibilidade e o *Eretzbarkeit*, isto é, o facto de cada ente se tornar essencialmente substituível, num jogo generalizado onde tudo toma o lugar de tudo. Com a técnica moderna as coisas perdem a sua atribuição de objectos, colocados face a um sujeito, perdem qualquer identidade. A par com o avanço tecnológico, e no pensamento nietzschiano, vão-se perdendo as atribuições da "objectividade" moderna. Mais uma vez, recordemo-nos como Heidegger descreve inequivocamente esse processo, quando afirma: "A determinação ontológica do *Bestand* (do ente como fundo de reserva) não é a *Beständigkeit* (a permanência constante), mas a *Bestellbarkeit*, a possibilidade constante de ser comandado e comanditado, quer dizer, o estar em permanência à disposição. Na *Bestellbarkeit*, o ente é apresentado como fundamentalmente e exclusivamente disponível — disponível para a consumação no cálculo global."<sup>83</sup>

Heidegger defende que o *Vor-stellen* (característico do pensamento representativo moderno) é transformado sob a égide da ordenação total do real. Argumenta, assim, que o *Ge-stell*, ou seja, o pensamento nietzschiano e a tecnologia

---

<sup>82</sup> Heidegger, Martin, «Le Mot de Nietzsche «Dieu est mort», Ob. Cit., p. 311.

<sup>83</sup> Heidegger, Martin, «Les Séminaires du Thor» (1966-68-69), Ob. Cit., p. 456.

moderna, correspondem a um ponto culminar da metafísica que, por levar as suas características ao extremo, pode esgotá-las, anunciando algo de novo.

De facto, quando tudo se torna fundo disponível (*Bestand*), as coisas e as pessoas já não podem ser entendidas como possuindo uma essência, como sendo substâncias, objectos. Aquilo que é desvelado como *fundo disponível* já não surge como um meio ou como um instrumento para satisfazer quaisquer desejos ou vontades de um agente causal. Com a tecnologia moderna, encontramos-nos já para lá da "objectividade": "quanto mais a técnica se desenvolve, mais a objectividade, *Gegenständlichkeit*, se transforma em *Beständlichkeit*, (permanecer à disposição). Hoje em dia, já não há objectos, já não há *Gegenstand* (o ente que se mantém face a um sujeito que o perspectiva) - já não há senão *Bestände* (o ente que se mantém prestes a ser consumido); em francês, poderíamos dizer: já não há mesmo *substances*, mas apenas *subsistances*, no sentido de reservas. (ST: 455) A representação (*Vorstellen*) e a objectividade modernas são assim, neste estágio da relação do homem com o ser, substituídos, respectivamente, pelo *Ge-stell* e pelo *Bestand*.

#### **4.2. A tecnologia moderna como determinação niilista.**

“Enquanto destino humano, a tecnologia não pode nem ser recusada nem simplesmente afirmada devido à sua inextrincável ambivalente natureza. Se deixada inquestionada, a experiência tecnológica reduz a vida a um fundo disponível no serviço incondicional da vontade da técnica”<sup>84</sup>, diz Kroker a propósito da tecnologia em Heidegger.

Vimos acima como o *Ge-stell* é um modo destinal, e como tal não pode ser recusado. Vimos também já como ele se caracteriza na sua relação com a vontade de vontade nietzschiana e a sua relação com o niilismo. Resta-nos agora perceber como se caracteriza nas suas determinações especificamente tecnológicas. Que tecnologia é essa que é regida pelo *Ge-stell*? Como se manifesta? Como molda o mundo? Como se relaciona com os entes e com o homem? Como determina as feições da cultura e da

---

<sup>84</sup> Kroker, Arthur, *The Will to Technology & The Culture of Nihilism. Heidegger, Nietzsche, & Marx*, Ob. Cit., p. 46.

natureza? Como se relaciona com o ser? Que tecnologia é essa que representa simultaneamente “o supremo perigo” e “aquilo que salva”?

Uma boa forma de responder cabalmente a todas estas questões é começar pela análise etimológica da própria palavra escolhida por Heidegger para caracterizar a tecnologia moderna: *Ge-stell*. Em alemão, o termo *stell* quer significar um estatuir, um erguer e, por isso, no contexto heideggeriano, ele ganha a significação de um modo destinal do ser, porque é um desvelar um erguer, um trazer à presença, um colocar-em-obra. Mas este “estatuir”, erguer, “trazer à presença” tem aqui determinações exclusivas e distintas. Heidegger afirma explicitamente que “o significado de *stellen* é aqui: colocar em desafio, reclamar, exigir, provocar. É assim que podemos dizer: «*die natur wird auf ihre Energie gestellt*» - a natureza é obrigada a libertar a sua energia, ou: a natureza é forçada a fornecer a sua energia. A ideia é a de uma colocação à disposição, na qual o que é colocado à disposição é, ao mesmo tempo, forçado a tomar uma certa figura, a fazer figura, essa figura na qual, doravante reduzido, aparece como tal. A natureza, colocada à disposição para fornecer energia, comparece doravante como um “reservatório” de energia. Mais, se a natureza é colocada à disposição para fornecer a sua energia, simultaneamente, o homem é forçado (*gestellt*) a responder e corresponder a essas energias produzidas - ao ponto mesmo de podermos afirmar: quanto maior a provocação da natureza, tanto maior é a provocação à qual está submetido o próprio homem”.<sup>85</sup>

A partir desta denotação do termo *stellen* podemos desde já deduzir que a desvelação levada a cabo pela técnica moderna não desvela, mas ordena; não pro-duz, mas pro-voca. O *stellen*, o estatuir presente na tecnologia moderna, corresponde, assim, a uma ordenação (*Be-stellen*)<sup>86</sup> e a uma provocação (*Herausfordern*)<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> Heidegger, Martin, «Séminaire de Zähringen», (1973), in *Questions III e IV*, Ob. Cit., pp. 459-488

<sup>86</sup> Seguimos aqui a versão inglesa de W. Lovitt (que traduz *bestellen* por “to order”), traduzindo *bestellen* por “ordenação”. A razão desta escolha foi o facto de acreditamos que o termo “ordenação” mantém fielmente os três sentidos que *bestellen* possui no original: 1) ordenar (colocar em ordem); 2) ordenar (comandar); 3) ordenação, ordenança ou ordenado (estar ou colocar às ordens, à disposição).

<sup>87</sup> *Herausfordern*: o termo é composto pelo verbo *fordern* (provocar, intimidar, exigir) e pelos prefixos *her* (para aqui) e *aus* (fora, a descoberto). Literalmente significa “exigir a saída (o aparecimento) para aqui.”

O que é que isto significa? O que significa exactamente afirmar que a técnica moderna não desvela mas ordena, não produz, mas provoca? A técnica moderna ordena no duplo sentido da palavra ordenar: ordena no sentido de comandar e, por isso, necessariamente, intimida<sup>88</sup>; mas, ordena” também porque coloca em ordem e coloca à disposição. Para tal, ou seja para ordenar neste duplo sentido, faz uso de duas características: a direcção e a garantia (de direcção). Tudo o que é desvelado, é-o no mesmo “sentido” e na mesma “direcção”. A orientação e a ordenação são máximas. Estamos no domínio da perpetuação permanente do mesmo em diferentes configurações. Não há lugar para o inesperado ou indeterminado, não há lugar para a verdadeira produção *poiética* em que os entes simplesmente são deixados emergir, mas entramos no campo em que os entes são forçados a desvelarem de forma violenta o que se encontra neles oculto. A provocação é máxima.

Por essa razão, os entes desvelados sob a égide da ordenação (regidos pela direcção e garantia de direcção) e pela provocação aparecem, doravante, não como coisas, e já nem sequer como objectos, mas apenas e tão só como *Bestand* (fundo disponível).<sup>89</sup>

O conceito de fundo disponível designa, então, aquilo que é desvelado pelo *bestellen*, isto é, pela acção de desvelamento ordenativo e provocante, regido pela direcção e garantia de direcção que caracterizam aquilo que, noutro contexto, Heidegger designa o “pensamento calculador”. A ideia de fundo disponível pretende denotar,

---

<sup>88</sup> Diz Heidegger: "O desvelamento que rege a técnica moderna é uma pro-vocação através da qual a natureza é intimidada (ordenada) a libertar uma energia que possa, como tal, ser extraída e acumulada." (FT:20;14.)

<sup>89</sup> *Bestand*, significa, em linguagem corrente, um armazenamento, ou fornecimento que se mantém. André Préau traduz *Bestand* por "*Fonds*" («La Question de La Technique», Ob. Cit., p.17) e W. Lovitt por "*Standing Reserve*" ("The Question Concerning Technology", Ob. Cit., p. 16). Neste ensaio, a propósito da significação do termo *Bestand*, Heidegger afirma: "Que tipo de desvalamento é esse, então, que é peculiar àquilo que se realiza pelo estatuir pro-vocante? Em todo o lado, tudo é ordenado para estar imediatamente no lugar pretendido, e a aí se encontrar de tal maneira que possa ser chamado para uma ordenação ulterior. Essa posição estável chamamos *Bestand*. A palavra expressa aqui algo para além, e mais essencial, do que um mero *stock*. O termo *Bestand* é promovido ao estatuto de um título. Designa nada menos do que a maneira como está presente tudo aquilo que é realizado pelo desvelamento que provoca." (FT: 23;17)

Posição, estabilidade e disponibilidade, são, então os três atributos do *Bestand* apontados por Heidegger em *Die Frage Nach der Technick*. Cremos, por esta razão que a melhor tradução para o conceito será a de "fundo disponível". Aliás, esta opção vai também de encontro à opção do próprio Heidegger que, mais tarde, vai eleger como a principal característica do *Bestand* "o permanecer à disposição" (ver, adiante, pp. ...)

assim, o que só existe porque é pro-vocado e não poderia existir fora do domínio da ordenação e do pensamento calculador. Assim, a provocação que rege a técnica moderna,

"não se desenvolve pura e simplesmente. Já não se move no indeterminado. O desvelamento desvela-se a si próprio as suas próprias vias, entrelaçadas de múltiplas maneiras, e desvela-se-lhas, na medida em que as dirige." (FT: 22;16).

Sob a égide do *Ge-stell*, tudo, incluindo o próprio homem, está destinado a aparecer como fundo disponível. De facto, na medida em que pertence ao *Geschick*, o *Ge-stell* engloba o homem e a acção humana sob a sua égide. Assim, não é apenas a natureza que é pro-vocada pela acção da tecnologia moderna. O próprio homem é pro-vocado e, como tal, torna-se parte integrante do real como fundo disponível. Nada poderia estar mais longe da visão instrumental da técnica. Heidegger vem defender que com a técnica moderna, o homem, que é o agente da provocação ao real é, também ele fortemente provocado. Dessa forma, em *O Princípio da Identidade (Der Satz der Identität)* (1957) afirma que o *Ge-stell* é a "(...) recíproca provocação de homem e ser para o cálculo do que é calculável (...)" (SI:146)

Daqui resulta claro como o *Be-stellen* se contrapõe, assim, desde logo, à ideia de pro-dução (*her-stellen*) *poiética*.<sup>90</sup> E, a ideia fundamental que está na base desta oposição, deve ser entendida como a diferença abissal que separa aquela desvelação onde reina o máximo fechamento do real e a desvelação levada a cabo pelo sentido original de *techné*, onde se institui uma "abertura", uma "clareira do ser", que é um *in-cidente*, uma dinâmica entre a desvelação e a ocultação e não uma presença ou permanência constantes. Ao contrário do que acontece no *her-stell*, a actividade da técnica moderna é um *Be-stellen*, isto é, é uma ordenação que consiste num colocar à disposição no interior de um quadro, tomando uma figura e reduzindo-se doravante a essa figura. No *Ge-stell*, os entes são provocados a desvelarem (o que neles se encontra oculto) de uma forma não-harmoniosa. Na desvelação provocante não há lugar para o carácter de coisa devedora do quadripartido, nem para a pro-dução que caracteriza a *poiésis*. O colocar-em-obra e o deixar as coisas serem são substituídos pelo colocar-à-disposição.



