

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

**LEIDIANE COIMBRA DE LIMA CASTRO**

**TÉCNICA MODERNA COMO MODO DE DESVELAMENTO DE SER.**

**Salvador,**  
**2011.**

**LEIDIANE COIMBRA DE LIMA CASTRO**

**TÉCNICA MODERNA COMO MODO DE DESVELAMENTO DE SER.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prf<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Acylene Maria Cabral Ferreira.

Salvador,  
2011.

**TERMO DE APROVAÇÃO**

LEIDIANE COIMBRA DE LIMA CASTRO

**TÉCNICA MODERNA E SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA**

Banca Examinadora:

---

Acylene Maria Cabral Ferreira (Orientadora)

---

Paulo Rudi Schneider (UNIJUÍ-RS)

---

Iara Maria de Almeida Souza (UFBA)

Salvador,  
fevereiro de 2011.

*Para Francisco Carlos de Araújo Castro, e  
Rita Coimbra de Lima Castro.*

## **Agradecimentos**

Agradeço a minha orientadora, Acylene Maria Cabral Ferreira, pela dedicação com que me orientou desde a graduação até o momento de concretização deste trabalho. Aos colegas do Grupo de Estudos e Pesquisa Introdução à Hermenêutica.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pelo auxílio financeiro que me foi concedido durante o mestrado.

Agradeço aos meus pais Francisco Carlos de Araújo Castro e Rita Coimbra de Lima Castro, minhas irmãs Maribene Coimbra e Laís Coimbra, por me compreenderem e serem meus companheiros nas minhas escolhas.

A Leonardo Raposo de Alencar, pelo companheirismo, dedicação e pelo tempo que dedicou a mim e a este trabalho.

Agradeço a todos os meus colegas da graduação, turma 2002.1, em especial a Anael Moreira e Eliane Santana de Mendonça. A Marina Morena Figueiredo, por me proporcionar uma aproximação com os debates sobre biotecnologia. Aos meus professores, mestres da graduação, em especial a Nancy Mangabeira Unger, a quem também dedico este trabalho.

*“Se não tiveres esperança, não encontrarás o inesperado, pois não é contradição e é inacessível”.*

*Heráclito.*

## **Resumo**

A questão central do nosso trabalho consiste em mostrar de que modo a técnica moderna tem a mesma estrutura que a metafísica moderna. Nesta perspectiva, consideramos que a técnica moderna é um modo de desvelamento de ser. Para isso, partimos da questão sobre a diferença ontológica, a fim de entender como a diferença entre ser e ente é uma questão relevante para entendermos em que sentido a técnica moderna acontece como esquecimento de ser em nossa época.

O conceito de *alétheia* (verdade desvelamento) é o princípio orientador de nossa tematização pois enquanto criação e produção a técnica moderna é também um modo de acontecimento de mundo. Como tal a técnica moderna constitui uma realidade e um modo de ser do homem, que responde a esta época no modo do sujeito que se refere ao mundo guiado pelo sentido da disponibilidade. Esta por sua vez é o sentido orientador da técnica moderna, constituindo o modo de ser a partir do qual ela determina os entes no mundo.

### **Palavras-Chave:**

*técnica moderna, metafísica moderna, verdade, esquecimento.*

# SUMÁRIO

<b>Capítulo I – Metafísica Moderna e Técnica Moderna .....</b>	<b>1</b>
1. Estrutura da Metafísica Moderna .....	12
2. Metafísica e Técnica Moderna .....	17
I.3 Técnica e Instrumento .....	19
<b>Capítulo II – A Técnica Moderna como Modo de Desvelamento de Ser na Modernidade .....</b>	<b>32</b>
1. Sobre a Possibilidade de Modos de Verdade.....	32
1. Alétheia, lógos, phýsis: verdade como desvelamento .....	39
II.3 Alétheia, techné, poiesis.....	46
<b>Capítulo III – Técnica Moderna como Esquecimento do Ser.....</b>	<b>49</b>
III.1 A Essência da Técnica Moderna .....	49
III.2 Gestell e Poiesis: Dois Modos de Desvelamento.....	56
III.3 Técnica Moderna como Modo de Esquecimento do Ser.....	60
<b>Conclusão: A Técnica Moderna e o Agir Humano: Uma Saída Ética.....</b>	<b>65</b>
<b>Bibliografia</b>	

## Introdução

A discussão acerca da técnica moderna é formulada mais especificamente no chamado



segundo Heidegger. No entanto, afim de fazer convergir conceitos que nos conduzirão a um melhor entendimento desta questão recorreremos a alguns conceitos abordados em *Ser e Tempo*, tais como disposição, instrumentalidade, serventia e diferença ontológica, porque entendemos que os conceitos do segundo Heidegger se fundamentam no primeiro Heidegger, como o próprio filósofo afirma em carta a Richardson.

Também nos ocuparemos dos textos da virada, tais como “Sobre a essência da verdade” e “Sobre a essência do fundamento”. A partir destes investigaremos se a técnica moderna pode ser considerada uma verdade de nossa época. Verdade aqui apreendida no sentido de alétheia, ou seja, desvelamento de ser. Para nós os conceitos trabalhados nestes textos, nos permitirão delimitar o modo como a técnica acontece em nossa época. Para Heidegger o movimento de desvelamento e velamento do ser, constitui o movimento da verdade e caracteriza o esquecimento de ser.

Consistirá um esforço de nossa pesquisa saber em que sentido o esquecimento do ser marca a técnica moderna. Para responder esta pergunta, nos debruçaremos sobre a obra “Parmênides”, onde nosso filósofo discute precisamente o tema supracitado. A chave para entender essa relação entre velamento e desvelamento centra-se na passagem:

“isto permanece oculto. Será por acaso? Acontece apenas como consequência de uma negligência do pensamento humano? Ou acontece que o ocultar-se, o velamento, a Léthe, faz parte da A-létheia, não como um puro acréscimo, não como a sombra faz parte da luz, mas como o coração da Alétheia”<sup>1</sup>.

