
HUMANISMO, ARTE E TECNOLOGIA SEGUNDO HEIDEGGER*

Francisco Rüdiger**

Resumo: *deseja-se, em primeiro, apontar como a ruptura do pensamento originário é embrião do humanismo da tradição ocidental, segundo Heidegger. A relação entre arte e técnica, conforme ele a entende, é, em seguida, examinada e esclarecida, para fins de ilustração da problemática. No final, se indica como isso tem impacto sobre nosso modo de pensar a existência, quando, agora, o mundo sucumbe ao imperialismo tecnológico.*

Palavras-chave: *Heidegger. Arte. Técnica. Humanismo.*

Segundo Heidegger, a metafísica ocidental se instaura com a abertura de uma história caracterizada pelo esforço em definir e controlar o ser por meio do pensamento, progressivamente reduzido, na época moderna, a cálculo (*ratio*). Nesse período, sustenta o filósofo, a técnica adquire um sentido que a leva a planificar e, no limite, a automatizar o que nos confere identidade, mas também faz variar nosso mundo enquanto ocidental: o

* Recebido em: 10.06.2011.

Aprovado em: 03.07.2011.

** Doutor em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professor na Pontifícia Universidade Católica e na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Escreveu, entre outros, Martin Heidegger e a questão da técnica (Sulina, 2006) e Cibercultura e pós-humanismo (Edipucrs, 2008). *E-mail*: frudiger@ig.com.br

ser. A essência ou sentido da técnica se restringe, então, a reduzir este mundo a situações e coisas passíveis de medida e controle, situações e coisas que possamos usar e manejar sempre da mesma maneira, de acordo com normas e planejamentos

Desde Platão e Aristóteles, contudo, a verdade começara já a ser reinterpretada como função do pensar, em vez de revelação do próprio ser das coisas (*aletheia*). Como diz um comentador, “a orientação produtivista que chega a seu clímax com a era tecnológica é algo que já estava em ação na vida cotidiana da antiga Grécia” (ZIMMERMAN, 1990, p. 157). Naquela altura, a dos pensadores clássicos, o entendimento do ser como presença começa a entrar em eclipse, visto que já se punha em marcha o princípio da representação: a física esboça sua sujeição à metafísica. A técnica passa a dar sinais de que pode se tornar lugar de apreensão do ser e princípio de estruturação da experiência do pensamento, ou seja: veículo da história, porque só com ela o ente seria passível de representação.

Embora se conservando aberta, a metafísica surgida a partir de então se entendia como um sistema cujo sentido, visto na contramão, sempre visou suprimir a abertura do mundo. Afinal, “era este o sentido de um pensamento que utilizava os conceitos de essência e substância: submeter o movimento ao repouso, submeter o acontecimento por meio de uma repetição controlada do seu *eidos* original”, escreve Sloterdijk (2002, p. 69).

Nesse contexto, como dito, situa-se a técnica, que, originariamente, era o saber capaz de ajudar os entes a se revelarem enquanto *physis* (posteriormente reinterpretada como “natureza”, pelos latinos). O entendimento da mesma como saber dos meios capazes de captar e atender os anseios e objetivos humanos veio mais tarde, após os romanos. O projeto de controle do mundo pelo pensamento que ela encarna agora, contudo, só se configuraria com a chegada dos tempos modernos, depois de Descartes.

Resumindo o processo, pode-se dizer que, primeiro, a técnica (*technê*) se converte em mais do que uma forma de cuidar do ente (incluindo o homem) em sua revelação, para se tornar também o que nos faz perder a atitude filosófica fundamental (a interrogativa), colocando o pensamento sob domínio da metafísica. Desse modo, porém e num segundo momento, a verdade se converte em conceito regulador de um processo de representação entendido via cálculo que, mais tarde, entrando nos tempos modernos, passará a ser estruturado em função de procedimentos maquinísticos (HEIDEGGER, 1988, p. 128).

Objetivo desse artigo é esclarecer esses desdobramentos e mostrar como a ruptura do pensamento originário provocada pelo surgimento da

metafísica também é embrião do humanismo da tradição ocidental, segundo Heidegger. Contrariamente ao pretendido pela crítica cultural de inspiração humanista, o pensador defendeu que o avanço da técnica, de início, ao menos, é codeterminado pelo do humano. O homem e a técnica não se opõem: a segunda não se expande às custas das prerrogativas do primeiro, como pretende a consciência humanista. De passagem, a relação entre arte e técnica, conforme entendida pelo pensador, é examinada e esclarecida, para fins de ilustração da problemática. No final, o texto indica os efeitos reflexivos que essas postulações podem ter sobre nosso modo de pensar a existência perante a atual situação histórica.

O HUMANISMO E O OCIDENTE

Para Heidegger, recapitulemos, o humanismo é um sentido histórico formador de mundo, uma corrente metafísica, que passa por sucessivas interpretações, às vezes individualista, outras coletivista; às vezes exclusiva, outras generalizada. O elemento comum é a concepção do homem como animal racional e a preocupação contida nela de liberar as possibilidades dessa figura; a certeza em poder definir seu destino e a segurança em manter e fortalecer sua vida como exigência de mundo.