Isto não significa, contudo, que o domínio do *Ge-stell* não seja também uma desvelação ("emergência") e, nessa medida partilhe necessariamente a essência com qualquer outro desvelamento: tende para a ocultação. No entanto, ao contrário do que acontece na pro-dução *poiética* (onde a essência de desvelamento é tornada manifesta), no *Ge-stell* acontece uma dupla ocultação. Aprofundaremos esta ideia mais adiante a propósito do *Ge-stell* como o supremo perigo. Para já vejamos como é que o *Ge-stell* anula quaisquer outras possibilidades de desvelamento e se impõe como totalitário.

A chave para perceber esta última questão encontra-se na análise do prefixo *Ge-* de *Ge-stell*. Explica Heidegger, em diversos momentos, que o prefixo *Ge-* de *Ge-stell* significa a concentração de todos os modos do *Stellen*.<sup>91</sup> O *Ge-* quer expressar a reunião, o ajuntamento de todas as formas do estatuir e do desvelar; quer significar a concentração num único ponto, sob uma única égide que, de maneira centrípeta reúne, concentra, todas as formas anteriores do desvelamento e do aparecimento, numa só. Assim, o *Ge-stell* denomina aquela constelação da relação do homem com o ser, posto em prática na tecnologia moderna, em que desaparecem quaisquer outras formas do estatuir. Tudo é uniformizado, já não há lugar nem para o indeterminado, nem para o incomensurável.

Nesta remissão da essência da técnica moderna para o domínio do *Ge-stell*, Heidegger persegue uma dupla finalidade, essencial também para o nosso argumento: em primeiro lugar, pretende realçar que nos encontramos face a uma nova constelação da relação do homem com o ser em que a "produção" (*her-stellen*) e a *poiésis* estão ausentes, e em que a representação moderna (*vor-stellen*) se transforma em ordenação (*be-stellen*); em segundo, quer ainda fundamentar a ideia de que, na medida em que é algo essencialmente novo, a essência da técnica moderna contém já em si o germen "daquilo que salva". Vejamos como.

---

<sup>90</sup> No ensaio sobre a técnica Heidegger afirma claramente: "o desvelamento que rege a técnica moderna não se desenvolve como pro-dução no sentido da *poiésis*" (FT:20;14.)

<sup>91</sup> Segundo Heidegger, de um ponto de vista estritamente linguístico *Ge-stell* significa: "Ge-, a reunião, a concentração, o ajuntamento de todos os modos do *stellen*, isto é, do "estatuir". Heidegger, Martin, «Séminaire de Zähringen» (1973), Ob. Cit., p. 479

Em *A Questão da Técnica*, encontramos, como característica principal do *Bestand*, a ideia da "posição estável"<sup>92</sup>, que o ente desvelado ocupa no interior do sistema. A actividade da técnica moderna é aqui vista como uma ordenação que consiste num colocar à disposição no interior de um quadro, tomando uma figura e reduzindo-se doravante a essa figura. Quinze anos mais tarde, contudo, Heidegger considera que essa "posição estável" tende para uma transformação. De facto, na ideia de estabilidade do ente podemos ainda encontrar ecos da concepção de objecto tributário da modernidade. Aponta então, como características principais do *Bestand*, a "permanente disponibilidade" e o "*Eretzbarkeit*", isto é, no "facto de cada ente se tornar essencialmente substituível, num jogo generalizado onde tudo toma o lugar de tudo" (ST:456).<sup>93</sup> À medida que a técnica se desenvolve, diz Heidegger, mais a posição estável se transforma na permanente disponibilidade e no *Eretzbarkeit*, onde as coisas se alheiam mesmo a sua atribuição de objectos, perdem qualquer identidade. A par com o avanço tecnológico, vão-se perdendo as atribuições da objectividade moderna: "A determinação ontológica do *Bestand* (do ente como fundo de reserva) não é a *Beständigkeit* (a permanência constante), mas a *Beistellbarkeit*, a possibilidade constante de ser comandado e comanditado, quer dizer, o estar em permanência à disposição. Na *Bestellbarkeit*, o ente é apresentado como fundamentalmente e exclusivamente disponível - disponível para a consumação no cálculo global." (ST: 456)

Esta reformulação das características do *Bestand* é concomitante com o desenvolvimento das novas tecnologias electrónicas e digitais, por oposição à tecnologia mecânica. Mas é também tributária de uma estratégia interna ao próprio desenvolvimento da filosofia heideggeriana e prende-se, como veremos, com a necessidade de fundamentar de forma aprofundada que a técnica moderna, para além representar o "supremo perigo", é também o lugar onde se prepara o *Ereignis*, isto é, onde cresce "aquilo que salva", ideia fulcral para a nossa tese.

É, por isso que, nas páginas seguintes, começaremos por aprofundar esta ideia de *Ge-stell* como "supremo perigo".

---

<sup>92</sup> Ver supra nota de rodapé .

<sup>93</sup> Itálicos do autor.

*Die Gefahr (O Perigo)* é, aliás, o título de um ensaio de Heidegger, que, conjuntamente com *Das Ding*<sup>94</sup>, *Das Ge-stell*<sup>95</sup> e *Die Kehre*<sup>96</sup> completa o conjunto de quatro conferências que o autor pronunciou em Dezembro de 1949, no clube de *Brehmen*, sob o título *Einblick in das, was ist*, e que foram repetidas, sem alterações, na Primavera de 1950 em *Bühlerhöhe*. São estes mesmos ensaios que nos darão o mote para, posteriormente, avançarmos para a ideia de que, na técnica moderna, na ordenação total do real, no reino do *Bestand*, pode germinar também “aquilo que salva”.

## 5. O *Ge-stell* como o “supremo perigo”

Porque é que o *Ge-stell* é perigoso? Porque é que Heidegger o considera o “supremo perigo”?

Antes de respondermos especificamente a estas questões, é importante reforçar que, na concepção do ser como *Geschick*, está necessariamente também presente a ideia de “perigo” (*Gefahr*). Esta imbricação do *Geschick* com o *Gefahr* deriva da ideia de que qualquer desvelamento implica, sempre, um estatuir e, como tal, tende necessariamente para a sua própria manutenção, fechando o ente e o real nas configurações presentes. Diz Heidegger:

“O destino de desvelamento não é em si um perigo qualquer. Ele é o perigo. Mas, se o destino rege sob o modo do *Ge-stell*, ele é o supremo perigo” (f.36;I:26)

Assim, na medida em que pertence ao *Geschick*, isto é, visto que é um desvelamento e um estatuir, o *Ge-stell*, como qualquer outra forma de desvelação, tende para a ocultação, e por isso faz parte do “perigo”. No entanto, o *Ge-stell*, não representa

---

<sup>94</sup> Esta conferência foi ainda pronunciada, numa versão aumentada, em 6 de Junho de 1950, perante a Academia Bavariana de Belas Artes e é essa versão que aqui seguimos.

<sup>95</sup> A conferência *Das Ge-stell* foi também pronunciada, numa versão aumentada, com o título *Die Frage nach der Technik*, em 18 de Novembro de 1955, perante a Academia Bavariana de Belas Artes, no contexto de uma série de conferências sob o tema “As artes na época da técnica.”

<sup>96</sup> Apesar de ter sido pronunciada pela primeira vez em 1949-50, *Die Kehre* só foi publicada em 1962.

apenas o "perigo" que é inerente a qualquer forma de desvelamento: o *Ge-stell*, diz Heidegger, é o "supremo perigo".<sup>97</sup> Porquê?

Desde logo, porque é o ponto culminar da metafísica, correspondendo àquele lugar onde os seus engodos são levadas às últimas consequências. O *Ge-stell* representa, assim, o fim da filosofia. Em *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento (Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkes)*, encontramos esta ideia bastante explícita: "O antigo significado da palavra alemã *Ende* (fim) é o mesmo que o da palavra *Ort* (lugar): "de um fim a outro" quer dizer: "de um lugar a outro". O fim da filosofia é lugar - aquele ao qual se reúne toda a sua história na sua possibilidade mais extrema. Fim como conclusão quer dizer essa reunião num único lugar"<sup>98</sup> O *Ge-stell* reúne e anula quaisquer outras possibilidades do *stellen*<sup>99</sup>. É por isso o domínio da máxima ocultação.

O *Ge-stell* como "conclusão" denota, então, aquele "modo destinal" onde todos os engodos da metafísica são levados às últimas consequências. Sob a égide do *Ge-stell*, os entes já não são sequer concebidos como "objectos" à maneira moderna. São mero fundo disponível para o eterno retorno da vida, ou seja para o eterno retorno do mesmo.

Assim, esse ponto culminar da filosofia corresponde à máxima ocultação do ser, ao niilismo extremo. No *Ge-stell* o ser, como *alétheia*, encontra-se ausente. O ente, a força, a vida, a desvelação e a *diké* reinam absolutamente. De facto, a ideia de fundo disponível condensa aquela outra concepção fundamental de que o ente se encontra no ponto do seu máximo fechamento. O que aparece como *Bestand* surge sempre sob a égide, como vimos atrás, da direcção e da garantia de direcção. A direcção e a garantia de direcção apenas garantem a emergência no interior de quadros previamente estabelecidos e a sua permanente manutenção. O que é desvelado, no contexto destas duas características, é-o apenas para fins do próprio desvelamento. Tudo o que aparece, tudo o que é, é-o apenas como fundo disponível, como resultado de uma pro-vocação recíproca entre homem e ser. Encontramos exactamente o mesmo processo quando a vontade de poder (a vida) se torna sinónimo de ser e este é reduzido ao ente existente

---

<sup>97</sup> Isto quer dizer que o que é perigoso não é a técnica em si (as máquinas, as automações, a energia nuclear, os computadores, a biotecnologia) mas o destino de desvelamento do ser que rege a técnica.

<sup>98</sup> Heidegger, Martin, «La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée», in *Questions III et IV*, Ob. Cit., p. 283

nas suas configurações que tendem para a conservação e ampliação. Quando o ser se torna um valor, aquilo que "aparece", fá-lo apenas para fins da manutenção e ampliação de quadros previamente presentes, de configurações complexas de vida existentes. A "vontade de vontade" apenas se quer a si mesma e apenas tende para a sua auto-manutenção enquanto "vida". Ela, tende apenas, por isso, para um emergir no interior de configurações já dadas. A ocultação do ser corresponde à completa colocação em segurança do ente.<sup>100</sup>

Grosso modo, podemos dizer que, com o *Ge-stell* é anulada qualquer outra hipótese de desvelamento. Essa é uma das três razões pelas quais o *Ge-stell* é "o supremo perigo": o *Ge-stell* reúne e concentra todas as formas de desvelamento numa só, isto é, transforma todo e qualquer desvelamento, num desvelamento provocante em que o real é ordenado e intimidado a tornar-se apenas fundo disponível. O ser, que significa sempre *alétheia*, retira-se sob o domínio do *Ge-stell*. No universo tecnológico moderno, o desvelamento ocorre para fins únicos desse próprio desvelamento. A relação inerente a qualquer desvelação é completamente esquecida. Encontramo-nos no domínio da ocultação total do ser, somos apanhados nas malhas do niilismo.