Imersos numa época em que apreensão dos conhecimentos tecnológicos se faz de modo tão urgente dado que na vida cotidiana com o mundo nossas ações são guiadas por esses conhecimentos, esquecemos de questioná-la enquanto modo de manifestação de ser e somos portanto convocados a co-responder à essa época apenas no sentido de aceitá-la e de nos deixarmos guiar por ela como única possibilidade. Neste sentido, a pergunta pela essência da técnica se faz, do mesmo modo, urgente, sob pena de esquecermos o ente que nós mesmo somos. Pois, quanto maior o raio de ação da técnica moderna, maior a dificuldade de se colocar a questão referente ao seu modo de ser. Tal como afirma Heidegger: “provavelmente desaparecerá a necessidade de questionar a técnica moderna, na mesma medida em que mais decisivamente a técnica marcar e orientar todas as manifestações no Planeta e o posto que o homem nele ocupa”<sup>2</sup>.

Estas são portanto, as diretivas que guiarão nosso percurso, afim de que possamos, ao

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, Martin. O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento. In: Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Abril Cultural e Industrial, 1973. p. 278.

<sup>2</sup> Ibidem. p.271.

investigar essas questões, nos aproximar de um “relacionamento livre com a técnica”<sup>3</sup>, afim de com isto, nos aproximarmos de sua essência.

---

<sup>3</sup> Idem. A Questão da Técnica. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 11.

## Capítulo I – Metafísica Moderna e Técnica Moderna

Pensar a constituição da técnica moderna é ao mesmo tempo pensar a metafísica moderna, pois ambas se estruturam de modo semelhante e são constituídas sobre o mesmo pano de fundo: a questão da verdade como certeza. Tanto a metafísica quanto a técnica se fundamentam em uma compreensão de ser, que é própria do homem e definidora da relação que este mantém com o mundo dentro da perspectiva em que o ser se desvela e do modo como é compreendido. Para discutir a posição do homem frente à época tecnológica é importante entender a relação entre homem e técnica para vislumbrarmos a caracterização ontológica que fundamenta a modernidade.

Segundo Martin Heidegger, em “*Ser e Tempo*”, a questão do ser é a questão digna da filosofia, e pensar o ser e seu modo de aparecer é o trabalho filosófico que ocupa toda sua obra. Esta é a questão que caminha lado a lado com a história da própria filosofia, pois em cada época há um desvelamento de ser que a caracteriza de um ou outro modo, a partir desse desvelamento. O modo como o ser é interpretado em cada época, por cada filósofo é, para Heidegger, o que constitui o fundamento ontológico da filosofia. A partir desta questão formulamos o nosso questionamento: Em que sentido a técnica moderna tem a mesma estrutura da metafísica moderna?

A técnica moderna, enquanto tecnológica, é um fenômeno com o qual nos relacionamos no mundo hodierno através de instrumentos tais como máquinas fotográficas, pen-driver, computador, semáforo, máquina de café ou chopp *etc.* Pensar a estrutura da técnica moderna e da metafísica moderna é pensar concomitantemente a concepção de homem, assumido e delimitado pela modernidade e pelo iluminismo como ser racional, ao mesmo tempo em que a concepção de mundo e de natureza são transformados desde a *physis* até a uniformidade concebida pela transformação cristã de “criação divina”. De modo bastante sucinto, pensar como se dão as relações dicotômicas entre homem e mundo, sujeito e objeto, criador e criatura, é também pensar a metafísica e a técnica modernas. Assim, constatamos que, para falar de nossa questão, devemos, de início, pensar como é apreendida a concepção do homem em meio ao mundo e a sua época. A pergunta pelo ser e pelo ente, embora não seja uma questão nova, é uma questão atual e permeia o pensamento heideggeriano sendo fundamental para o entendimento de sua obra, em caráter especial a questão da metafísica e da técnica modernas.

Ao longo da história da filosofia percebemos que a questão do ser é respondida a partir de uma diferença entre ser e ente. Para Heidegger, ser e ente se dão sempre juntos, ao mesmo tempo.

Não podemos conhecer o ser senão pelo ente. Não se trata aqui de questão de dependência de um em relação ao outro, mas de uma relação de imbricamento essencial onde um sempre está referido ao outro. Citando Heidegger, “a diferença entre ente e ser é o âmbito no seio do qual a metafísica, o pensamento ocidental em sua totalidade essencial, pode ser aquilo que é”.<sup>4</sup> Pois, foi esta diferença que sempre demarcou o âmbito deste saber que é próprio da filosofia e que a define em cada época. Essa diferença, que se refere mais a uma questão de percepção do homem para a compreensão do ser, é que demarca o território no qual este se constitui em cada época, por isso nossa preocupação em entender de que forma se dá a diferença ontológica (diferença entre ser e ente) na contemporaneidade.

Adotamos a diferença ontológica como via através da qual procuramos um caminho para tratar da técnica, pois esta é também uma questão da metafísica e como tal deve ser colocada no seio da diferença ontológica para que possamos compreender como está estruturada. O que norteia o pensamento sobre a diferença ontológica é a pergunta pelo ser. Esta é, em si, uma questão problemática, pois tem já na pergunta aquilo pelo que se pergunta, ou seja, o perguntado: “O que é ser?” Na pergunta, o presente do indicativo nos sinaliza, de antemão, uma certa compreensão daquilo pelo que se pergunta, pois mesmo sem saber o que é ser, sabemos que é alguma coisa. O que é, é o ente. Quando perguntamos pelo ser de alguma coisa perguntamos pelo ente. Este é o modo que o ser se mostra. Isso, entretanto, não quer dizer que um depende do outro numa relação de hierarquia e gradação. Para responder à pergunta sobre “o que é ser?”, nos dirigimos ao ente, ou melhor, ao ser do ente. Só temos acesso ao ser pelo ente, este é um modo de ser que se revela num dado momento e não se esgota. O ser se revela e nessa aparição, nós o conhecemos. Desse modo, podemos concluir, com Fogel, que “ser é aparecer [...], *como* isso, *como* aquilo, *nisso*, naquilo”<sup>5</sup>, conhecemos do ser aquilo que nos aparece, ou seja, o ente. O ente é a “aparência” do ser, o que se mostra dele. Essa aparência, no entanto, não guarda uma parte oculta do ser. O que se mostra é o ser em sua totalidade no aparecer do ente. Embora o ente não esgote o ser, o que se mostra naquele momento de manifestação é total. O que nos leva a crer que o conhecimento do ser se dá via ente, não porque o ser se esconde ou não se manifesta plenamente, mas pelo fato de que não há algo além do ente a que se possa conhecer. O conhecimento do ser se dá no mundo, a partir dos entes a que temos acesso. O ser manifesta-se e desvela um ente a que podemos conhecer. E não há algo além daquilo que se manifesta. No entanto, ao se manifestar, embora seja desvelado plenamente, não podemos aprisioná-lo a um ente e dizer que, a partir daquele ente desvelado, conhecemos o ser. O