Trata-se de algo que ocorre em termos de modelagem de sua conduta moral, como salvação de sua alma imortal, como expansão de seus poderes criativos, como desenvolvimento de sua razão, como fomento de sua personalidade, como despertar de seu sentimento cívico, como cultivo de seu corpo ou como uma combinação apropriada de todos ou de parte de estes *humanismos* (HEIDEGGER, 1998, p. 181).

Destarte, humanismo significa, em essência, o posicionamento do ser humano no centro da existência, ainda que não necessariamente como o mais valioso e importante e, jamais de fato, ainda que seja essa a pretensão, como seu total senhor, porque um evento desse porte, a criação ou instituição de um centro, nunca concerne apenas ao que está ao nosso alcance. Qualquer que seja sua espécie, o próprio do humanismo, ao ter essa pretensão, é a degradação da visão que se tinha do mundo como processo de revelação do ser (humano, só a partir da época romana), crê Heidegger.

Numa época em que ainda não reconhecia a especificidade histórica do entendimento do mundo como imagem (HEIDEGGER, 1995a, p. 75-94), o filósofo nota que as formas atuais desse humanismo são o antropo-

morfismo psicológico, conducente à barbárie, e o sentimentalismo estético, inclinado ao refinamento, que, em conjunto e de forma intercambiável, caracterizariam o subjetivismo humanista do Ocidente (HEIDEGGER, 1999, p. 394-8).

Heidegger, como insinuado, pronunciou-se contra esse humanismo, ainda que seja visto, em geral, como um taciturno crítico da tecnologia (FERRY, RENAUT, 1989; FAYE, 2007). Para ele, a pretensão de estabelecer um domínio incondicional sobre a terra está relacionada com o antropomorfismo de nosso pensamento. Remonta ao declínio da Grécia, ao final do período pré-socrático, a origem de um pensamento antropológico “que nos pede para interpretar o mundo de acordo com a imagem do homem e, além, para que substituamos a metafísica pela *antropologia*” (HEIDEGGER, 1991, p. 86).

Desde Platão e Aristóteles vigoraria, segundo o filósofo, um pensamento que, conforme avança a história, mais e mais se interpreta tecnicamente, um pensamento que “é, em si mesmo, uma *techné*: o processo de calcular a serviço do fazer e do operar na realidade” (HEIDEGGER, 1995b, p. 26). O humanismo não é, portanto, antípoda mas, ao invés, um elemento correlato ao surgimento do pensamento tecnicista. Através dessa linha de força, abandonamos o ser como elemento do pensar, em favor do seu cálculo e planejamento. “Quando o pensar chega ao fim, na medida em que sai de seu elemento [originário: o ser como *poiésis*], compensa esta perda valorizando-se como *techné*” (HEIDEGGER, 1991, p. 151).

Heidegger observa que, embora a *physis* transcenda nossa existência, envolvendo-a, por assim falar, ela é apreendida e custodiada pelo mundo, através de algo que lhe é concomitante e que a põe em liberdade, para além de sua primeira determinação. Esse algo é o que os gregos chamaram de técnica. A técnica, com efeito, originalmente seria o conhecimento que apreende o ente em pensamento, a capacidade de se encontrar e proceder perante o ser enquanto *physis*.

Porém, o fato não quer dizer que a técnica seja tão essencial quanto as chamadas palavras de origem (ZARTARIAN, 1998), conforme pretendem alguns intérpretes contemporâneos (MAZZARELLA, 1981; MILET, 2000). Para Heidegger, “De início, a interrogação sobre o ente se mantém na clareira da *aletheia*, e essa [a revelação] é o seu caráter fundamental. A *aletheia* mesma, porém, permanece necessariamente fora do questionamento” (HEIDEGGER, 1988, p. 128). Na confluência entre ente e ser, entretentes se passa, enigmaticamente, da revelação à representação e, num segundo momento, da experiência da coisa para a sua apreensão em

ideias: só então, conclui o filósofo, “a posição inicial” passa a ser conduzida “na direção da técnica” (HEIDEGGER, 1988, p. 128).

Heidegger nota que isso não quer dizer que o sentido primitivo dessa técnica se confunda com o da técnica moderna. Pode ser que a essência da técnica seja o cálculo, mas seu sentido, ele frisa, não é sempre o mesmo. “A *techné* é o modo de proceder diante da *physis*, mas aí [na origem] ainda não para submetê-la e desfrutá-la, sobretudo não para fazer do desfrute e do cálculo um princípio, mas, ao invés, para conter a revelação da *physis* em seu processo de imposição” (HEIDEGGER, 1988, p. 127).

“A Doutrina da verdade de Platão” reafirma essas teses, explicitando sua conexão com as origens do humanismo. Defende-se nessa preleção de 1940 que o começo da metafísica ocidental coincide com o começo do humanismo. Tanto um quanto o outro se originam em Platão e Sócrates. Conforme o pensador esclarece, em texto um pouco posterior:

Como em toda e qualquer filosofia principal (não metafísica), o homem era antes disto tudo inessencial, não era mais essencial do que os deuses, que permaneciam fora de jogo. Sócrates trabalha em sintonia com a aspiração pelo bem e somente a partir daí instaura-se a metafísica (HEIDEGGER, 2000a, p. 105).