Assim, o *Ge-stell* é "o perigo" porque oculta quaisquer outras formas de desvelamento. Mas é-o, também, e principalmente, porque, ao ocultar quaisquer outras formas de desvelamento, oculta-se também a si próprio:

Diz Heidegger, em *A Questão da Técnica*:

"assim, o *Ge-stell* pro-vocante não só oculta um modo precedente de desvelamento, o pro-duzir, mas oculta também o desvelamento enquanto tal e, com ele, aquilo no qual a não-ocultação, isto é a verdade, se produz (*sich ereignet*)" (FT:37;27)

A provocação levada a cabo pela tecnologia corresponde, assim, também ao domínio do fechamento total do real. Isto porque só é desvelado aquilo que vem já ocupar uma posição num sistema previamente dado, aquilo que se enquadra numa

---

<sup>99</sup> ver atrás p.

<sup>100</sup> Acerca da consumação da metafísica como a ocultação total do ser, ver, essencialmente: «*La détermination ontologico-historial du nihilisme*», in *Nietzsche II*, Ob. Cit. pp. 267-318.

grelha in-formativa do real fechada sobre si própria, mas também porque ela corresponde a um desvelamento que se oculta a si próprio enquanto tal.<sup>101</sup>

Assim, e mais uma vez, o "supremo perigo" em que consiste o *Ge-stell* reside no facto de este corresponder ao culminar do destino de esquecimento do ser (destino esse tributário do pensamento metafísico) e de, nesse ponto culminar, o esquecimento do ser encontrar a sua máxima determinação. No *Ge-stell*, o ser como *alétheia* está completamente ausente, e o perigo em que consiste essa ausência, encontra-se mesmo totalmente "dissimulado":

"O *Ge-stell* manifesta a sua essência como "o perigo". Mas, o perigo anuncia-se já como perigo? Não. O perigo, o ser que coloca em perigo a verdade da sua própria essência, permanece escondido e dissimulado. Essa dissimulação é o mais perigoso do perigo". (DK: 309;37)

Resumindo, o *Ge-stell* é o "supremo perigo" porque: 1) anula quaisquer outras formas de desvelamento, em favor da ordenação pro-vocante; 2) nesse seu proceder oculta, simultaneamente, a sua própria essência de desvelamento.<sup>102</sup>

Diz Heidegger:

"A essência do *Ge-stell* é reunir em si mesmo todas as possibilidades do *stellen*, cercando (*nachstellt*) a verdade do seu aparecimento com o esquecimento (*vergessenheit*). Este cerco (*Nachstellen*) dissimula-se (*verstellt*) a si mesmo, na medida em que se desenvolve como

---

<sup>101</sup> A propósito desta ideia, Godzinski, num excelente artigo dedicado à questão da tecnologia em Heidegger, chama a atenção para este processo de dupla ocultação presente no *Ge-stell*. Diz Godzinski: "na sua descrição fenomenológica do *Ge-stell*, Heidegger afirma que há um fenómeno particular que acontece no interior do movimento do seu movimento. Mais especificamente, defende que no interior do movimento total do *Ge-stell* pode ser observado uma dupla ocultação. Heidegger afirma que há uma ocultação que é intrínseca à própria natureza do ser. O ser oculta-se para vir à presença (...) Este primeiro tipo de ocultação é eidético (*eidetic*) ou essencial ao próprio movimento de se tornar presente e não pode, por isso, ser desfeito. Mas Heidegger discute um segundo tipo de ocultação (...) que não é nada mais do que a ocultação da primeira ocultação. De acordo com esta ideia, o segundo tipo de ocultação ocorre quando tomamos algo por garantido e pressupomos o seu significado e existência, em vez de o vermos como o resultado de um movimento de desocultação." Godzinski, "(En) Framing Heidegger's Philosophy of Technology", *Essays in Philosophy. A Biannual Journal*, Vol.6, nº 1, Janeiro 2005. Versão electrónica em <http://www.humboldt.edu/~essays/godzinski.html>.

<sup>102</sup> "O perigo supremo é que o homem, fabricando-se a si mesmo, não experimente outras necessidades senão as suscitadas pela necessidade da sua auto-fabricação. Aqui reencontramos a questão da linguagem dos computadores. O que surge nesta hipótese verosímil, é, simultaneamente o fim da língua e o fim da tradição. Mas o inquietante é menos a tábua rasa do que o seu não aparecimento como tal." (ST: 447)

ordenação (*Bestellen*) da totalidade do ente como fundo disponível (*Bestand*), aí se instala e domina como tal" (DK:309;36-37)<sup>103</sup>

Nestas duas determinações do *Ge-stell* como o supremo perigo o espaço essencial da *techné* enquanto *poiésis* é absorvido e anulado. No modo destinal que determina que aquilo que emerge o faça apenas sob a direcção e garantia de direcção, ou sob a forma de um valor (ou seja como garantia de conservação e ampliação dos quadros dominantes), já não há lugar para a pro-dução *poiética*. A tecnologia moderna ordena tudo e reduz o ser e o ente a essa forma de desvelamento. A clareira do ser desaparece e o ente encontra-se no seu estado de máximo fechamento. Num tal universo, já não há lugar para a luta levada a cabo pela *techné*. O espaço tensional desaparece. O ser como *alétheia* retira-se. O pensar, e a própria filosofia, são substituídos pela cibernética<sup>104</sup>:

"A filosofia termina na época presente, Ela encontrou o seu lugar na perspectiva científica da humanidade agindo num meio social. O traço fundamental dessa determinação científica é por outra via o seu carácter cibernético, isto é, técnico. Pode presumir-se que a necessidade de colocar em questão a técnica moderna esmorece na medida exacta em que a técnica imprime mais decisivamente a sua marca e reina mais exclusivamente sobre os fenómenos do universo e sobre o lugar que o homem ocupa."<sup>105</sup>

Sob o domínio do *Ge-stell* (como o domínio da "absoluta subjectividade da vontade de poder", presente também na essência da técnica moderna), tudo se torna fundo disponível, até o próprio homem, que assim se vê totalmente afastado da sua essência como "obreiro do ser" ou "aquele que salvaguarda a verdade do ser como

<sup>103</sup> Jean Lauxerois e Claude Roëls traduzem este excerto de texto da seguinte forma: "L'essence du Gestell est de rassembler en lui toutes les possibilités de la mise en demeure (Stellen). Celle-ci traque (nachstellt) d'oubli la vérité de sa propre essence; cette traque (Nachstellen) en effet se dissimule (verstellt), en ceci qu'elle se déploie dans la mise à disposition (Bestellen) de la totalité de l' étant réduit à être fonds disponible (Bestand), qu'elle s'y installe et domine en tant que tel" ( Martin, Heidegger, «Le Tournant», Ob. Cit., p. 309). Por sua vez, William Lovitt, traduz mesmo parágrafo da seguinte forma: "The essence of Enframing is that setting-upon gathered into itself which entraps the truth of its own coming to presence with oblivation. This entrapping disguises itself, in that it develops into de setting in order of everything that preences as standing-reserve, establishes itself in the standing-reserve, and rules as the satnding-reserve" («The Turning», Ob. Cit., pp. 36-37)

<sup>104</sup> Na entrevista à Spiegel pode ler-se : " Spiegel - E que ocupa agora o lugar da Filosofia? Heidegger- A Cibernética." Heidegger, Martin, "Entrevista del Spiegel" (Or. *Tatsachen und Gedanken*, 1966), in *La autoafirmación de la Universidad alemana, El rectorado, 1933-1934, Entrevista del Spiegel*, Tr. de Ramón Rodríguez García, Madrid, Editorial Technos, 1989, p. 74

<sup>105</sup> Heidegger, Martin, «La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée», Ob. Cit., p. 285.

*alétheia*. Esta é a terceira razão pela qual o *Ge-stell* é o "supremo perigo": o espaço de liberdade humana desaparece. Diz Heidegger:

"Com a metafísica da subjectividade sobre o ponto da sua consumação, o qual corresponde ao extremo retrair da verdade do ser, cobrindo-o ao ponto de o tornar irreconhecível, com essa metafísica, dizia eu, começa a época de objectivação incondicionada e total de tudo o que é. Na objectivação, o próprio homem, e todo o humanismo, tornam-se um puro e simples fundo, o qual psicologicamente calculado, é integrado no processo de trabalho da vontade de vontade, mesmo que pareça lícito a alguns estimarem-se assim livres, em tal processo, e a outros o interpretarem como fenómeno puramente mecânico."<sup>106</sup>

A essência da técnica e o ponto de consumação da metafísica equivalem a uma ameaça pendente sobre a liberdade humana considerada como a "essência da verdade, isto é, à liberdade humana"<sup>107</sup> como aquele espaço por onde o ser pode emergir, fugindo ao fechamento do ente. Num cenário onde a humanidade se encontra timbrada pelo *Ge-stell*, o ser está totalmente ausente. Sob esse pano de fundo, o super-homem nietzschiano é perspectivado como um soldado tecnológico que luta exclusivamente pela manutenção do poder. O homem afasta-se definitivamente de o ser arriscando-se, assim, a perder o seu espaço de liberdade. Sob a humanidade pesa a ameaça da emersão definitiva no domínio da *diké* e, mais grave, de se transformar em fundo disponível - campos onde reina exclusivamente o determinismo e onde não tem lugar qualquer liberdade.<sup>108</sup> Ao perder a sua essência, o homem torna-se igual a qualquer ente que se

---

<sup>106</sup> Heidegger, Martin, «La Détermination Ontologico-Historial du Nihilisme», Ob. Cit., p. 310.

<sup>107</sup> A este respeito, ver: Heidegger, Martin, «De la Essence de la Verité», in *Questions I et II*, Ob. Cit. Note-se que, quando se afirma que o *Ge-stell* oculta a própria essência da verdade como *alétheia*, isto não quer dizer que ele não seja uma forma de verdade. Antes pelo contrário, o *Ge-stell* é uma forma de verdade na medida que é uma forma de desvelamento, como temos vindo a afirmar. A questão encontra-se no facto de, no seu proceder, o *Ge-stell* ocultar o próprio processo que determina a verdade como *a-tethéia*, como desvelamento. Em 1947, Heidegger afirma a propósito da essência da técnica: "A técnica é na sua essência um destino ontológico-historial da verdade do ser que reside no esquecimento. A técnica não remonta apenas, na verdade com o seu nome, até à *techné* dos gregos, mas ela origina-se ontológico-historialmente da *techné* como um modo de *αληθευειν* (desvelamento), isto é, de tornar o ente manifesto. Enquanto uma forma da verdade, a técnica funda-se na história da metafísica" Heidegger, Martin, *Carta sobre o Humanismo*, Trad. Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães Editores, 1998 (5ª edição), p. 64.