---

<sup>4</sup> HEIDEGGER, Martin. A constituição onto-teo-lógica da metafísica. In: *Heidegger. Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural.1973 (Os Pensadores), p.391.

<sup>5</sup> FOGEL, Gilvan. Martin Heidegger et coetera e a questão da técnica. Revista *O que nos faz pensar*. Vol.2 , nº 10, 1996. p. 53. [grifo do autor].

que se pode afirmar é o conhecimento do ser daquele ente. Determinar o ser a partir de um ente específico recai sempre em erro, pois o ente revelado é sempre um modo de ser que se desvelou.

A ação do homem como produção refere-se a um movimento que sempre está inserido na realização e na correspondência do homem com o mundo, a cada vez que se revela numa possibilidade diferente. Esta, por sua vez, só é possível porque o homem compreende mundo e ser, e desta forma pode se relacionar e corresponder às possibilidades que se manifestam. A compreensão do ser condiz com sua manifestação, pois é preciso que, antes, o ser se revele, para que haja compreensão de mundo. Somente a partir do desvelamento do ser é que podemos compreendê-lo. Obviamente, não estamos tratando de um ser absoluto, que se manifesta de uma ou outra forma, que aparece de um ou de outro modo, tal como o deus Zeus, que sempre aparece através de um processo de epifania de um modo diferente, mas que é sempre o mesmo ser se revelando. No sentido a partir do qual estamos entendendo o ser, poderíamos afirmar que o próprio Zeus é um modo de ser, é um aparecer, independente da forma através da qual se faz presente. Ser se dá a cada vez, e nesta perspectiva dizemos que ele é finito. Pois não há uma essência única donde derivam os entes que são revelados. Enquanto fenômeno que se revela a cada vez, cada ente revelado tem, por assim dizer, seu modo de ser. “Ser ultrapassa (aquilo) para, sobrevém desocultando (aquilo) que unicamente através de tal sobrevento advém como desvelado a partir de si. Advento quer dizer: ocultar-se no desvelamento, portanto, demorar-se oculto no presente: ser ente”.<sup>6</sup>

O advento do ser se dá em seu desvelamento. O ser se manifesta e desvela o ente. Neste desvelamento se dá o advento de ser no sentido citado porque, quando se desvela, o ser não se mostra completamente. O desvelamento de um modo de ser é, ao mesmo tempo, o ocultamento de outros modos de ser que ficam então retidos como possibilidades. Por isso o ente é um “advento ocultante”, ou seja, aquilo que aparece e que, sob cuja face se ocultam outros modos de ser.

Quando ser se revela num modo, temos acesso a este modo como ente que é desvelado. No “é”, acessamos o todo do ser naquela temporalidade, mas as outras possibilidades de ser ficam veladas. “Demorar-se, oculto no presente[...]” enfatiza o caráter da temporalidade também intrínseca à manifestação de ser. O ser demora-se, ou seja, ele pára na revelação de um ente, num momento, no presente de sua revelação naquele ente, pois “demorar-se” não significa uma parada final, um esgotamento do ser. Por isso é um “demorar-se oculto no presente”, porque ele se revela naquele momento, mas não esgota suas possibilidades.

---

<sup>6</sup> HEIDEGGER. A constituição onto-teo-lógica da metafísica, p.396.

A diferença entre ser e ente é uma diferença que implica numa relação entre ambos e que de nenhum modo separa um do outro, antes os une numa co-pertença. Conhecemos o ente em seu modo de ser e o ser em seu modo desvelado, o ente. De outro modo, podemos dizer que o ente é o modo em que, onticamente, o ser se manifesta e que o ser é o modo ontológico do ente desvelado. Não se pode reter o ser em um único modo na intenção de, com isso, esgotá-lo e conhecê-lo em seu todo. O ser não se prende ou se determina em um único ente, em um ente específico, nem mesmo “Deus” revela o ser em seu todo. O ser se manifesta em seus modos, a cada momento. Quando, enfim, pensamos detê-lo num único modo para compreendê-lo, ele já se deu, não é mais ser, é ente: “Desvelamento do ser é, porém, sempre, verdade do ser do ente, seja este efetivamente real ou não. E vice-versa, no desvelamento do ente já sempre reside um desvelamento de seu ser.”<sup>7</sup>

Quando o ente se desvela, já se revelou seu ser. Dessa forma, não há um ser único em essência que representa aquele ente desvelado. O ser se manifesta como ente e apenas nesse sentido devemos compreendê-lo. Não se trata aqui de um ser que é essência e, por isso, pode revelar o ente. Não existe algo além, em potência, que desvele o modo de ser do ente. Uma vez desvelado o ente, não se pode desmembrá-lo a fim de, com isso, encontrar o ser, seja em seu interior, seja em cada parte. Quando há ser, há ente; somente temos acesso ao ser pelo ente e é neste que podemos experimentá-lo. Tal como uma dobra feita no papel; quando somos perguntados onde começa um lado do papel e onde termina o outro, respondemos: na dobra. A dobra do ser é justamente seu desvelar-se no ente, não sabemos onde termina ser e onde começa ente, pois, quando respondemos à pergunta “o que é ser?”, o próprio já se deu, e o que temos é ente. E, tal como a dobra de uma folha de papel, se desfizemos o ente, se o desmembrarmos para encontrar o ser, ali, aquele ente já não é mais, é outra coisa, ou um outro modo de ser. Acontece o mesmo quando tentamos despetalar uma rosa para, em sua menor parte, encontrar um vestígio do ser. A rosa, mesmo desmembrada, é um ente, um modo de ser. É, em cada parte e na rosa como todo, que conhecemos o seu ser. Uma vez dado como ente, o ser já se revelou, é aquele ente: a rosa em cada parte e a rosa como todo revelam um modo de ser que já se deu.