Depois de Sócrates, sustenta o pensador, voltar-se para o homem, com efeito, torna-se condição prévia para toda e qualquer meditação e, por isso, para o avanço da metafísica. Platão por certo fundou as bases do humanismo, mas quem instaura a metafísica é Sócrates. Contudo, aquele é mais importante, salienta Heidegger, porque a articula como doutrina. Platão conta mais porque registra um evento que não diz respeito ao passado, mas ainda está presente entre nós, porque produz efeitos ou pode ser reatualizado praticamente na atualidade. Afinal, esse evento constitui a realidade fundamental da história do planeta, “mesmo no mais moderno dos tempos modernos... agora e no futuro” (HEIDEGGER, 2000a, p. 182).

Platão estabelece um primado da concepção técnica do ente que, séculos mais tarde, colocado em termos exclusivos, passa a definir uma época. Afinal, a prioridade do maquinístico, das regras de cálculo, perante a experiência da coisa, não é senão o próprio império ilimitado da técnica. Segundo Heidegger, o pensador reinterpretou a verdade, o processo que lhe é subjacente, seguindo, senão instituindo o princípio da representação correta. Provém dele o entendimento de que devemos pensar os seres em

relação ou de acordo com as ideias, de acordo com um princípio de pensamento cujo sentido ou essência não é senão o da técnica.

Heidegger nota que, na origem, a técnica era função de nossa submissão à *physis*, momento esse em que, entendidos como os que falam ou empregam a palavra, todavia não éramos vistos ainda como animais. Quando a técnica passou a ser forma de regular nossa representação ocorreu também a reinterpretação desse entendimento: passamos a nos definirmos em termos de animal racional, tese fundadora do humanismo. Obra dos romanos este gesto só na era moderna, era da técnica, contudo, alcança suas posições mais extremadas. Apenas após o interregno cristão, humanismo disfarçado, é que, noutros termos, passa a preponderar a antropologia pré-delineada filosoficamente a partir do final do século IV a C.

Conforme afirma Paolo Rossi, “para os expoentes da revolução científica [do século XVII], a restauração do poder humano sobre a natureza, bem como o avanço do saber têm valor somente se realizado em um contexto mais amplo, que concerne à religião, à moral e à política”. Heidegger não contestaria a proposição, observando, porém, que é este humanismo e sua ressonância nostálgica que servem de cobertura para o avanço da armação, do que chamou de *Gestell*. Contestaria em última instância, por isso, que, para eles, apenas assim “a natureza pode ser torturada e dobrada ao ser vivo do homem, mas sem deixar de ser o Livro de Deus, que deve ser lido com espírito de humildade” (ROSSI, 2001, p. 86).

Por volta de 1940, Heidegger ressaltava sabiamente que “o acabamento da essência da metafísica pode ser muito imperfeito em sua realização e não exclui a permanência das posições metafísicas fundamentais anteriores”, notando - contudo - que isso não se dá de maneira abstrata, mas sob a determinação de sua figura derradeira, a antropologia, configurada em termos de “visão de mundo” desde o século XIX (HEIDEGGER, 1991, IV, p. 148-9).

Depois, contudo, o filósofo procedeu a uma revisão nesse entendimento, relativizando sua confiança na capacidade do futuro nos reservar novas possibilidades de posicionamento criador perante metafísica. Embora sem abandoná-lo por completo, o pensador sugeriu mais uma ideia. Aprofundando a discussão da técnica, Heidegger acabará pensando se o referido acabamento não é ele mesmo algo determinado pela sua interpelação em termos de armação, e se a essência dessa última não se instala como um evento radicalmente novo e originário, de modo que tecno e antropologia menos se opõem do que convergem no processo histórico de expressão da humanidade.

Para o autor, a razão para esta confluência entre humanismo e técnica pode ser buscada no fato de tanto uma quanto a outra serem responsáveis por nosso entendimento e interpelação como animais racionais. A metafísica contém uma interpelação ao mesmo tempo técnica-racional e vitalista-irracional do ser (humano). O problema todo é que, segundo ele, nossa essência “consiste em ser ela mais do que simples homem, na medida em que esse é representado como ser vivo racional” (HEIDEGGER, 1991, p. 163). Somos um ente que, bem pensado, não se resume a uma espécie de ser vivo, nem a uma entidade puramente racional (HEIDEGGER, 1991, p. 154). Rebaixando suas vertentes morais, o filósofo afirma que o humanismo não representa nenhuma vantagem existencial em relação ao biologismo ou ao artificialismo. Os vários humanismos, inclusive os mais nobres e elevados, carecem dos recursos que nos permitiriam fazer a experiência do que existe de mais próprio e de fato mais digno no que chamamos de homem: sua *humanitas*.

O HOMEM E A TÉCNICA

Heidegger consagrou a tese de que os gregos nos definiram a essência a partir de nossa apropriação pela palavra. Originalmente, éramos o ente a quem pertence a palavra (*logos*), o ser vivo que fala. A linguagem é o que reúne em um único processo o aparecimento dos entes para o ser, nos define como *anthropos* à luz da *physis*, entre os gregos.

Na definição grega da essência do ser humano, *aletheia* e *logos* significam a relação em cuja base o que se revela se apresenta reunido pela primeira vez como tal, [reunido e presente] em volta e para os seres humanos (HEIDEGGER, 1991, p. 213).

Baseado nessa premissa, o pensador explicita o que chamou de *humanistas*, na *Carta sobre o humanismo* (1947), concluindo que a possibilidade de enfrentar a questão da técnica, preparar-nos para responder ao apelo do ser e, assim, reconduzir-nos à ou mesmo nos manter em nossa essência originária, depende da nossa eventual conversão ao pensamento do (ser) humano.