<sup>108</sup> Diz Heidegger em *Die Frage Nach der Technik*: "É justamente no *Ge-stell*, que ameaça colocar o homem na ordenação como modo pretensamente único de desvelamento e que assim, empurra fortemente o homem em direcção ao perigo que ele abandone o seu "ser livre". (FT:44; 33) Ou ainda: "A ameaça que pesa sobre o Homem não vem, em primeiro lugar das máquinas, dos aparelhos da técnica, cuja acção pode eventualmente ser mortal. A verdadeira ameaça já atingiu o homem no seu ser. O reino do *Ge-stell* ameaça-nos pela eventualidade de



encontra na não-ocultação. Utilizando aqui a terminologia de *Introdução à Metafísica*, arriscaríamos, mesmo dizer que o supremo perigo do *Ge-stell* é a ameaça pendente sobre o homem de domínio exclusivo da *physis*, de renúncia à sua possibilidade de permanente revolta contra a *diké*. A *diké* invade e anula o espaço da *techné*.<sup>109</sup> A Terra reina absolutamente e o domínio do *Ge-stell* pode significar o retorno da humanidade à *animalitas*. A técnica moderna é o supremo perigo, porque a sua essência, não é uma libertação da humanidade, é uma ameaça de domínio exclusivo do determinismo que se encontra presente na *physis* e, como tal, também na natureza. Aliás, Heidegger defende que, no pensamento nietzschiano que partilha da mesma essência com a técnica moderna, é já a *animalitas* que reina.

Assim, a luta original da *techné* contra a *diké*, ou do mundo contra a terra, parece desaparecer sob o domínio da ordenação e da provocação, já que tudo o que aparece, aparece sempre e apenas no quadro de uma "conjuntura dispositiva" que se rege pelo cálculo e ordenação globais; já que tudo o que emerge, fá-lo sob a égide das duas características da direcção e da garantia de direcção.

Este é o retrato, para Heidegger, do estádio culminar da metafísica. Mas, à luz da pretensão de Heidegger de que o poder salvador chega no interior do perigo crescente, pode também acontecer algo redentor. Com o *Ge-stell*, como vimos, a metafísica chega ao seu ponto de consumação. É porque corresponde ao ponto de consumação, à "conclusão" da metafísica onde as suas possibilidades se encontram esgotadas, que Heidegger defende que o *Ge-stell* é também um "prelúdio" para algo de novo: "a conclusão da metafísica enquanto consumação da essência dos tempos modernos não é

---

o Homem poder ser excluído de regressar a um desvelamento mais original e de escutar, assim, o apelo a uma verdade mais inicial." (FT: 36;26)

<sup>109</sup> Tendo em conta, nomeadamente, o que acima foi dito acerca da similitude entre a *diké* e a "ordenação".

O *Ge-stell* ameaça qualquer outro desvelamento e, sobretudo, aquele que encontramos na *techné* como "abertura" para o ser. Diz Heidegger: "mas o *Ge-stell* não ameaça apenas o homem na sua relação consigo mesmo e com tudo o que ele é. Enquanto destino, ele reenvia para esse desvelamento que é da natureza da ordenação. Onde este último domina, é afastada qualquer outra possibilidade de desvelamento. O *Ge-stell* esconde, sobretudo, esse outro desvelamento que, no sentido da *poiésis*, produz e faz aparecer a coisa presente" (FT:37;27). Aliás, convém não esquecer que a *diké* é precisamente o domínio do ente que já se encontra na não ocultação, no desvelado e aí permanece, tal como o *Ge-stell* corresponde o âmbito do máximo esquecimento do ser em favor do que se encontra no não-desvelado e, concomitantemente à máxima segurança do ente.

um fim senão porque o seu fundamento historial é já a transição para um outro começo."<sup>110</sup>

É sobretudo nesse sentido que a sua visão da técnica moderna não é uma visão estritamente negativa. A essência da técnica moderna é um estádio perigoso, mas necessário, para alcançarmos algo de novo, para nos libertarmos do esquecimento do ser. Heidegger preconiza a rendição da humanidade à técnica a fim de assim esgotar as possibilidades da metafísica e poder superá-la.<sup>111</sup>

Ora, essa superação é preconizada por Heidegger como a "emergência" de um novo estádio na relação do homem com o ser encontra-se teorizado na ideia de *Ereignis*.<sup>112</sup>

## 6. O crescimento de "aquilo que salva" e o *Ereignis*.

"Mas, aí onde existe o perigo, aí também cresce aquilo que salva" (FT: 38; 28)

Oculto por debaixo deste dizer poético, que afirma que "aquilo que salva" cresce no interior do "perigo", Heidegger encontra a relação entre o *Ge-stell* e o *Ereignis*. Essa relação entre o domínio do máximo esquecimento do ser e "aquilo que salva", determina

---

<sup>110</sup> Heidegger, Martin, «*Le Éternel Retour du Même et la Volonté de Puissance*», Ob. Cit., p. 27.

<sup>111</sup> Em *Die Khēre*, por exemplo, afirma que, na medida em que o *Ge-stell* é um "modo destinal", "a essência do homem está destinada (*bestellt*), hoje em dia, a estender a mão à essência da técnica". Contudo, logo acrescenta: "mas tal significará que o homem será deixado imponente nas mãos da técnica para o melhor e para o pior? Não. Tal significa mesmo o contrário, e não apenas isso, mas essencialmente significa algo mais do que o simples contrário, porque significa algo diferente." (DK:309-10;37)

<sup>112</sup> *Ereignis* significa, literalmente "acontecimento", "acaso", "ocorrência". Segundo Heidegger, "a palavra *Ereignis* é tomada da linguagem natural. *Er-eignen* (acontecer) significa originalmente: *er-äugnen*, quer dizer, descobrir com o olhar, despertar com o olhar, apropriar. (...) A palavra é empregue agora como *singulare tantum*. Aquilo que designa só se dá no singular, no número da unidade, ou nem mesmo num número, mas unicamente." (SI:145). Segundo André Préau o *Ereignis* heideggeriano significa "ao mesmo tempo um nascimento ou eclosão e uma aparição; é uma clareira, uma claridade ou um clarão, através do qual o ser acede aquilo que tem de próprio." (Préau, André, «Note du traducteur», in *Essais et Conférences*, Ob. Cit. p. 349). Em *Le Principe D' Identité*, Préau traduz *Ereignis* por "Copropriation". (*Le Principe D' Identité*, in *Questions I*, Ob. Cit. p. 270). Na mesma linha, Emídio Stein, opta pelo termo "acontecimento-apropriação (*O Princípio da Identidade*, Ob. Cit, p.145). Apesar de esta opção ser bastante rica, mantém-se doravante o termo alemão, pois é impossível manter na tradução toda as conotações do original. É, inclusivamente, o próprio Heidegger que afirma: "como palavra-guia, o *Ereignis*, deixa-se traduzir tão pouco quanto a palavra-guia grega *logos* ou como a chinesa *Tao*" (SI:145).

que este último só pode crescer no interior do primeiro. O *Ge-stell* é, assim, a condição necessária para o crescimento do poder salvador a fim de vencer o perigo. É, nesse sentido, também um prelúdio isto é, o "signo anunciador, a pré-aparição sobreposta do próprio *Ereignis*". (ST:455)

A relação entre o *Ge-stell* e o *Ereignis* encontra-se amplamente tratada nos textos *O Princípio da Identidade (Der Satz der Identität)* (1957) e *A Viragem (Die Kehre)* (1949). A fim de percebermos esta complexa noção torna-se necessária uma pequena incursão por estes dois textos do último Heidegger.

Em *O Princípio da Identidade*, o *Ereignis* é descrito como o "acontecimento apropriação" (SI:145) que remete a essência do homem e do ser para o domínio que lhes é próprio: o "comum-pertencer" (*Zusammengehörigkeit*)<sup>113</sup> O *Ereignis* corresponde àquele momento em que homem e o ser são reciprocamente apropriados, em que a constelação homem-ser adquire a sua essência de mútua pertença.<sup>114</sup> Diz Heidegger:

"O *Ereignis* é o âmbito dinâmico em que homem e ser atingem unidos a sua essência, conquistam o seu carácter historial, enquanto perdem aquelas determinações que lhes emprestou a metafísica" (SI: 145)<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup> Seguimos aqui a tradução de Emídio Stein que traduz *Zusammengehörigkeit* por "comum-pertencer". Em *Der Satz der Identität*, Heidegger desenvolve esta ideia de que a essência do homem e do ser encontra-se no "comum-pertencer" e é como "comum-pertencer" que deve ser interpretada a expressão "το αυτο" utilizada na frase de Parménides. Ver supra, nota de rodapé 25. Como bem afirma Emídio Stein, "com esta expressão de "comum-pertencer" quer acentuar-se: a) que ser e pensar estão embricados numa reciprocidade; b) que, através deste recíproco pertencer-se, fazem parte de uma unidade, da identidade, do mesmo." (SI: 141).

Acerca do modo como se determina a essência do homem e do ser como um "comum-pertencer" diz Heidegger: "O homem é manifestamente um ente. Como tal, faz parte da totalidade do ser, como a pedra, a árvore, a águia. Pertencer significa aqui ainda: inserido no ser. Mas o elemento distintivo do homem consiste no facto de que ele, enquanto ser pensante, aberto para o ser, está posto em face dele, permanece relacionado com o ser e assim lhe corresponde. O homem é propriamente essa relação de correspondência e é somente isto. "Somente" não significa limitação, mas plenitude. No homem impera um pertencer ao ser; este pertencer escuta o ser, porque a ele está entregue como propriedade. E o ser? Pensemos o ser no seu sentido mais primordial como apresentar. O ser apresenta-se ao homem, nem acidentalmente, nem por excepção. Ser somente é, e permanece enquanto aborda o homem pelo apelo. Pois somente o homem, aberto para o ser, lhe propicia o advento enquanto apresentar. Tal apresentar necessita do aberto de uma clareira e permanece assim, por essa necessidade, entregue ao ser humano, como propriedade. Isto não significa absolutamente que o ser é primeiro e unicamente posto pelo homem. Pelo contrário, torna-se claro que o homem e o ser estão entregues reciprocamente um ao outro como propriedade." (SI: 142)

<sup>114</sup> *Ereignis* é descrito como aquele âmbito dinâmico do "acontecimento-apropriação que "apropria homem e ser na sua essencial comunidade".

<sup>115</sup> Acrescentando em seguida: "pensar o *Ereignis* como acontecimento-apropriação significa trabalhar na edificação desse âmbito dinâmico. O material de construção para essa construção

A articulação entre o conceito de *Ge-stell* e o *Ereignis*, de acordo com *O Princípio da Identidade*, que determina que o último amadureça no interior do primeiro, é, neste texto, explicado a partir da ideia de pro-vocação e acontece através de um salto "para o sem-fundamento" (*ab-grund*). Vejamos como.