A dificuldade em se demarcar como a diferença ontológica se constitui reflete já de antemão de que modo se dá essa diferença. Para Heidegger, essa diferença se dá no plano da nossa representação e é demarcada dessa forma no sentido de compreender o ser. “A diferença é acréscimo de nossa representação[...] um acréscimo destinado a quê? Resposta: ao ente”<sup>8</sup>, porque só podemos representar o ser pelo ente.

<sup>7</sup> Idem. Sobre a essência do fundamento. In: *Heidegger*. Conferências e Escritos Filosóficos, p.300.

<sup>8</sup> Id. A constituição onto-teo-lógica da metafísica. p. 395.

O homem é um ente privilegiado porque compreende ser e é justamente nesse processo de compreensão que se dá a diferença entre ser e ente. A diferença, portanto, perpassa o homem uma vez que é o homem quem pode representar o ser. É importante frisar que essa representação do ser pelo homem não se dá sob o jugo do sujeito que se dirige ao ente revelado e que pode ser interpretado como o assenhoreamento de alguém que determinaria seu modo de ser. A representação que o homem faz do ser que se revela só é possível porque há uma relação de co-pertença entre eles, que permite qualquer tipo de representação, pois o homem é um modo de ser. Mais precisamente, o homem é um modo de *ser-no-mundo*. Enquanto ser-no-mundo, o homem é um ser lançado ao mundo. Neste sentido, Heidegger afirma que ele se constitui como facticidade. Qual é a relação estrutural entre homem e mundo? De que forma essa relação pode determinar os modos de ser que se desvelam no mundo?

O homem está no mundo como um modo de desvelamento de ser, ou seja, enquanto ente. No entanto, o homem não está no mundo do mesmo modo que o garfo. Este é um ente intramundano, enquanto o homem é um ente ser-no-mundo. Outra diferença é que o garfo está no mundo num modo de ser instrumental. O garfo é um *instrumento* com o qual o homem se relaciona. Já o homem, é um ente que tem um certo privilégio em relação aos entes intramundanos porque tem um caráter de abertura que lhe permite decidir sobre os modos de ser que assumirá como seu. Por isso, o homem é um ente privilegiado em relação aos entes intramundanos. O que caracteriza um ente intramundano como *instrumento*?

Rigorosamente, *um* instrumento nunca “é”. O instrumento só pode ser o que é num todo instrumental que sempre pertence a seu ser. Em sua essência, todo instrumento é “algo para...”. Os diversos modos de “ser para” (Um-zu), como serventia, contribuição, aplicabilidade, manuseio, constituem uma totalidade instrumental. Na estrutura “ser para” (Um-zu), acha-se uma referência de algo para algo.<sup>9</sup>

O ente que vem ao encontro em nossa ocupação cotidiana com os entes intramundanos é o *instrumento*. Este é determinado pelo seu ser-para, que o constitui como instrumento que ele é, que lhe permite entrar numa totalidade referencial, qual seja, um instrumento se refere e se relaciona a outro instrumento. Neste sentido, o lápis, como um instrumento para escrever, se relaciona com papel, mesa, cadeira e até mesmo o quarto onde estudamos constitui essa totalidade referencial. Somente a partir desta referencialidade o lápis pode apresentar-se como um instrumento para escrever, ou seja, um ser-para escrever. Não se trata apenas de um ente isolado, neste caso o lápis, que pode ser designado como instrumento de escrita. Dessa forma, se a partir de uma outra

---

<sup>9</sup> Id. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 116.

referencialidade, por exemplo, fazemos uso do lápis para prender o cabelo, aquele não é mais um instrumento para escrita, pois encontra-se em uma outra referencialidade onde o lápis se apresenta como prendedor de cabelo. Desse modo, podemos concluir que é a partir do uso que fazemos do instrumento e de sua serventia em uma totalidade referencial é que o instrumento, por exemplo, o lápis, pode ser descoberto tanto como instrumento para escrever quanto para prender o cabelo. O lápis aparece como instrumento de escrita quando escrevemos. Quando fazemos um outro uso do lápis, este não pode mais ser definido como um instrumento de escrita. O que permite que o lápis tenha outra serventia é o para-que. Isto significa que é o ser-para, que caracteriza um instrumento em sua serventia pertence a um para-que, o qual descobre o instrumento em um ou outro modo de ser, ou seja, o para-que determina o lápis como escrita ou prendedor de cabelo.

A totalidade referencial é, ao mesmo tempo, uma totalidade instrumental. Estas totalidades descobrem a serventia do instrumento, o que ele é em cada uso da presença em sua lida cotidiana. Esse modo de descoberta e desvelamento do instrumento, Heidegger o nomeia de *manualidade*. Essa é “o modo de ser do instrumento em que ele se revela por si mesmo”.<sup>10</sup> É na *manualidade*, ou seja, na totalidade referencial, que o instrumento se mostra naquilo que ele é. Na *manualidade*, o instrumento em seu ser-para e para-que torna-se um *manual*, um ente na lida. O modo de lidar com os instrumentos na *manualidade*, ou seja, a referencialidade, subordina-se a uma visualização do manual na totalidade instrumental. “A visão desse subordinar-se é a *circunvisão*”.<sup>11</sup> Nesse sentido, podemos concluir, que o modo de lidar com os instrumentos, na ocupação da presença, no uso dos mesmos, não é separado de uma visão que remete a uma referencialidade determinadora do para-que do instrumento, este para-que visualizado, desvela o ser do instrumento. Através da referencialidade que é vista na *circunvisão*, o instrumento pode ser descoberto em um determinado uso; quer dizer, o manuseio determina a serventia do instrumento. A *circunvisão* vê e pre-vê o modo em que o instrumento pode ser descoberto em uma *manualidade*.