No texto citado, o filósofo estranhamente chega a afirmar que a *humanitas*, “o cuidar e meditar para que o homem seja humano e não desumano, inumano” (HEIDEGGER, [1947] 1991b, p. 152), é central a este pensar. A perspectiva que o singulariza é, porém, outra, visto vincular

essencialmente o humanismo à metafísica e, por essa via, a um suporte da tecnologia moderna. Para ele, a tecnologia moderna não se opõe ou está em conflito dialético com o humanismo. O humanismo é um ponto de apoio do pensamento tecnológico, na medida em que a metafísica começa a ser tal, pensamento tecnológico, com o declínio da experiência da presença e a ascensão do humanismo que, ele crê, se iniciam com Platão.

Como nota o autor, a circunstância de que desempenhem papel especial na articulação do pensamento metafísico não nos dá o direito de nos entendermos como medida de todas as coisas, centro de todos os seres e, por fim, senhores da natureza (GUERY, 1995). Apenas o Ocidente moderno comete esse desatino, abrindo caminho para a completa devastação e controle técnico do planeta. Heidegger sempre tendeu a levar a sério o conceito de ser, arriscando mesmo a ver na filosofia uma relação fundamental com ele, através da sua posteriormente abandonada teoria das tonalidades emotivas. O primeiro teria sido a pergunta sobre o que é o ser: foi ela que abriu nossa existência à história, tornou nosso acontecer um acontecer histórico. Afinal, “O homem só chega a si mesmo e se torna íntimo de si mesmo na condição de ser histórico que questiona” (HEIDEGGER, 1956, p. 176).

Nos 1930, a relação entre ser e ente era vista por ele como fonte de um temor originário. A filosofia seria embebida por uma atitude de retenção, “aquela tonalidade emotiva na qual o espanto [diante do ser] não é superado e posto de lado, mas, ao contrário, passa a ser preservado e posto sob custódia por meio do temor”, e pela qual “o encobrimento da essência do ser se torna o mais digno de ser posto em questão” (HEIDEGGER, 1988, p. 10).

Em vista disso, o filósofo entendia a modernidade como época de desaparecimento dessa tonalidade emotiva fundamental (o espanto) perante a totalidade do existente e que, segundo ele, estaria na origem da filosofia. Deixando claro que a necessidade da falta de necessidade é obra do ser, o filósofo pergunta, então, se:

Sendo fato que a necessidade essencial não é uma carência a qual poderíamos nos dedicar com má vontade, mas [para nós] a coisa de maior grandeza, falta a necessidade ou o homem moderno está já de tal modo absorto em suas manobras e de tal modo preso à experiência vivida que não é mais capaz de se colocar à altura dessa necessidade? (HEIDEGGER, 1988, p. 129).

Para ele, os gregos teriam sido os primeiros a se espantar diante do fato de que há o ser, e não nada, e a colocar esse sentimento em pensa-

mento. A técnica, por sua vez, desenvolver-se-ia em conexão com essa experiência originária, porque seria uma faceta decisiva da atividade violenta que impera sobre o homem e contra a qual ele se debate originariamente. A técnica é o saber com que o homem empolga uma luta com seu ser em meio ao existente, mas, por isso mesmo, o elemento que tende ou procura acabar com sua liberdade.

Heidegger observa nos célebres parágrafos de seu curso de *Introdução à Metafísica* (1935) que, ultrapassando o limiar da mitologia, os gregos foram capazes de sentir o poderio ou força de nossa existência. Vendo bem, eles não foram apenas os primeiros a perceber e expressar o próprio ser: o ser mesmo surgiu com seu mundo e em sua época. Todavia, necessariamente terminaram por aprisionar essa experiência em instituições, a começar, ainda que ambigüamente, pela própria filosofia.

Em *Antígona*, Sófocles ainda conservaria a referência àquela experiência originária, ao ver no homem menos uma personalidade do que “o mais pavoroso dos pavorosos” (HEIDEGGER, 1956, p. 179-196). O texto explicitaria, segundo o comentarista, a forma como o homem irrompe no ser, no momento em que o ser passa a ser intuído e, em seguida, passa a ser pensado através da palavra. Porém, ainda mais, explicitaria a forma como “a linguagem [poética – criadora] revela a existência como irrupção [do ente] em meio ao ser, como configuração afirmadora do existente” (HEIDEGGER, 1956, p. 202).

Noutros termos, a peça mostraria, para quem sabe ler, a forma como:

O ser humano, segundo sua essência histórica – isto é, segundo a essência que funda a história [ocidental] – é logos: reunião e percepção do ser do ente, o acontecer do pavoroso, através do qual o prepotente aparece e se impõe por meio da atividade violenta (HEIDEGGER, 1956, p. 202).

O filósofo desejava crer, por essa época, que a violência ativa e o exercício do poder são derivados radicais e efeitos extremos do desenvolvimento essencial ou proveniência originária do modo de ser humano, mas não uma constante antropológica, e que esses elementos se manifestam apenas quando esse ser, sucumbindo ao pensar instrumental, não é mais motivo da devida meditação.