O *Ge-stell* é o domínio da máxima pro-vocação entre o homem e o ser. O real é pro-vocado a ordenar-se como fundo disponível e o próprio homem é pro-vocado ao responder a essa interpelação que ordena. Na constelação do *Ge-stell*, como homem e o ser adquirem feições semelhantes e reciprocamente dependentes, a sua essência de pertença-comum torna-se particularmente explícita. Diz Heidegger:

"o comum pertencer do homem e ser no modo da recíproca provocação, faz-nos ver, de uma proximidade desconcertante, o facto e a maneira como o homem está entregue como propriedade ao ser e como o ser é apropriado pelo homem. Trata-se simplesmente de experienciar este ser próprio, no qual homem e ser estão reciprocamente a-propriadados, experimentar o que quer dizer penetrar naquilo que designamos acontecimento-apropriação - *Ereignis*" (SI:144-45)

Como se dá essa passagem do *Ge-stell* para o *Ereignis*? De acordo com *O Princípio da Identidade* dá-se através do salto para o "sem fundamento" (*ab-grund*). E este salto para o sem fundamento corresponde ao abandono da atitude do pensamento que representa (*vorstellen*), ou seja, à libertação da concepção metafísica do ser como "fundamento em que todo o ente se funda", de maneira a poder emergir o "sem fundamento". Assim, o *ab-grund* em *O Princípio da Identidade* caracteriza o próprio *Ereignis*<sup>116</sup>, na medida em que é um domínio onde o "fundamento" da metafísica é abandonado e o ser é observado na sua própria essência de *alétheia*, de desvelação/ocultação, de permanente devir e mudança. Heidegger fala do "salto no sem-fundamento" como "a súbita penetração no âmbito a partir do qual homem e ser desde sempre atingiram juntos a sua essência, porque ambos foram reciprocamente entregues como propriedade a partir de um gesto que dá. A penetração no âmbito desta entrega como propriedade dis-põe e harmoniza a experiência do pensar" (SI:143). O salto no

---

dinâmica, o pensamento recebe-o da linguagem. Pois ela é o movimento mais delicado, mas também mais frágil, que tudo retém na construção suspensa do acontecimento-apropriação" (SI:145-46)

<sup>116</sup> "Esse sem-fundamento não é o vazio nem o mero caos, mas: o acontecimento-apropriação." (SI:146)

"sem-fundamento" é um salto para o destino mútuo do homem e do ser que desde sempre habitámos, mas que desde cedo esquecemos.<sup>117</sup>

Assim, em *O Princípio da Identidade*, o *Ereignis* é descrito como o "acontecimento apropriação" que se dá através do salto para o interior do "sem-fundamento" que conduz o homem e o ser para fora da metafísica, reconduzindo-os à sua própria essência de pertença mútua. Esse comum-pertencer pode ser já vislumbrado no *Ge-stell* onde se encontra bem patente a "provocação mútua" ente o homem e o ser. Na medida em que tudo é uniformizado, em que o homem e o ser são tornados equivalentes, a essência de ambos como um comum-pertencer, pode ser observada de forma relativamente clara e é por isso que, no seio do "supremo perigo" - em que consiste essa uniformização do fundo disponível - cresce já "aquilo que salva"; isto é, amadurece o *Ereignis*, o acontecimento-apropriação, onde o homem e o ser são entregues reciprocamente um ao outro como propriedade.

No momento em que o homem tem consciência do "comum-pertencer" com o ser abandona a metafísica, desiste da procura de substâncias, de fundamentos eternos e imutáveis. O "salto no sem fundamento" é, então, o abandono da metafísica e, como tal, o afastamento do percurso que esqueceu o ser como *alétheia* e o confundiu com presença constante e permanente. Numa altura em que o perspectivismo nietzschiano reina e em que o real é transformado em fundo disponível, dificilmente poderá haver lugar para a existência de fundamentos baseados na ideia de presença constante. Tudo é mutável e intermutável. À medida que a técnica se desenvolve mais a "posição estável" se transforma na "permanente disponibilidade" e no *Eretzbarkeit*, onde as coisas se alheiam mesmo a sua atribuição de objectos, perdem qualquer identidade: "A determinação ontológica do *Bestand* (do ente como fundo de reserva) não é a *Beständigkeit* (a permanência constante), mas a *Bestellbarkeit*, a possibilidade constante de ser comandado e comanditado, quer dizer, o estar em permanência à disposição. Na *Bestellbarkeit*, o ente é apresentado como fundamentalmente e exclusivamente disponível — disponível para a consumação no cálculo global." (ST: 456). O abandono

---

<sup>117</sup> É porque se pertencem mutuamente que o Homem e o ser receberam reciprocamente as determinações da metafísica: "Homem e ser estão entregues reciprocamente um ao outro como propriedade. Pertencem um ao outro. Deste pertencer-se reciprocamente Homem e ser

da ideia de identidade fixa corresponde ao abandono de ideias imutáveis, de essências supra-sensíveis que existem como presença constante. O *Ge-stell*, ao manipular totalmente os entes, demonstra como eles são desprovidos de uma essência imutável: o que era hoje uma coisa revela-se amanhã uma outra, noutra lugar e sob uma outra determinação. Num universo onde todos os entes e todas as posições são manipuláveis, intermutáveis, sujeitas a processos de decomposição e reorganização infinitos, o próprio pensamento depara-se com a questão do sem-fundamento, com a inexistência de essências imutáveis. É nesta profunda provocação entre o homem e o ser que se poderá iluminar uma saída para fora da metafísica num momento em que os seus quadros de pensamento se mostram manifestamente inoperantes.

É, precisamente, por essa razão que, em *A Questão da Técnica*, “aquilo que salva” é remetido para o âmbito da arte. Apesar de não falar do *Ereignis* neste texto, este conceito aparece já preconizado como aquele domínio onde o homem e o ser regressam à sua essência própria. Note-se que também aqui, “aquilo que salva” é caracterizado como “o que “coloca em concordância”, a reunião essencial do ser com o seu ser-aí- homem.

Assim, em *A Questão da Técnica* a ambiguidade do *Ge-stell* como o “supremo perigo” onde cresce também “aquilo que salva” é pensado essencialmente como a dicotomia entre, por um lado, a pro-vocação e a ordenação que colocam em perigo a nossa relação com a essência da verdade, e, por outro, o facto de o *Ge-stell* ter lugar no interior do *Geschick*, daquilo que “está em concordância”. É devido à última determinação do *Ge-stell* que “aparece a aura daquilo que salva”. É porque contém em si mesmo a sua essência de desvelamento, de *alétheia*, é porque é um envio do *Geschick*, que a essência da técnica pode manifestar-se como pro-dução, readquirindo o seu carácter fundamental de *poiésis*. Pergunta Heidegger:

“Será possível que um desvelamento que esteja em concordância cada vez mais com as origens, possa, pela primeira vez, fazer aparecer aquilo que salva, no meio desse perigo que se esconde na idade técnica antes ainda de aí se mostrar?” (FT:46;34)

---

receberam, antes de tudo, aquelas determinações da sua essência, nas quais foram compreendidos metafisicamente” (SI: 142)

A resposta a esta interrogação é afirmativa, mas com uma condição: só se tiver lugar o "acontecimento-apropriação". Isto é, apenas se o perigo efectuar uma "auto-*viragem*" em direcção ao carácter essencial da técnica como desvelação onde o mundo se ilumina como mundo e onde as coisas readquirem o seu carácter de coisas. Diz Holderlin, no mesmo poema em que anuncia o advento "daquilo que salva" no seio do "perigo":

"o homem habita como poeta sobre essa terra". (FT:47;34)

A essência da arte, isto é, a *poiésis*, deve ser chamada a lançar uma nova luz sob a ocultação máxima presente na ordenação provocante do fundo disponível.

Enquanto, no ensaio sobre *A Questão da Técnica*, Heidegger se centra, sobretudo, na relação entre a *poiésis* e o *Ge-stell*, no texto *A Viragem* o autor explora mais especificamente o *Ereignis* e o próprio processo da sua emergência, procurando determinar de que forma aquilo que salva" cresce no interior do "perigo". Em *A Viragem*, o *Ereignis* é equivalente à "auto-*viragem*" do *Ge-stell* em direcção à "salv guarda" do ser.

Defende Heidegger que, porque pertence ao *Geschick*, o *Ge-stell* corresponde também à maneira como o ser se envia, e se enviou, desde o seu irromper inicial como *physis*. Assim, e apesar de ser um modo destinal do ser que reside no esquecimento, porque é ainda um envio do *Geschick*, o *Ge-stell* contém necessariamente em si, se bem que oculta, a relação de mútua-pertença entre homem e ser e, como tal, a possibilidade de comutar a sua feição de esquecimento. Ora, essa comutação é, neste texto, descrita como uma "viragem" e, mais especificamente, como uma auto-*viragem*, já que é o *Ge-stell* que efectua uma viragem em direcção ao *Ereignis*. O que salva não vem de fora: o perigo é também aquilo que salva. O perigo contém em si a possibilidade de efectuar uma auto-*viragem*. O ser, como perigo, vira-se, afastando-se do seu próprio esquecimento em direcção à verdade da sua essência preparando o advento do *Ereignis*. Como?

Diz Heidegger que, no interior dessa viragem, o ser ilumina-se a si mesmo, fornecendo a sua própria luminosidade. O ser ilumina-se, lança luz (*blitzen*), ilumina o que está à sua volta e, nesse processo, de forma análoga a qualquer fonte de luz,

também se mostra. O reino da máxima ocultação presente no *Ge-stell* converte-se no seu oposto: na máxima claridade, na máxima luminosidade: o *Ereignis*. É por isso que Heidegger pode afirmar que “o negativo fotográfico, por assim dizer, do *Ereignis* é o *Ge-stell*” (ST:454).

Por outro lado, essa auto-irradiação (essa auto-iluminação, esse auto mostrar-se) é o que Heidegger designa como “iluminação do mundo” (*einblitz von welt*). A “iluminação do mundo no interior do *Ge-stell* é a iluminação da verdade do ser no interior do ser sem verdade”. (DK:f:317;I:45) A iluminação do mundo no interior do *Ge-stell* é a iluminação da verdade do ser. De acordo com *A Viragem*, essa iluminação é o *Ereignis*, ou o “olhar para aquilo que é”.<sup>118</sup> E, a verdade do ser, que é iluminada no interior do esquecimento, é designada a salvaguarda. Recorde-se que, de acordo com *A Origem da Obra de Arte* e *A Coisa* a essência da *poiésis* reside na salvaguarda do espaço de abertura do ente levado a cabo pela arte, um espaço por onde o ser pode emergir. O jogo do mundo é o jogo de espelhos do quadripartido, em que as coisas adquirem a sua essência de coisas devedoras do *Geviert*. Em *A Viragem*, Heidegger procura articular a ideia de que aquilo que salva se relaciona, simultaneamente, com o regresso do homem à sua essência de salvaguarda e das *coisas* à sua essência de entes devedores do quadripartido. Isto porque a viragem do *Ge-stell* é uma viragem, diz Heidegger, em direcção à salvaguarda do ser e, nessa salvaguarda advém o mundo, advém as coisas como coisas.

Assim, no ensaio *A Viragem*, o *Ereignis* corresponde à viragem do *Ge-stell* para o domínio do *Geviert*, no qual os entes, em geral, e o homem em particular, readquirem, respectivamente, a sua essência de coisas e de obreiro do ser que leva a cabo uma salvaguarda criadora.