Instrumentos são não apenas aqueles que se encontram numa caixa de ferramentas, mas também a casa como instrumento de habitar, ou o caminho como instrumento para conduzir a tal destinação etc. Precisamente, todo instrumento é aprioristicamente definido por um “para” (*Um-zu*), e só tem sentido em seu para supondo uma totalidade de instrumentos pré-descoberta: o martelo (exemplo favorito de Heidegger) não aparece em sua instrumentalidade senão sobre o fundo de referências múltiplas organizando-se em totalidade, a oficina.<sup>12</sup>

Podemos dizer que a visão da *circunvisão* é uma visão prévia, que vê antecipadamente o modo como um ente poderá ser descoberto em uma ou outra serventia, desvelando-se um ou outro

---

<sup>10</sup> Ibidem. p.117.

<sup>11</sup> Ibidem. p. 117.[grifo do autor].

<sup>12</sup> DUBOIS. Christian. *Heidegger: Introdução à uma leitura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p.28.



modo de ser, ou mesmo o modo em que uma obra se revelará no final de uma produção, onde começará então a ser o que de fato é. A *circunvisão* vê de modo antecipado o lugar que o instrumento ocupará na oficina no processo de produção de uma obra. A *circunscrição* permite que, na obra, o instrumento seja conhecido como o ente que ele é, nessa manualidade. Nesse sentido, podemos afirmar que a circunvisão congrega e encerra a obra em uma totalidade referencial, na medida em que não é a obra pronta que será revelada numa serventia, como um instrumento, mas o próprio acontecer da obra, isto é, a produção em que se movimenta a obra já é uma reunião de instrumentos que são usados de um ou outro modo, caracterizando antecipadamente uma serventia. Na confecção de algo estão reunidos instrumentos que revelam um caráter de ser-para e de para-que da coisa produzida, já na sua produção.

Muito embora o instrumento tenha seu ser-para, que determina sua serventia, na lida cotidiana, é através da circunvisão que o seu para-que é descoberto, mais precisamente, é na obra em produção, que se dá o ser do instrumento. Nesse sentido, a *circunvisão* não encerra o modo de ser do instrumento em seu ser-para, ainda que seja capaz de vê-lo neste modo de ser. Na produção da cadeira que o marceneiro faz, ele descobre os instrumentos tais como são na manualidade. É durante a produção da obra que temos a totalidade referencial que permite que os instrumentos (martelo, prego, plaina) se desvelem em para-que, nisto que eles são nesta ocupação, mesmo que em outra referencialidade possam ter uma outra serventia. “É o para quê do utensílio, a sua disponibilidade como ente à mão (*Zuhande*) numa experiência ante-predicativa, envolvente, de preocupação. O ente à mão é mais obra, como trabalho que se insinua enquanto existe”.<sup>13</sup> Quando se faz necessário o uso de um instrumento na produção para a qual ele tem uma serventia, é que o podemos conhecer em seu modo de ser. Ao fazer uso da chave para abrir a porta todos os dias e entrar ou sair de casa, jamais pensamos no caráter de serventia que a chave cumpre naquele momento e que a revela no modo próprio do seu ser para. Entretanto, quando, ao fazer uso da chave, percebemos que esta se quebra e não nos pode servir naquele momento, descobrimos o ser-para próprio da chave, ou seja um instrumento para abrir a porta. Daí, podemos concluir, que da quebra da chave, temos a quebra da manualidade. Esta quebra nos remete para o ser-para da chave; fora de seu para-que. Isso significa que descobrimos o ser do instrumento no uso.

Desse modo, podemos perceber o quão diferente é o modo de ser do homem frente aos outros entes intramundanos ou dos instrumentos, pois o homem é constituído pelo caráter de abertura e não pelo seu caráter de ser-para. A partir do caráter de abertura do homem, e considerando-se que os entes intramundanos e os instrumentos não podem decidir-se acerca de seu

---

<sup>13</sup> NUNES, Benedito. *Heidegger e Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.p.16.

modo de ser, o homem é o descobridor dos modos de ser dos entes, através da abertura da circunvisão. Por não terem o caráter de abertura que é próprio do homem e que lhe permite decidir sobre seus modos de ser, os entes intramundanos ficam subordinados à circunvisão que antecipa a ocupação do homem com eles, definindo assim o modo de ser destes. Esta definição pode resultar das necessidades do homem, da maneira que melhor lhe aprouver. A disposição, ou seja, a abertura para os entes intramundanos do homem determina o modo como fará uso do mesmo. Essa disposição do homem frente ao mundo abre para ele possibilidades de ser e, com isso, ele pode decidir-se acerca de seus modos de ser na medida em que corresponde às possibilidades que lhe vêm ao encontro no mundo.

As possibilidades do homem acontecem, entre outros motivos, devido ao fato dele ser existencialmente sob o modo da *disposição*. A *disposição* é um existencial que estrutura o homem em sua abertura para o mundo. Devido a seu caráter de abertura, o homem pode se *dispor* de um modo ou de outro em relação ao mundo. Através da *disposição*, o homem se relaciona com o mundo e pode por ele ser afetado ou tocado. Nas palavras de Heidegger, “O que indicamos *ontologicamente* com o termo disposição é, *onticamente*, o mais conhecido e o mais cotidiano, a saber, o humor, o estar afinado num humor”<sup>14</sup>. Este, por sua vez, é um caráter fundamental do homem. O fato de estar sempre num humor torna possível uma ou outra relação do homem com o mundo. O humor abre, para o homem, uma possibilidade de direção ao mundo. A partir do humor é que o homem se dirige ao mundo de um ou outro modo. Mesmo sentimentos de impassividade ou desânimo cotidianos não podem ser considerados um nada do ponto de vista ontológico pois, como modos da disposição, desvelam o modo de ser do homem, “que os humores possam deteriorar-se e transformar-se, isto diz somente que a presença já está sempre sintonizada e afinada num humor.”<sup>15</sup> Nesse sentido o humor é um caráter existenciário do homem.