Na obra referida, o confronto da técnica com a *physis* constitui para o poeta, seu autor, o acontecer que faz de nós o pavoroso, porque a *physis* se expressa pelo logos, e a técnica não é senão sua via expressão (p. 198).

O pavoroso é o encontro entre a *diké* e a *techné*, entre a violenta reunião que faz surgir alguma coisa e a eclosão do respectivo saber a respeito; mais originariamente, se desejarmos, é a referência recíproca entre ser e perceber (p. 197).

Origina-se dessa contraposição a “separação entre técnica e *physis* que exprime a metafísica, porque quando nos concentramos na técnica como produção, *artifecere*, essa passa a entender a natureza como um tipo de autoprodução”. Provém daí a configuração humanista e subjetivista segundo a qual, ao entendimento do homem como sujeito de uma atividade ou produção incondicionada, responde o entendimento da *physis* como uma forma de produção incondicionada (MAZZARELLA, 1981, p. 260).

Na origem, portanto, *physis* é a força que, sem parar e a partir de si mesma, irrompe e impera, coincide com a verdade, porque essa não é mais do que seu permanente e contínuo aparecimento. O homem não é um sujeito, uma origem: o homem é o que aparece a si mesmo à medida que pensa, em que se percebe como tal ente (“homem”) e não outro. Criatura do Ocidente, do curso histórico assim denominado, é, aos poucos, que seu ser brota da *physis*, da qual não é parte integrante essencialmente, porque só com a elaboração da *physis* pela metafísica é que se dá “a aparição do homem como ser histórico” (HEIDEGGER, 1956, p. 174).

A TÉCNICA: ANTIGOS E MODERNOS

Em Heidegger, tudo isso implica numa experiência da técnica diferenciada, se compararmos gregos e modernos, como ressalta o comentário a respeito elaborado por Zimmerman (1990, p. 162):

A violência grega contra os entes era temperada, senão mesmo justificada por um objetivo superior, que era o de libertar os entes de modo que, em seu mundo histórico, eles pudessem se manifestar da maneira que lhes era própria.

Por isso, o conhecimento ou saber que é a técnica jamais teria sido, entre os gregos, algo que o homem, por mais que tentasse, conseguisse dominar de maneira soberana, lograsse controlar de maneira voluntária. A atividade humana é técnica, não porque nela se aplique um saber, mas na medida em que a força que a faz ocorrer é passível de ser conhecida e visualizada pelo pensamento.

Nessa leitura da época grega, a polêmica subjacente é com o chamamento da técnica surgido com o humanismo moderno. Os gregos mais

antigos não nos teriam entendido como seres que precisam ou devem agir desta ou de outra forma. Eles nos teriam entendido, antes, como os que podem servir de veículo prático e teórico de um processo (técnico), promanado da *physis* (LOSCERBO, 1981).

O pensador força a letra do argumento a tal ponto que dele parece sair de vista o fato de que esse conhecimento não é externo ao processo, não chega de fora para dentro da ação. O caráter imanente à prática desse saber não é ressaltado. O filósofo apenas se esforça por mostrar que, conforme a entende, a técnica não é expressão nem do espírito absoluto, nem da consciência ou mesmo da vontade humanas; seria, sim, o conhecimento do que se produz, por nosso meio, a partir da *physis* (HEIDEGGER, 1956, p. 52).

[Na Grécia] a técnica é o modo de proceder frente a *physis*, mas não para submetê-la e desfrutá-la, não para fazer do desfrute e do cálculo um princípio: é o modo de relatar o processo de imposição da *physis* no processo de revelação (HEIDEGGER, 1988, p. 127).

A técnica não seria originalmente, portanto, a exploração do ente através do utensílio, nem a arte no sentido de destreza e habilidade mas, como dito, uma forma de conhecimento, a capacidade de conduzir-se com sabedoria e humildade, de acordo com a *physis*.

Técnica significa o seguinte originariamente: compreender o ente que se revela a partir de sua aparição enquanto algo, no seu aspecto, como eidos, ideia, com vistas ao cuidado e ao crescimento próprio baseado neste aspecto, mas, sobretudo, como algo que emerge do ente em sua totalidade, produzindo e aprontando coisas que lhe correspondam (HEIDEGGER, 1988, p. 127).

Na técnica moderna, estruturada matematicamente e, portanto, diversa, em essência, a qualquer uso instrumental até então conhecido, ao invés, “o ser, matematizado e posto no âmbito do cálculo, converte o ente no que é suscetível de ser dominado” (HEIDEGGER, 1956, p. 223). No período arcaico grego, a técnica é apenas um prolongamento da *physis*, na medida em que “o ente como tal, em sua totalidade, é *physis*”, nota o pensador no mesmo curso (HEIDEGGER, 1956, p. 53).

Durante uma breve fase intermediária entre esse tempo e o período clássico (séculos VI a.C.), os pensadores gregos fizeram a experiência do modo extremamente original e singular através do qual o humano surge

e aparece entre os demais entes. Eles conheceram a experiência do ser e a expressaram em pensamento como algo que nos vem ao encontro como desafio em ato e enigma em movimento, nunca como ato fundador de uma subjetividade (HEIDEGGER, 1992, p. 103-4).