Para terminar, resta ainda salientar que a diferença de formulação acerca da formulação do *Ereignis* que encontramos entre *O Princípio da Identidade* e *A Viragem* não pretende senão reforçar a ideia de que a passagem para o *Ereignis* é um acontecimento que ocorre de todas as formas e em todas as frentes. De facto, a relação entre o supremo perigo e aquilo que salva, ou entre o *Ge-stell* e o *Ereignis*, é sempre



pensada como uma relação de sucessão necessária. A ideia fundamental é que o *Ge-stell* comporta em si a sua própria mutação, bem como o advento de um novo estágio da relação entre o homem e o ser fora das determinações da metafísica. Esse novo estágio é um regresso à sua essência de comum-pertencer, de reciprocidade mútua em que as coisas aparecem como coisas devedoras do céu, da terra, dos mortais e dos divinos, em que o mundo faz a sua entrada como jogo de espelhos do quadripartido. Com o *Ereignis* o *fundo disponível* transforma-se em *coisa*. O domínio da vida, da força, converte-se no âmbito da reflexão, da observação, da vigilância, mas também de o colocar-em-obra da verdade e deixar as coisas serem.

No que diz respeito especificamente à técnica moderna, com o *Ereignis*, isto é, como o advento daquilo que salva, esta reconquista o seu carácter de *techné*, de abertura, de luta contra o domínio da *diké* e reaproxima-se do seu carácter de desvelação criadora. Aquilo que salva traz necessariamente consigo o abandono radical da visão instrumental da técnica. Com o advento do *Ereignis*, os utensílios adquirirão a sua essência de colocar-em-obra através da acção do saber e ganham as determinações de *coisas* devedoras do quadripartido, onde aquilo que é desvelado contém em si o oculto, de forma que esse oculto faça parte integrante do ser da coisa.

Antes de tudo, trata-se aqui de preconizar uma visão harmónica entre o homem e o ser, um novo estágio onde essa relação perde aquelas determinações que lhe emprestou a metafísica. Com o advento de um pensamento mais originário, que traduz a relação essencial entre o homem e o ser, a acção do homem apenas pode continuar a ser vista como um *in-cidente* na luta desigual entre a *techné* e a *diké*. Recorde-se que esta luta é sempre uma vitória antecipada da *diké*, na medida em que qualquer desvelação tende sempre para uma fixação, para uma estabilidade num ente presente que oculta a sua essência de desvelação. Mas, na medida em que a coisa contém em si a manifestação da constante ocultação, e visto, ainda, em que o homem procura salvar o espaço de abertura como tal, no domínio do *Geviert*, a luta essencial entre a *techné* e a *diké* é a própria essência o verdadeiro do destino do homem. Num tal universo, tal como acontece no domínio da arte, o ser como *alétheia* é preservado e

---

<sup>118</sup> Esse olhar não é, no entanto, um olhar humano, mas é uma possibilidade atribuída pelo próprio ser.

salvaguardado. A luta entre o mundo e a terra é mantida sempre como conflito onde não há vencedores nem vencidos, é preservada como luta que, como tal, mantém o carácter de abertura do ente e de clareira do ser.

Chegados a este ponto podemos agora interrogar se esta posição de Heidegger pode ser interpretada como uma apologia da técnica pré-moderna contra os defensores da técnica moderna? A resposta só pode ser, obviamente, negativa. A única forma de podermos enfrentar a técnica, não é retornando aquelas determinações que lhe emprestou a metafísica, é simultaneamente aceitá-las e dar-lhes uma nova resposta. Só assim, se pode vencer o “supremo perigo” e aceder “àquilo que salva”.

Mas, para tal acontecer, o homem tem, antes, de se render totalmente ao *Ge-stell*. A essência da técnica tem de imperar absolutamente para que o perigo se manifeste como tal, para que o esquecimento se esqueça de si mesmo, para que o ser se ilumine e, ao mesmo tempo, ilumine o mundo como mundo:

“Quanto mais nos aproximamos do perigo, mais claramente os caminhos que conduzem em direcção "àquilo que salva" se começam a iluminar”. (FT:48;35)

Abordámos já atrás a questão de como pode ser pensada a proposta heideggeriana em relação à arte numa época em que a própria arte se encontra afastada da sua essência de desvelação e onde reina as tecno-logias e o niilismo subjectivista e antropocêntrico que contaminaram grande parte da arte moderna, nesta era da concepção do mundo como imagem. Como fazê-lo, perguntámos nós acima, num início de milénio onde se anuncia o crescimento das "novas artes tecnológicas"? Como reagiria Heidegger a esta invasão da tecnologia moderna no seio da arte? Duas hipóteses se levantam para uma possível resposta a esta interrogação: uma primeira, essencialmente negativa, avançaria que as "artes tecnológicas" correspondem ao domínio total e absoluto do *Ge-stell*, anulando o espaço privilegiado do colocar-em-obra, com a ordenação invadindo o último reduto da *poiésis*. Nesta perspectiva essencialmente negativista, a actual hegemonia da imagem nas novas tecno-logias, corresponde ao ponto culminar da experiência cartesiana da visão: uma visão separada do sensorial, abstracta, incorpórea, a visão do olho tecnológico. Esta perspectiva, conceberia as artes tecnológicas como o domínio onde a arte se encontra totalmente rendida à sede de poder do super-homem titânico, em que, como resume Susan Sontag a

propósito da fotografia: “apesar de dar a ilusão de compreensão, o que o ver através das fotografias realmente nos convida a fazer é uma relação de controlo sobre o mundo que alimenta uma consciência estética e promove o desligamento emocional.”<sup>119</sup>

A par desta ideia, as tecnologias pós-modernas operam também aquilo que Sontag resume da seguinte forma: “a fotografia reforça uma visão nominalista da realidade social como consistindo de pequenas unidades de um número aparentemente infinito... através da fotografia, o mundo torna-se uma série de partículas não relacionais, desenraizadas (...) a câmara torna a realidade atomística, manejável e opaca”<sup>120</sup> Esta ideia faz jus às perspectivas mais pessimistas de Heidegger acerca da transformação do real em *Bestand* na era do mundo como imagem e representação ao serviço da vontade de controlo incondicional da tecnologia moderna. De facto, face à revolução tecnológica, o supremo perigo é que a humanidade e o mundo sejam reduzidos a uma reserva permanentemente disponível totalmente em concordância com os dispositivos tecnológicos contemporâneos.

No entanto, e paradoxalmente, é esta mesma plasticidade total do real, do objecto, do sujeito, que vêm demonstrar, e tornar manifesta, a insuficiência da metafísica da presença baseada na ideia abstracta de fundamento como presença constante.

Assim, contra esta visão mais pessimista de inúmeros críticos aqui ecoados através da voz de Sontag, Hubert Dreyfus argumenta que as novas tecnologias podem tornar possíveis novas práticas e novas identidades e descobre na perspectiva do último Heidegger, não tanto uma visão da tecnologia em termos instrumentais-antropocêntricos, mas um “ processo de desagregação sem fim, redistribuição e reagregação com vista a si própria (abordámos esta questão acima em relação à transformação do objecto em permanente disponibilidade) e que encontraria o seu melhor exemplo na tecnologia do computador que reduz o real a um código digital. Tal processo dissolve simultaneamente o sujeito e o objecto moderno, mas Dreyfus argumenta que esta dissolução do sujeito e do objecto é corolário das rápidas alterações

---

<sup>119</sup> Sontag, Susan, *On photography*, New York, Dell Publishing, 1977, Citado em Levin, David Michael, *The Opening of Vision*, ob. Cit. p. 121

<sup>120</sup> *Idem.*

da identidade e do multi-perspectivismo tecnologicamente assistido nesta era do pós-humano que podem ser também um signo anunciador “daquilo que salva”.

Dreyfus defende, assim, que o diagnóstico não é por isso totalmente negativo em termos heideggerianos. Para Dreyfus o “poder salvador da tecnologia implica libertarmo-nos de uma ‘identidade fixa de forma que nos possamos experienciar como múltiplas identidades desvelando mundos múltiplos.’”<sup>121</sup> Também para Dreyfus, a ênfase fenomenológica de Heidegger na experiência concreta como fonte de atribuição de sentido, coloca a tónica na principal insuficiência da linguagem da máquina e do modelo cartesiano que lhe é subjacente. Para Heidegger, o colocar-em-obra e a *poiésis*, não são modelos abstractos, encontram-se sempre contextualizados, isto é, dependem de uma relação com as *coisas*. Aqui esbarramos com os limites da técnica e da linguagem da máquina que dispensam, quer a experiência concreta, quer o corpo em favor de puras abstracções.

Também Kroker descobre na dissolução do objecto e do sujeito modernos presentes do *Ge-stell* um abandono do projecto monista em favor de uma aposta na incomensurabilidade, e vê no impulso do pensamento heideggeriano a chave que permitirá uma nova relação com a tecnologia não esgotada nas suas determinações *gestaltistas*. O *hiper-heidegger* será assim um pensador que poderá garantir que as hiper-tecnologias da contemporaneidade não se esgotem na sua poderosa vontade de vontade para se abrirem, através da desconstrução/reconstrução permanente do real em que se movem, a um novo tipo de pensar: o pensar *poiético* e meditativo em que “se deixam-as-coisas-serem”. A tecnologia é, por isso, sempre enunciada na linguagem dupla das palavras gémeas provocação e revelação, “ordenação e *poiésis*”<sup>122</sup>. É essa duplicidade que pode transformar o perigo máximo *naquilo que salva*, ou seja, na ultrapassagem da metafísica em direcção a um novo pensamento, em que se revela a insuficiência da tentativa de controlo e domínio da metafísica productionista e se abre

---

<sup>121</sup> Dreyfus, Hubert L., e Spinoza, Charles, “Highway Bridges and Feasts: Heidegger and Borgmann on How to Affirm Technology”, s/d. Uma boa análise desta dissolução do sujeito em múltiplas identidades sob influência heideggeriana, ver Zimmerman, Michael, E., “The End of Authentic Selfhood in the Postmodern Age?” in Wrathall, Mark e Malpas, Jeff (Ed.), *Heidegger, Authenticity, and Modernity. Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, vol. 1*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, pp.123-148.

<sup>122</sup> Ver Kroker, Arthur, *The Will to Technology & The Culture of Nihilism. Heidegger, Nietzsche, & Marx*, Toronto, University of Toronto Press, 2004, nomeadamente pp. 33-73.

uma clareira para o advento da re-união, co-apropriação entre o ser e o seu ser-aí-homem: o *Ereignis*.

Em relação à posição de Kroker, poderíamos ainda acrescentar mais alguns aspectos. Uma forma de o fazer seria verificar até que ponto o carácter de ordenação e de provocação se encontra manifesto nas artes tecnológicas e, como tal, elas podem funcionar como um lugar onde se encara o *Ge-stell*, isto é, podem consistir na plataforma para enfrentar o "supremo perigo", isto é, olhá-lo de frente e, por isso, reconhecê-lo como tal. Neste caso, o "supremo perigo" tornaria totalmente manifesta a co-pertença do homem e do ser, através da máxima uniformização entre o que produz e o que é produzido e, tal como é preconizado em *O Princípio da Identidade*, "aquilo que salva" levantar-se-ia no nosso horizonte visto que olhamos de perto a essência do "comum-pertencer" entre o homem e o ser. A arte pode deixar as coisas serem, tanto na palavra *poiética*, como na imagem. As telas de Klee e de Van Gogh são, afinal, o corolário de uma arte pós-metafísica. Mas, interrogamos novamente, e o que dizer da novas artes tecnológicas? Serão elas pós-modernas também no sentido de pós-metafísicas? Na dissolução simultânea do objecto e do sujeito na arte contemporânea pós-moderna haverá uma rendição total ao *Ge-stell*, corresponderá ela apenas ao culminar da metafísica, ou ao invés, poderá também anunciar a sua ultrapassagem? Na infinidade de práticas que existem actualmente, na miríade de possibilidades, de experiências, de obras da nossa contemporaneidade, julgamos ser justo defender que ambas as hipóteses são possíveis, e, inclusivamente podem coexistir.