Ao afirmar que o homem sempre está num humor, percebemos que Heidegger retira a questão da subjetividade que controla o que está ao seu redor, pois, neste sentido seria uma questão de escolha do homem estar num ou n’outro humor, o que de fato não ocorre. Embora seja o homem quem esteja em um determinado humor, é o modo como mundo o toca que o situa em um determinado humor. O homem nunca está no *não-humor* ou na ausência de humor, pois “nunca nos tornamos senhores do humor sem humor, mas sempre a partir de um humor contrário”<sup>16</sup>. Apesar de estar em um humor, este não o detém nem o domina. “Também a falta de humor contínua, regular e

---

<sup>14</sup> HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. p.193.[grifo do autor].

<sup>15</sup> *Ibidem*. p.193.

<sup>16</sup> *Ibidem*. p.195.

insípida [...], não é um nada, pois, nela, a própria presença se torna enfadonha para si mesma.”<sup>17</sup> Enfadar é, segundo o Houaiss, “causar ou sentir tédio; enfastiar-se; causar incômodo ou incomodar(-se); irritar(-se); desgostar(-se). Enfado é “sensação de tédio, de fadiga espiritual; mal-estar causado por algo que enfada ou entedia; estado de espírito em que predomina o aborrecimento, o agastamento, a zanga”.<sup>18</sup> Esse enfado já significa de antemão que o homem está num humor. Mesmo a falta de humor provoca um humor no homem tal que ele se enfada de si mesmo, se entedia. O que de antemão já prenuncia um humor. Portanto, mau humor, aqui, não pode ser confundido com a ausência de humor. Podemos observar que o humor abre o homem numa possibilidade de relação com o mundo. A abertura da disposição coloca o homem numa sintonia com o mundo e em direção a mundo. A partir do existencial da *disposição* o homem está aberto ao mundo e pelo existencial do *ser-em* o homem está lançado no mundo. Estes existenciais, entre outros, estruturam o homem como *ser-no-mundo*.

A expressão *ser-no-mundo* significa estar aberto às possibilidades que se dão no mundo. Uma vez no mundo, o homem é afetado por ele tendo em vista que sempre se projeta numa possibilidade que acontece neste “lugar”<sup>19</sup>. Nesse sentido, podemos dizer que o humor é uma sintonia ou um encontro do homem com o mundo através da abertura do existencial da *disposição*. Estamos lançados no mundo não como um ser simplesmente dado, mas como *disposição*.

A afinação do humor não realiza uma abertura no sentido de observar o estar-lançado e sim de enviar-se e desviar-se.[...] este desvio é o que é, no modo da disposição [...] a disposição abre a presença em seu estar-lançado e, na maior parte das vezes e antes de tudo, segundo o modo de um desvio que se esquia.<sup>20</sup>

Nesse desvio, o homem volta-se para si mesmo, recusando a possibilidade aberta num determinado humor e dirigindo-se à multiplicidade de modos de ser que se abrem nesta recusa. A recusa, aqui, não deve ser entendida como uma negação. Ainda que seja um desvio ou uma fuga, ela é um voltar-se em direção a outro rumo, é um dirigir-se ao encontro do que não se mostra, mas que retém em si possibilidades diferentes daquela que se apresenta. A recusa de uma possibilidade que se abre lança o homem em um determinado humor, em um certo modo de ser. De todo modo, a recusa só acontece porque, antes, o homem já está no modo da disposição. Devido a esse existencial, ou seja, esse modo que o estrutura existencialmente, o homem pode estar num modo de assumir ou de recusar as possibilidades de ser que lhe surgem frente ao que se abre para ele no

<sup>17</sup> Ibidem. p. 193.

<sup>18</sup> HOUAISS, Antônio e VILLAR, Mauro de Salles. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva. 2001. p. 1143.

<sup>19</sup> Considerando que mundo não é um lugar geográfico apenas, mas uma constituição ontológica do ser-no-mundo.

<sup>20</sup> HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. p. 194-195.

mundo. A disposição do homem no mundo permite que este, o mundo, o afete e desperte nele um humor que o coloca num ou n'outro modo. O desvelar-se de um modo de ser de um ente é sempre um retrair-se de ser enquanto possibilidades. Um ente é desvelado em detrimento de possibilidades que são abrigadas por ele. Por isso, recusar uma possibilidade, nesse sentido especificamente, significa voltar-se para a abertura que lhe permite ser de modo próprio ou impróprio. É desse modo que podemos dizer que o homem é factual, ou seja, é “de fato” lançado no mundo.