Já na Grécia clássica, encontram-se as origens do entendimento segundo o qual a essência de algo reside na sua produção e de que, portanto, sua cognição remete ao plano ou dimensão de sua representação. A essência de tudo está no fato de tudo ser criado: essa é uma das máximas da metafísica ocidental. Na modernidade, embora a perspectiva não seja a mesma em termos de posição, segue-se, ao menos de início, com essa concepção: “continua-se [inicialmente] a pensar o ente em termos de representação, e essa segundo termos pertencentes ou derivados daquela definida pela ontologia antiga” (HEIDEGGER, 1984, p. 150).

Contudo, enquanto lá a produção predominaria poeticamente, aqui ela se instaura, sobretudo, pelo que o filósofo chamou de *Gestell* (“armação”). Enquanto lá predominaria o livre jogo com a técnica, aqui se imporia um sistema contínuo e totalitário. Apesar de que poesia e armação não se excluem totalmente, evidencia-se, com tanto, uma diferença entre revelação produtiva e provocante, técnica artesanal e maquinística. Enquanto aquela teve ligada sua fortuna à representação, a última consiste essencialmente na mobilização de energias e emprego de recursos que possam, como tais, serem acumulados com vistas ao puro e simples reemprego, através de novas e sucessivas mobilizações (PANSERA, 1998, p. 56-8; ROJCEWICZ, 2006).

Na Antiguidade, a palavra técnica servia para designar tanto ao que, mais tarde, passaria a se chamar de arte quanto ao que, então, nos termos da língua latina, se chamava de artesanato. As atividades artísticas e artesanais eram englobadas genericamente no termo técnica, que se referia tanto à criação de obras únicas, quanto à fabricação de utensílios virtualmente padronizados. Quando, ao contrário, a criação se sujeita ao planejamento amplo e sistemático, ao cálculo padronizado e, no limite, automatizado, é porque a técnica passa a ser reinterpretada como tecnologia e nós ingressamos em época que adequadamente pode ser chamada de moderna (GARCIA, 1987).

Heidegger lembra que nossa condição é a de entes cujo ser se revela pela palavra em meio à atividade (corporal). Originalmente, agimos por meio das mãos, mas essas são também, recorda o filósofo, veículos da linguagem. Apenas partindo da mão é que se desenvolve a palavra. Empregando os termos da tradição, o homem não tem mãos, consiste ou se

institui com elas, ao se expressar por meio da palavra, “porque a palavra, enquanto terreno essencial da mão, é o fundamento da essência do homem” (HEIDEGGER, 1992, p. 80-3).

Para o autor, a situação, por outro lado, não quer dizer que, antigamente, não houvesse diferença entre os âmbitos da arte e do artesanato. A criação de obras de arte é algo que pressupõe o ofício artesanal. Em ambas, o que está em jogo não é, contudo, uma ação humana. A técnica viabiliza o aparecimento de entidades cuja gênese está ligada a *physis*. Assim, o básico para fazer a diferenciação não seria o manejo das ferramentas, mas a relação com os materiais; não seria a habilidade humana, mas a revelação do saber que ocorre ou não por meio da produção do ato ou coisa (LOSCERBO, 1981).

Nesse ponto, o pensador procede a uma série de contorcionismos para tentar nos convencer de que, na origem, há casos em que esse processo às vezes ocorre em meio a um combate, às vezes ocorre em meio a um livre jogo entre o ser e nossa existência. Aparentemente a mesma, a relação entre os processos de criação de uma obra e de fabricação de um utensílio, que não eram vistos como fruto da ação de um sujeito humano, é em essência distinta (deixando-se de lado o problema que seria saber como fazer sua distinção).

Quer num, quer noutro caso, verifica-se o acontecimento da verdade, mas seu sentido pode ser diferenciado. Embora sem justificar, o filósofo descobre na origem da expressão *verdade* um sentido essencial, primeiro e fundamental. Apenas meditando sobre o tema, conclui que a técnica é uma figura da verdade, uma expressão do combate entre ser e ente, disto que viria a ser chamado, mais tarde, de correspondência entre ser e pensamento.

Recordemos que para Heidegger (1995a, p. 11-74) a verdade – originalmente – é o espaço mais ou menos aberto de um combate sempre renovado, em que se revela o significado do existente. A verdade coincide com o aparecimento dos entes, cada vez de maneira diferente, em meio um processo pleno de disputa a respeito do que pode e do que efetivamente será formador de um mundo histórico.

No Ocidente, o combate entre ser e ente é a origem de todo o resto, o inaudito e o impensado: é o processo mediante o qual irrompe o mundo histórico. A linguagem é originariamente a morada desse combate. A circunstância de que o homem eventualmente saia como figura vencedora desse processo, consiga criar instituições, sempre instáveis, é, porém, um mistério.

Os criadores, ou seja: os poetas, os pensadores, os homens de estado a suportam, opondo o bloco da obra ao império subjugador, enfeitando o mundo que assim se manifesta. Através dessas obras, a força imperativa, a phisis, se torna presente (HEIDEGGER, 1956, p. 97).

O resultado desse combate entre o ser e o ente, (o próprio homem, na história ocidental), às vezes se mostra como obra de arte, às vezes como artefato artesanal, mas não só, porque pela técnica, seu veículo, surgem também as comunidades políticas, os movimentos religiosos, a reflexão filosófica, as atividades científicas, etc.