Em favor da primeira hipótese, a hipótese, que anuncia o supremo perigo, diz Heidegger em *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*:

“A cibernética transforma a linguagem em meio de troca de mensagens e, com ele, as artes em instrumentos, eles mesmo accionados para fins de informação”.<sup>123</sup>

Em 1953, quando escreve o ensaio fundamental sobre a técnica moderna, Heidegger ainda não tem uma resposta definitiva para estas questões e avança, antes de tudo, com uma interrogação que aqui acompanhamos, a saber: manter-se-á a arte fiel à sua essência no seio do extremo perigo? Se bem que em 1953 a resposta permaneça

---

<sup>123</sup> Heidegger, Martin, «*La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée*», Ob. Cit., p. 285

uma incógnita: “ninguém o pode saber” (FT: 47;35), Heidegger acrescenta, contudo, uma condição essencial para que tal aconteça: a arte só se manterá como o domínio onde a verdade se revela, se a reflexão, a interrogação, o pensamento “não fechar os olhos à constelação da verdade no encaço da qual nós interrogamos” (FT: 48;35). Recorde-se que a *techné* é, antes de tudo, um saber, um interrogar. Apenas através do pensamento, diz Heidegger, podemos aceder “àquilo que salva”. O “interrogar” que, no final de *A Questão da Técnica*, é claramente apontado como a via para podermos reconhecer o “supremo perigo”, como tal, e vislumbrarmos a aura “daquilo que salva”, é, no fim de contas, o caminho que nos reconduz à unidade de co-pertença com o ser, e só pode ser entendido como o *voein* de que fala a frase de Parménides: “Contudo, o mesmo são o pensar e o ser”.<sup>124</sup> Este é o caminho descortinado por Heidegger, para o acontecimento superação do *Ge-stell* e para o advento “daquilo que salva”. Esta é a via que o filósofo encontra para dar resposta ao “supremo perigo” que encontra na técnica moderna, cuja progressiva expansão não devemos, e sobretudo, não podemos, bloquear.

Esta mesma ideia é desenvolvida no ensaio *Serenidade* (1959),<sup>125</sup> no qual Heidegger defende o pensamento meditativo como alternativa ao pensamento calculador e ordenativo das tecnologias modernas.

Uma questão se levanta, mais uma vez neste ponto, questão já abordada acima a propósito da função do corpo na filosofia heideggeriana. Vimos como David Michel Levin e Derek Whitehead defendem que Heidegger encontra na *techné* enquanto *saber* e *fazer* uma determinação da corporeidade como uma *percepção* que *pensa* e como uma *manualidade* que *pensa* também *contemplativamente*.

De facto, se assim não fosse, isto é, e se o pensamento *contemplativo* fosse estranho a toda a *techné*, não alinharia Heidegger com aqueles que pensadores que, mais uma vez seguem a tradição que, desde Platão até Descartes, pensou o corpo como um obstáculo à descoberta da verdade? De facto, Heidegger está mais em sintonia com as perspectivas fenomenológicas do que racionalistas e é nesse sentido que Dreyfus defende que as perspectivas de Heidegger estão próximas também da fenomenologia da

---

<sup>124</sup> Frase que deve ser interpretada como: “reciprocamente co-pertencentes são a percepção e o ser.” Ver atrás, nota de rodapé 25.

percepção de Merleau-Ponty, nomeadamente quando defende que o *pensar* e o *percepcionar* não são categorias distintas, mas antes elementos constitutivos da nossa compreensão.

De facto, se o corpo, e a acção do fazer, se mostrarem indispensáveis para o pensar *poiético* e contemplativo, então isso significa que a perspectiva de Heidegger se revela insuficiente para compreender a técnica. Cremos, no entanto que Heidegger está em sintonia com a persistente e inexorável investigação sobre as experiências corporais e perceptivas da era contemporânea, onde, como Dreyfus adverte: “se o corpo se mostrar indispensável para o comportamento inteligente, então temos de perguntar se o corpo pode ser simulado num computador digital programado heurísticamente. Se não, então o projecto da inteligência artificial está condenado desde o início.”<sup>126</sup> Ademais, a dissolução da identidade fixa e unitária em múltiplas perspectivas tal como é preconizada por Heidegger, é corolária de uma nova corporalidade que encontra nas biotecnologias, na visão das novas tecnologias como extensão do sistema nervoso central de McLuhan, no conceito de rizoma de Deleuze, na comunicação em rede da *internet*, na realidade virtual e na interactividade novas formulações e novos desafios.

É inquestionável que Heidegger atribui uma enorme importância ao acto de produção como um deixar-as-coisas-serem. Esta ideia baseia-se na formulação que Heidegger faz da *techné* em *Introdução à Metafísica* como vimos. A sua posterior ênfase no pensar poético, ou meditativo, não deve ser compreendida como uma recusa desta primeira asserção, mas como um aprofundamento da ideia *techné* como *saber-fazer* em que se postula um *saber*, um *conhecer*, um *pensar*, mas que não pode ser desligado de um *fazer*. Esta conjunção é *poiética*, tanto na palavra, como na manufactura e, como tal, tanto na arte como na técnica, diz Heidegger. Ainda este propósito, Michael Zimmerman defende que o “*focus* de Heidegger na dimensão de desvelação e de salvaguarda da mão humana indica que ele compreendeu a importância da corporalidade para a existência humana. É nesse sentido que também Levin defende que “o nosso entendimento pré-ontológico do ser é a dádiva preciosa que o corpo vivo,

---

<sup>125</sup> Ver Heidegger, Martin, «Serenité» (Or. Gelassenheit, 1959), trad. de André Préau, in *Questions II et IV*, Ob. Cit., pp. 131-148.

<sup>126</sup> Dreyfus, Hubert, What Computer Still Can't Do. A Critique of Artificial Reason, Ob. Cit., p. 225.

e apenas o corpo vivo, pode dar ao pensamento. Em vez de abandonar a sua concepção de uma compreensão pré-ontológica, Heidegger deveria ao invés ter defendido o seu enraizamento no corpo da experiência sensitiva que se desenvolve por si mesma (...) trabalhar hermeneuticamente com o corpo no sentido da sua posterior desenvolvimento histórico, trabalhando em particular com o sensitivo, sentido de ser do corpo, dos entes em relação com o ser, ter-lhe-ia exigido um corte muito mais radical com a tradição logocêntrica do que aquele que ele estaria preparado para fazer”.<sup>127</sup>

Ora, partindo de Heidegger, Levin propõe-se fazer exactamente esse corte. Assim, argumenta que apenas através da exploração da forma como a tecnologia moderna transforma e perverte a experiência corporal podemos descobrir o poder salvador da técnica. Desenvolvendo as pistas heideggerianas, principalmente à luz da filosofia de Merleau-Ponty, demonstra como a tecnologia moderna perverteu a experiência corporal como lugar de sabedoria primeira, mas acredita que ela continua a ser um factor decisivo para a abertura de uma nova forma de pensar distante do logocentrismo das tecno-logias modernas. A ênfase na experiência sensitiva é um lugar privilegiado para ultrapassar a cibernética. Como diz Zimmerman, “apenas a sabedoria ontológica do corpo nos pode conduzir para fora do egocentrismo abstracto, dualista que produz tanto sofrimento e destruição”<sup>128</sup>

Assim, ao lado de um novo pensar não metafísico, *aquilo que salva* pode também encontrar um poderoso impulsor numa nova corporalidade que reencontre o sentido original de *saber-fazer* como uma nova forma de ultrapassar o niilismo tecnológico através de um novo perceber, pro-duzir e pensar *poiéticos*, onde o corpo se reencontra no pensamento meditativo em que se deixam as coisas, precisamente, serem. Ademais, o corpo é o sítio privilegiado da experiência da finitude humana: a morte e o sofrimento que fogem à quimera de controlo e domínio da metafísica producionista. A incerteza, a incomensurabilidade da morte correspondem também à resistência do corpo e da sua finitude e à procura de certeza e à perpetuação eterna do mesmo da metafísica producionista.

---

<sup>127</sup> Levin, David Michael, *The Opening of Vision, Nihilism and the Postmodern Situation*, London & New York, Routledge, 1988, p. 46.

<sup>128</sup> Zimmerman, Michael, *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics, Art*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1990, p. 245.



Mais uma vez nos deparamos aqui com uma “cabeça de Jano”. Por um lado, a metafísica producionista do pensar ordenador, calculador e directivo pode encontrar na cibernética e no agenciamento directivo sobre o corpo uma continuação do seu próprio projecto; por outro a finitude e percepção não logocêntrica do corpo pode ajudar a efectuar a *viragem* em direcção a um novo *Ereignis*.

Isto significa que podemos reencontrar no pensamento contemplativo e na resistência da percepção sensitiva do corpo, isto é, na fenomenologia das percepções e na experiência da finitude da nossa fisicalidade, uma forma não logocêntrica de *pensar-ver-sentir* longe das determinações subjectivistas, abstracizantes e *gestaltistas* da metafísica. Perceber se as novas tecnologias e as novas tecno-artes caminham nesse sentido ou se, pelo contrário, absorvem e conduzem a um beco sem saída as tecno-logias modernas como supremo perigo, é o dilema e a situação com o qual nos deparamos nesta nossa contemporaneidade.

Assim, na perspectiva mais optimista de Heidegger, a humanidade pode ainda adoptar atitudes em relação à tecnologia pós-moderna que permitam a ultrapassagem da metafísica, que evitem a desumanização nesta era do pós-humano. O impulso é dado pelas novas tecnologias e a solução reside no pensamento meditativo e na conjunção do pensamento *poiético* na sua dupla atribuição de *pensar* e *colocar-em-obra* a partir desse pensar. A nova relação com as coisas técnicas será assim mais próxima da arte como o colocar-em-obra da verdade, isto é, revelar a essência dos entes como desvelação/ocultação, iluminação que necessariamente oculta. A verdade do ser como *alétheia* é dada à humanidade na era tecnológica através da plasticidade total do real, da dissolução do objecto, do sujeito e a nova incomensurabilidade revelada pelo corpo. O pensamento contemplativo será, então, a forma de combater a hegemonia do pensamento calculador e ordenador da era moderna, permitindo que os artefactos tecnológicos possam ser perspectivados e compreendidos no seio e uma nova relação em que precisamente o carácter *poiético* da arte ilumina os artefactos técnicos e a *tecno-logias* podem ser compreendidas à luz de uma nova *tecno-poiésis* onde o ser se auto-ilumina. No deserto niilista pode florescer o oásis redentor.