O fato de estar lançado no mundo corresponde a sua facticidade. Segundo Heidegger, “facticidade não é a fatualidade do *factum brutum* de um ser simplesmente dado, mas um caráter ontológico da presença assumido na existência”<sup>21</sup>. É pelo fato de o homem estar assim disposto no mundo que ele pode se projetar em direção a mundo e, com o mesmo, estabelecer relações. O mesmo é dotado de certas estruturas que o diferenciam dos outros entes. Com isso pretendemos mostrar que o modo de ser do homem, previamente determinado na modernidade como o do sujeito racional, é uma das possibilidades de ser que são inerentes à sua estrutura. Não podemos perder de vista o fato de que o mundo ao qual nos referimos aqui não se trata apenas do planeta Terra, da cidade em que moramos num espaço geograficamente delimitado, antes diz uma constituição fundamental e ontológica do “homem”<sup>22</sup>. Ser-no-mundo não é um estado, uma situação momentânea do homem, como se este tivesse a possibilidade de estar ou não no mundo. O homem não pode ser fora do mundo. Ainda que trancado num quarto, isolado, ainda assim o homem estaria no mundo e seria constituído de mundo, porque “todo existir é *ipso facto* no mundo, ser-no-mundo não significa o encontro factual de dois entes substanciais sem relações entre si.”<sup>23</sup> Mundo é o horizonte em direção ao qual o homem se dirige e encontra possibilidades de ser, podendo realizar modos de ser diferentes de acordo com sua correspondência às possibilidades que lhe vêm ao encontro no mundo. A direção do homem para o mundo se dá no modo de uma ultrapassagem. Ultrapassar uma possibilidade em direção a outra, ou uma posição em direção a outra, ou mesmo um modo de ser em direção a outro, isso é o que podemos dizer com a palavra transcendência; que ordinariamente significa, um “ultrapassamento” de um ponto em direção a outro. Ultrapassamento entendido como o caminho do meio entre um lugar e outro. Não é o ponto de partida, tampouco o ponto de chegada, mas, o caminho que se toma, entre uma extremidade e outra. Quando o homem se relaciona com o mundo, essa relação estabelece-se no modo da transcendência, porque o homem se abre para o mundo e pode, a partir de então, estabelecer uma relação com este. A transcendência é o ultrapassamento em direção à efetivação de uma possibilidade uma vez que o homem se dirige

---

<sup>21</sup> Ibid. p.194.

<sup>22</sup> Escolhemos a palavra homem, por pretendermos situar o nosso tema na fase do “segundo” Heidegger, onde o próprio autor faz uso da palavra *homem* e não mais *dasein*, que foi traduzido para o português como presença.

<sup>23</sup> DUBOIS, *Christian*. *Heidegger: introdução a uma leitura*. p.27.

ao mundo pelo existencial da disposição, que o coloca numa posição de abertura ou fechamento para o mundo.

O que podemos perceber nessa relação de homem com o mundo, a partir da filosofia heideggeriana, é que essas relações não foram sempre demarcadas dessa forma. Mundo e homem não assumiram papéis tão fundamentados no deixar-ser que é próprio de cada um. Considerando a história da metafísica até a modernidade, podemos perceber como os conceitos de homem e mundo sofreram diferenças que refletem no nosso modo de ser contemporâneo e na própria história da filosofia. Alguns fatores contribuíram nas mudanças de significação sofridas entre homem e mundo, entre eles: o conceito teológico cristão acerca dos conceitos de mundo e homem; e a inserção do método matemático como condutor para o modo de pensar corretamente do sujeito racional. O primeiro, no que diz respeito à fundamentação da metafísica, desde o significado da palavra até a constituição de um modo de pensar, que forma o pensamento ocidental, por exemplo. O segundo demonstra o caminho percorrido por um pensamento moderno com vias a uma emancipação do homem em relação ao mundo, delimitando este ao caráter de objeto disposto ao homem, que é então o sujeito racional que dispõe do mundo. Essas duas concepções são o esteio sobre o qual está fundamentada a nossa época, ou seja, a época tecnológica. Mas, de que forma a metafísica moderna está sendo estruturada por tais princípios? Como esses princípios fundamentam uma época, a saber, a modernidade e de que forma estão associados à nossa era tecnológica?

## **I.1 Estrutura da Metafísica Moderna**

A metafísica tem, na modernidade, dois pilares como princípios estruturantes (dentre outros): o teológico-cristão e o matemático. Enquanto princípios fundantes de uma época histórica, esses princípios determinam e constituem o modo como se desvela na atual época e orientam a existência histórica do homem. Em sua origem, no entanto, essas palavras e/ou realidades históricas nos remetem a uma outra dinâmica. O modo como se desvelam numa determinada época e o modo como constituem a modernidade distinguem-se não apenas no campo conceitual, mas no âmbito da experiência do ser e da compreensão do mundo, o que se percebe, por exemplo, no modo como se constituiu a metafísica, desde a confecção do seu nome, até o seu acabamento como metafísica moderna: a técnica.

Os tratados aristotélicos encontrados post mortem tratavam de questões que ultrapassavam ou estavam além do âmbito da natureza, entendida num sentido amplo, uma vez que essas questões

estavam contidas no livro da φυσικα. Por isso, o termo técnico μετα τα φυσικα, que originariamente designa o que está depois, numa sequência espacial ou temporal, foi usado para localizar a posição dos escritos encontrados e que se distinguiam dos conceitos e do conteúdo do livro da φυσικα. τα φυσικα, traduzido como 'natureza', significa, em geral, o que se tem e está diante, o que “é” e está “sendo”, o que surge e desaparece sem o concurso da ação e influência do homem.

Com o advento do cristianismo, a significação inicialmente técnica da palavra ganhou forma de conceito e passou a designar algo que estava “além da natureza”; esta, por sua vez, é entendida em oposição ao divino. Os seres da natureza são, no cristianismo, “criaturas”, ou seja, são criados por Deus. A natureza subsiste a partir da vontade de Deus, existe segundo as leis da vontade de Deus, não possuindo uma ordem inteligível nem entendimento, mesmo seguindo uma ordem inteligível. Deus, no entanto, está além da natureza porque a cria. Neste sentido, Deus está além da natureza e, ao mesmo tempo, em sua essência. O monoteísmo cristão favoreceu à eliminação do ser de cada coisa, do ser dos entes, dos princípios naturais e provocou o nivelamento da hierarquia intramundana do ser quando reduziu toda a natureza à igualdade da criação. Desse modo, sendo os seres da natureza criaturas de Deus, e este, algo que está além natureza e em sua essência, o termo que antes se referia a algo técnico e que evidenciava uma descoberta significa, nesse modo de pensar, o estudo das coisas divinas, sem perder de vista que “não-natureza” é algo além da natureza.