A TÉCNICA E A OBRA DE ARTE

Heidegger, todavia, arrisca afirmar mais em seu curso de introdução à metafísica, sugerindo, ainda, que a criação artística é uma expressão mais verdadeira que as demais, porque mais originária. A obra de arte é tal coisa sempre que se enseja por meio dela uma revelação do ser humano capaz de ir além da representação metafísica, como ele defende à mesma época no referido comentário à *Antígona*.

A tendência a obrar que revela a verdade, enquanto tendência essencial da própria verdade, propicia que, na obra de arte, se estabeleça uma relação mais originária com o ser, de acordo com a visão do autor nesta etapa de sua reflexão. O pensador se expressa de forma cifrada, como de hábito, porque defende ainda que, embora eficiente, esta distinção entre obra de arte e objeto técnico não deveria ser tratada como absoluta.

Neste contexto, a técnica é vista por ele em sentido restrito e não problemático, como mero suporte da “arte”. As observações por ele feitas sobre o puro e simples artesanato apenas excluem a possibilidade dela produzir algo original. As situações em que se trata de modificar algo que é deixado intocado em sua estrutura material de referência (por exemplo, as técnicas teatrais, a retórica, as técnicas sexuais) são ignoradas.

Heidegger se contenta em afirmar, dogmaticamente, que “o estabelecimento da verdade na obra é um modo de revelar esse ente que, antes, não era e, depois, nunca mais será” (HEIDEGGER, 1956, p. 53). Porém, a passagem não deixa claro se ela se refere à obra de arte ou ao obrar poético que, por suposto, pode estar inscrito em todo o processo de expressão da verdade.

A perspectiva pode ser apreendida considerando as observações do pensador sobre a independência da obra de arte em relação ao homem. As obras de arte são feitas por artistas e, sim, podem obter aprovação, cair no

gosto de um público. O importante, porém, estaria alhures. A obra de arte é tal coisa enquanto conserva em si a condição de acontecimento da verdade, mantém vivo seu caráter de criação, de embate entre o que o filósofo chama de mundo e terra, ao contrário do que ocorreria no objeto artesanal despido de arte, puramente técnico, se assim podemos nos expressar.

A verdade é fruto de um combate travado entre mundo e terra: esse combate pode, em tese, ser ouvido e rememorado quando se está diante de uma obra de arte; é isto uma obra de arte: um artefato cujo processo de criação não se oculta em seu emprego ou utilização. O poema e a pintura, sempre que obras, contêm no mistério de sua constrangedora presença a possibilidade de nos lembrar daquele combate.

Certo mesmo em tudo isso é apenas que, após passar por uma viragem e se converter em tecnologia, marcando o começo da era moderna e o acabamento da metafísica, todavia restringir-se-á ainda mais o espaço mundano para o surgimento de obras de arte. Destarte, o importante a notar é que, sendo a obra de arte uma forma de estabelecer uma relação menos tensionada entre ser e terra, seria ela uma forma mais originária de aparição da verdade. Noutros termos, resplandeceria nela, com uma violência sublimada, o caráter poético do ser humano para o qual os gregos foram os primeiros a chamar atenção e que eles assumiram como seu destino primeiro e essencial.

Contrário é o sentido da técnica, em especial a técnica moderna, que se define como tal na medida em que é interpelada por uma força de caráter inelutável e irresistível, que espalha sua dominação por todo o planeta. Essa força comanda o progresso do saber científico e os avanços tecnológicos. Através dela, os espaços existenciais diferenciados, que se desenvolveram em âmbitos restritos, tendem a desaparecer, porque com base ela é que se elabora nossa civilização maquinística e planetária (KROKER, 2004).

Portanto, em resumo, conviria ver na técnica uma forma de saber histórico e filosófico (“historial”), um elemento de correspondência entre o ser e o ente (um dos modos com que nos expressamos), que se manifesta como tal a partir dos gregos e que, com o passar dos séculos, se torna, como tecnologia, o elemento central de uma época cuja essência será o controle maquinístico do ser e o completo abandono de seu questionamento.

CONCLUSÃO

Para terminar, afirmariamos que, segundo o pensador, na origem, quando vigorava apenas a *physis*, as coisas se revelavam antes da produção:

eram função de imagens prototípicas. Então, “o olhar antecipador ainda não se externaliza como algo formado, mas é a imagem da imaginação, da fantasia: aquela formação que liberta a coisa para o olhar, que pode ser vista, como diziam os gregos” (HEIDEGGER, 1984, p. 107).

Depois de Platão, contudo, começa a se projetar a convicção de que as coisas, em vez de reveladas, são produzidas em ideia, para depois o serem em realidade. O homem, que se encontra determinado e situado como o “tutor do existente”, passa a ser, cada vez mais, “o animal racional” (HEIDEGGER, 1988, p. 134).

Agora que, sob o impacto da armação, a técnica moderna impõe um imperialismo planetário, abre-se, porém, um novo espaço, em que se põe em questão o próprio humanismo da tradição ocidental, por que:

Na passagem do primeiro fim do pensamento ocidental ao seu outro início, em meio a uma virada necessária ainda mais elevada, mediante a feitura da pergunta sobre a verdade, deverá ser posta a pergunta acerca de quem somos nós. Esta questão aponta na direção da possibilidade que o homem seja não apenas o tutor do existente mas também o pastor do ser. Apenas sabendo que não sabemos ainda quem somos podemos fundamentar o único fundamento capaz de deixar que se abra ao futuro um exercício simples e essencial para o homem histórico (HEIDEGGER, 1988, p. 134).