## 7. Conclusão.

Heidegger defende a criação de uma nova harmonia com a tecnicidade. A questão essencial, nos termos heideggerianos pode ser resumida na seguinte interrogação: num momento em que reina o “pensamento ordenador e calculador”, em que vence a prisão de todas as coisas sob as leis do cálculo, da planificação, da organização e da automatização, poderá a humanidade ainda desenvolver a sua tarefa primordial, isto é, reencontrar-se como espaço de abertura para o ser? Isto é, como pode a tecnologia escapar à racionalização, manipulação e ordenação presentes no projecto moderno e que, segundo Heidegger, culmina no niilismo contemporâneo? A chave, diz Heidegger no final da década de cinquenta, encontra-se na defesa do pensamento meditativo.<sup>129</sup>

Isto significa que a criação de uma nova harmonia com a tecnicidade obriga a recusar a hegemonia do pensamento ordenador e calculador como o único a ser admitido e a se exercer no mundo. Mas que harmonia é essa que procura Heidegger? A nova harmonia com a tecnicidade é aquela em que se diz simultaneamente “sim” e “não” aos objectos técnicos e que não exclui, como vimos atrás, também o colocar-em-obra. Ao tomarmos esta atitude admitimos as coisas técnicas mas, ao mesmo tempo, deixamo-las entregues a si mesmas “como coisas que não têm nada de absoluto, mas que dependem de algo mais elevado que elas próprias.”<sup>130</sup> Essa atitude foi por Heidegger resumida numa palavra: *serenidade*.<sup>131</sup> Ora, a atitude que se espelha na serenidade não se encontra no domínio da vontade e, também por isso, não se pode confundir com qualquer espécie de niilismo activo ou propostas de tipo nietzschiano. A serenidade é uma atitude de meditação que espera, isto é, que não se deixa dominar pela vontade, mas que encontra também no *fazer* uma forma de pensar, uma maneira de desvelar que pertence a algo muito superior a si mesma, que reencontra o sentido original da *techné* como *poiésis*.

Esta descrição do caminho para uma nova harmonia com a tecnicidade assente na ideia de *serenidade* resume uma série de ideias fundamentais e que nos guiaram ao longo deste capítulo: desde logo a ideia de a técnica não se esgota na tecnologia, e a

---

<sup>129</sup> Ver Heidegger, Martin, «Serenité» (Or. Gelassenheit, 1959), Ob. Cit.

<sup>130</sup> *Idem*, p. 145.

recusa da visão instrumental da tecnologia. Esta última é o engano do “não pensamento”, da superficialidade das coisas dadas e nada explica acerca do que verdadeiramente está em causa na técnica. De facto, a teoria da tecnologia de Heidegger faz coincidir o desenvolvimento da técnica com a história da humanidade. Como destino (*Geschick*), a técnica faz parte da relação do homem com o ser e é por isso que a sua teoria sobre a técnica é tão importante: ela pode assumir a forma de uma teoria geral da civilização que, partindo da assunção de que ambas são um destino não podem ser nem aceites nem recusadas. No entanto, se deixada inquestionada a experiência tecnológica moderna reduz a vida a um fundo disponível ao serviço incondicional da vontade da técnica. Este é o supremo perigo que a tecnologia apresenta no seu estado actual. Se não acontecer uma viragem, isto é, se continuarmos simplesmente a dizer sim às coisas técnicas, a deixarmo-nos dominar pelo pensamento calculador, ordenador, então é a essência do homem que está também ameaçada, juntamente com a totalidade do mundo.

Mas o projecto de Heidegger não é um simples diagnóstico do presente. Ao propor-se pensar, Heidegger tem forçosamente de caminhar para longe, tem de ver as coisas a uma distância que lhe permita compreendê-las a uma nova luz. O caminho é longo e, desde logo, encontra-se no trilho da significação grega original para *techné*. Este reencontro com o sentido original da palavra técnica vai permitir a Heidegger fundamentar que é possível poetizar a técnica porque ela é, na sua essência, *poiésis* original. O filho pródigo pode retornar a casa se se libertar das atribuições que dominaram o pensamento durante os últimos séculos. De regresso à tecnologia moderna Heidegger pode agora opor-lhe uma série de características mais originais: meditação *versus* cálculo, *coisa versus* objectivação, mundo *versus* terra, diferença *versus* identidade. A consciência destas oposições vai permitir que a *tecno-logia* se transforme numa *tecno-poiésis* que desenvolve, no seio das mudanças vertiginosas da sociedade tecnológica, uma consciência da diferença e não da identidade. Aceitar a meditação, a arte, a não essencialização absoluta na presença constante é recusar, não o pensamento calculador e ordenador, mas a sua vontade de vontade absoluta e totalizante que ameaça reduzir tudo a si mesma. Uma arte da tecnologia tem, assim, de recusar a vontade de

---

<sup>131</sup> *Idem.*

domínio, ordenação, controlo e permanente perpetuação do mesmo. Tem de recusar a identidade, a uniformização e a nivelagem total de todas as coisas, a presentificação absoluta do ente, a vontade de vontade, que corresponde apenas ao eterno retorno do mesmo, e aceitar a diferença. A *serenidade* consiste em aceitar as coisas técnicas, mas a uma nova luz, dando-lhe um lugar igual à das outras coisas não técnicas. Consiste em recusar a redução de todo o real a fundo disponível, consiste em ultrapassar a ideia de domínio sobre a natureza e abandonar a quimera da possibilidade de um modelo explicativo absoluto que impede o surgimento de quaisquer outros. A *tecno-poiésis* de Heidegger permitirá explorar a essência da tecnologia como *Ge-stell* mas, ao insistir na sua pertença a uma ordem superior, demonstrar que, ao lado do perigo, cresce também o poder salvador. O longo percurso de Heidegger permitiu-lhe evidenciar que, ao lado da tendência ordenadora, provocadora e totalizante da tecnologia cresce também uma outra que está contida na sua essência e que se manifesta na arte, a sua irmã gêmea: trata-se da possibilidade de perceber a tecnologia como *poiésis* como desvelação/ocultação; não como domínio da perpetuação da presença constante, mas da diferença permanente. Heidegger nunca é tecnofóbico. Longe disso. Na experiência tecnológica está contida própria aventura da civilização humana. Temos de viajar muito, temos sobretudo de efectuar um verdadeiro salto no sem-fundamento (*ab-grund*), abandonando o chão sólido assente na ideia de fundamento último e justificação primeira, a fim de podermos verdadeiramente voltar a poetizar a tecnologia e, com ela, entrar num novo estádio da nossa relação com o ser.

As reflexões de Heidegger acerca da técnica foram escritas em meados do século passado, no culminar da tecnologia mecânica e no dealbar das tecnologias mais fluidas e não mecânicas: a energia atómica, as tecnologias de informação e de comunicação; e o pensamento de Heidegger acompanha esse movimento de forma verdadeiramente única. Nesse sentido antecipa as teorias pós-modernas. A ideia de ordenação, fundo disponível, reserva permanente, colocação à disposição num fluxo constante em que tudo toma o lugar de tudo, a ideia de desaparecimento do objecto, desmembramento e desfragmentação da experiência do real, antecipam grande parte da reflexão pós-moderna sobre a nossa contemporaneidade, desde a ideia de velocidade como dispositivo primordial da cultura de Paul Virilio, à hiper-realidade de Baudrillard, às teorias de McLuhan acerca da extensão do sistema nervoso central, as teorias do

*pastiche* de Jameson. Mas a novidade absoluta de Heidegger é que ele se recusa a pensar o actual em termos estritamente contemporâneos. É no sentido original da palavra técnica que se encontra a chave para a compreensão da tecnologia contemporânea, na sua dupla face de perigo e salvação. É como ponto culminar da metafísica da presença constante que a tecnologia pode subitamente provocar uma ebulição do real num movimento em que a presença constante se transforma em permanente disponibilidade. Ora, essa permanente disponibilidade tanto pode ser no sentido da integração no cálculo global (e nessa medida persistir na perpetuação do mesmo uma e outra vez reproduzindo-o sobre diversas formas), mas pode também criar uma brecha em que subitamente o ser como *alétheia* se ilumina e ilumina-se a compreensão do sem-fundamento (*ab-grund*), o abandono do pensamento metafísico monista. A disponibilidade permanente, a intermutabilidade de todas as coisas pode revelar-se afinal a chave para o abandono do fundamento, da determinação estritamente monista da questão do ser, e para a poetização da tecnologia em que o *Ge-stell* efectua uma viragem em direcção à *poiésis*. É porque leva o *perigo* às últimas consequências, é porque coloca tudo à disposição, é porque manipula infinitamente o real que a tecnologia tem esta dupla potencialidade: ou se mantém como arma para a contínua perpetuação do mesmo, colocando tudo sob a égide das grelhas informativas e ordenadoras do pensamento calculador, ou então ilumina aquela outra ideia de *poiésis* e do permanente devir do ser que faz parte da sua essência originária.

Mas Heidegger não se limita a fazer um diagnóstico, pretende iluminar também ele, através do pensamento meditativo, o caminho da ultrapassagem do *Ge-stell* em direcção ao *Ereignis*. Assim ler Heidegger é, nesse sentido, acompanhar um pensamento que se pretende mais original, um pensamento que se propõe pensar fora dos quadros da metafísica monista e, sobretudo, fora dos quadros do pensamento calculador moderno. É acompanhar o pensamento meditativo pelos trilhos da floresta negra em busca de pequenas clareiras. É estar do lado do poder salvador da tecnologia, é colocarmo-nos numa posição que permita compreender a *poiésis* presente (ainda que de forma duplamente velada) na técnica. É percebermos a quimera da concepção monista do ser, mesmo na sua fase culminar como *cogito* ou vontade de poder. É colocarmo-nos do lado da arte como aquele lugar a partir do qual se pode poetizar a tecnologia. É perceber como as práticas efémeras, fluidas, virtuais e aparentemente imateriais, com o seu novo

agenciamento sobre o corpo, das novas artes tecnológicas, dos *new media art*, da *internet art*, da *digital art*, da *vídeo art*, do multimédia contêm em si, simultaneamente, o perigo da reprodução infinita do mesmo a partir de uma única grelha informadora regida pelo pensamento calculador e ordenador, que lhe determina previamente os parâmetros e que ameaça inclusivamente incluir nessa sua ordenação o *sensorium* humano, mas, simultaneamente possuem a capacidade de emergirem como espaços primeiros onde, verdadeiramente, a tecnologia pode ser usada, construída e desenvolvida com finalidades *poiéticas* na sua profunda articulação com o pensamento e com a fenomenologia da percepção e onde, no seio do pensamento ordenador, se abrem clareiras de pensamento verdadeiramente meditativo, espaços de *serenidade* que abrem brechas no interior da vontade de vontade da técnica, em que os objectos não são *bestand* (fundo disponível), mas sim coisas, desvelações efémeras que induzem o verdadeiro pensar no qual deixamos as coisas girarem em torno da sua luta originária que caracteriza a sua própria essência, em que o real revela aquilo que verdadeiramente é: desvelação/ocultação em configurações instáveis, em lampejos do ser em permanente movimento. Heidegger sempre insistiu que a essência daquilo que gostava de descrever como o mistério da tecnologia era simplesmente este: “a tecnologia não pode ser compreendida tecnologicamente”. Só a partir de um domínio que lhe seja simultaneamente próximo e distante se pode pensar a técnica: tal domínio é a arte. Nela, a *poiésis* não está oculta na serventia, nem o cálculo global encontra terreno fácil para a sua hegemonia, apesar das suas investidas mais recentes no campo da manipulação da imagem. Este só se manterá como um terreno fértil para fora do pensamento calculador se nele se puder manter a essência da arte como *poiésis*, incomensurabilidade, e, por essa via, poetizar a tecnologia aí utilizada. Fora do âmbito do cálculo global, a afirmação da incomensurabilidade nos limites do pensamento científico moderno é também o resgate da tecnologia para fora da ciência trazendo-a para o domínio da arte. Tal é o caminho do *Ereignis* heideggeriano.