Heidegger, noutros termos, começa a perceber o quanto esse termo, *ser*, um verbo que reificamos, em vez de mero solo ontológico, é próprio, ele mesmo, de apenas um mundo entre outros e que, por isso, para libertar nosso pensar, é preciso propor uma nova forma de entender nossa condição existencial e, sobretudo, nosso destino histórico.

Conforme se sabe, a senha para dar conta deste problema foi chamada por ele de evento apropriador ou apropriação (*Ereignis*). A apropriação ou evento apropriador remete, com efeito, a algo mais amplo do que a história. Afinal, a história seria, à luz desta noção, apenas uma das formas em que algo se institui ou acontece. As cesuras epocais que pontuam nossa história são eventos que, embora não de todo, em boa parte são explicáveis. O evento apropriador, em vez, é, em última instância, totalmente obscuro ou misterioso: com ele, pode se instituir uma outra história, mas também uma forma radical de a-historicidade. O evento apropriador pode ser pensado, mas jamais determinado, sob pena de ser outra coisa, ou de o estarmos pensando de modo equivocado.

Por isso, podemos pensar que um acontecimento deste tipo pode

nos privar até mesmo da noção de sermos seres humanos. Talvez ocorra num futuro distante que, como já foi no passado, passemos a viver como seres não humanos ou mesmo nem mais nos vejamos como seres, entes que colocam a questão do ser: esse, aliás, era o principal temor, o perigo supremo para o homem, se assim podemos nos expressar, segundo Heidegger (1977, p. 36-49).

Ao filósofo parece, porém, que não importava muito o destino do homem: interessava-lhe antes a sorte do ser [apenas eventualmente humano]. A problematização da técnica era para ele função desse tipo de interesse ou cuidado. O verdadeiro problema filosófico e existencial residia, para o pensador, no fato de que, talvez, a tecnologia possa pôr fim no próprio ser, em vez de apenas à sua questão. A pretensão imperial da técnica moderna é algo que, pensou, estende-se até chegar ao ponto de se cogitar a fabricação de seres humanos (RÜDIGER, 2006; VIOULAC, 2009).

Afinal, chegando este estágio, programada a espécie, é possível pensar que o ser já não mais se coloque, de forma alguma, como motivo de reflexão por parte de nossos sucessores, se é que ainda haverá o que entendemos por pensamento.

HUMANISM, ART AND TECHNOLOGY ACCORDING TO HEIDEGGER

Abstract: we study Heidegger's writings intending to indicate how, according to them, the humanism of Western tradition emerges from a break up with our original, Greek sources of thinking. In the next step, we examine and discuss some features of Heidegger's understanding of technology. We consider its relationships to the arts, aiming to illustrate our central question. Finally, taking seriously world's surrender to a kind of technological imperialism that occurs today, we comment how those connections still are influencing our way of thinking our historical existence.

Keywords: Heidegger. Art. Technique. Humanism.

Referências

FAYE, Emmanuel. *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*. 2. ed. Paris: Albin Michel/LGF, 2007.

FERRY, L.; RENAUT, A. *Heidegger e os modernos*. Lisboa: Teorema, 1989.

- GARCIA, Ramón. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madri: Cincel, 1987.
- GUERY, François. *Heidegger rediscuté*. Paris; Descartes & Cie., 1995.
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova, 1956.
- HEIDEGGER, Martin. *Domande fondamentali della filosofia*. Milão: Mursia, 1988.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Nova York: Harper Publishers, 1991.4 v.
- HEIDEGGER, Martin. *Parmenides*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Contributions to philosophy*. Bloomington: Indiana University, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: metafísica e niilismo*. São Paulo: Relume, 2000a.
- HEIDEGGER, Martin. *Caminos de Bosque [Holzwege]*. Madri: Alianza, 1995a.
- HEIDEGGER, Martin. *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril, 1991b.
- HEIDEGGER, Martin. *The Question concerning technology*. Nova York: Harper, 1977.
- KROKER, A. *The will to power and the culture of nihilism*. Toronto: UTP, 2004.
- LOSCERBO, John. *Being and technology*. Haia: Nijhoff, 1981.
- MAZARELLA, E. *Técnica e metafísica*. Nápoles: Guida, 1981.
- MILET, Jean-Phillipe. *L'Absolu technique*. Paris: Kime, 2000.
- PANSERA, M. *L'uomo e i sentieri della tecnica*. Roma: Armando, 1998.
- PORTALES, Gonzalo. *Filosofia y catástrofe*. Santiago: Arcis, 2002.
- ROJCEWICZ, Richard. *The gods and technology*. Nova York: SUNY Press, 2006.
- ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna*. Bauru: Edusc, 2001.
- RÜDIGER, F. *Martin Heidegger e a questão da técnica*. Porto Alegre: Sulina, 2006.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger et son temps*. Paris: Grasset, 1996.

- SLOTTERDIJK, Peter. *Non siamo ancora salvati*. Milão: Bompiani, 2004.
- VIOULAC, Jean. *L'époque de la technique*. Paris: PUF, 2009.
- ZARADER, M. *Heidegger e as palavras de origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- ZIMMERMAN, Michael. *Heidegger's confrontation with modernity*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.