A composição técnica do conceito aristotélico de metafísica é transformado em seu significado e torna-se “título” para designar “a especulação teológica do pensamento cristão acerca do mundo.”<sup>24</sup> Esse modo de pensar, segundo Heidegger, retém o pensamento do ser no âmbito do supra-sensível ou seja, além da experiência. Mesmo o fundamento do universo, para o pensamento teológico-cristão, está determinado além dele mesmo, além do sensível, da experiência. Desse modo, o conceito ‘metafísica’ refere-se a um modo de pensar elevado, destinado ao entendimento do que há de mais elevado no plano do conhecimento. Como afirma Heidegger, “o título de uma perplexidade torna-se, então, o nome para a espécie mais elevada possível do conhecimento humano.”<sup>25</sup> A “espécie mais elevada” é a que trata de questões que não são delimitadas pela natureza, pois esta é “objeto” de conhecimento conferido aos sentidos. O que não pode ser conhecido pelos sentidos é *trans, meta*; é o que está *além* da natureza, é *Deus, o divino*; e são estas as questões de propriedade da metafísica cristã.

---

<sup>24</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Verdade*. Petrópolis: Vozes, 2007. p.37.

<sup>25</sup> Ibid. p. 37.

Definir Deus como “objeto” de conhecimento da metafísica no cristianismo é um ponto de discussão porque, como já afirmamos, é colocar o homem e os entes no patamar de criaturas, esquecendo-se do modo particular em que cada ente é, submetendo-os à vontade do ser que cria, Deus. Na uniformidade da criação a dicotomia que se instaura não é apenas entre o homem, mesmo sendo criado segundo a “imagem e semelhança” do criador, e os entes, mas entre as criaturas (homens e entes intramundanos) e Deus. A partir da interpretação cristã da metafísica, nem mesmo os escritos aristotélicos são considerados e interpretados a partir deles mesmos, mas sob a ótica de um pensamento instaurado posteriormente:

Em tudo isso está em vigor o conceito *cristão* da *scientia metaphysica*. Com isso indica-se também: a compreensão dos escritos e fragmentos de Aristóteles já não se determinam a partir deles mesmos, mas pelos métodos e à luz do conceito cristão *posterior* de metafísica. [...] O conceito de metafísica legado pela tradição, embora seja um conceito de filosofia, é completamente um conceito *cristão*.<sup>26</sup>

Heidegger é incisivo em sua crítica ao cristianismo porque, para ele, a fé cristã condiciona a questão do ser quando: primeiro, entende mundo como algo que foi criado por Deus; segundo, coloca o homem numa perspectiva de salvação, pois uma vez concebido pelo pecado deve procurar a salvação e garantir a imortalidade de sua alma; e, por último, o ser mesmo é o dito “ser supremo”, o que pode nos redimir, o criador que está acima do homem e do mundo.

Como vimos, o cristianismo exerce forte influência na constituição da metafísica ocidental. Na modernidade, a partir de Descartes, um outro conceito se instaurará na definição da metafísica, o de matemático. Embora a origem grega da palavra tenha uma outra significação, é a matemática que, aplicada como método para o pensamento no cartesianismo, definirá a metafísica moderna. Quando se pensa o 'matemático' ou o que é 'matemático', o que primeiramente chega ao pensamento é a idéia de pontos, linhas, superfície, número, *etc.* No entanto, esse universo só se chama matemático de modo derivativo: “[...] tudo isso só se chama de matemático num sentido derivado, à medida que satisfaz juntamente ao que pertence *originária* e *propriamente* à *essência* dos *μαθηματικά* [...]”<sup>27</sup>.

Ao buscar a origem da palavra partindo de um princípio grego, considera-se como matemático tudo que pode simplesmente ser ensinado, o que pode ser apreendido num sentido especial e privilegiado. O 'matemático' é um caminho. Isso se afirma quando o matemático

---

<sup>26</sup> Ibid. p. 38-39.

<sup>27</sup> Ibid. p.46.

assegura, de antemão, a distinção entre verdadeiro e falso ou quando leva ao conhecimento tudo que pode ser apreendido num determinado setor. Por exemplo nos experimentos da física ou da química, que delimitam o menor campo a ser investigado a fim de melhor controlar e assegurar o sucesso da experimentação. Nesse sentido, o que se pode afirmar é que a matemática é, em si mesma, um método. A despeito do matemático que “traz em si continuidade e meta de um procedimento completo em si mesmo, ou seja, ele já é em si mesmo caminho, isto é método”<sup>28</sup>.

Movido pela busca de um método que lhe garanta a distinção entre o que é verdadeiro e o que é falso acerca das opiniões sobre o que é dado no mundo, Descartes se lança na busca de um método para “ver com clareza” suas ações e “caminhar com segurança nesta vida”<sup>29</sup>. Para ele, embora haja diversas opiniões sobre um assunto, apenas uma pode ser verdadeira. Nesse sentido, é fundamental distinguir qual a verdadeira dentre as falsas. E entre as ciências que se dedicam a buscar clareza e evidência para o que se pretende conhecer, considera a matemática aquela que consegue atingir esse objetivo, descartando, desse modo, os embaraços e obscuridades das outras ciências:

[...] não tive muita dificuldade em concluir por quais era necessário começar, pois já sabia que era pelas mais simples e mais fáceis de conhecer; e, considerando que entre todos aqueles que até agora procuraram a verdade nas ciências, só os matemáticos puderam encontrar algumas demonstrações, isto é, algumas razões certas e evidentes, não duvidei de que deveria começar pelas mesmas coisas que eles examinaram; embora delas não esperasse nenhuma outra utilidade a não ser a de acostumar meu espírito a alimentar-se de verdades e a não se contentar com falsas razões.<sup>30</sup>

Para que seu espírito chegasse a verdades evidentes, Descartes duvida de tudo que lhe parece falso, ou que não pode sustentar uma verdade por si. Guiado pela constante dúvida, que põe todas as coisas sob o jugo das luzes da razão, ele se dedica à busca do melhor método, do que é simples e evidente, isto é, o indubitável, a principal característica de seu método que afasta e exclui tudo que é passível de dúvida, chegando assim a algo de que não mais se poderia duvidar.

Todavia, mesmo buscando assegurar-se das verdades dos objetos, do mundo, das opiniões, o que Descartes realmente torna evidente é a existência do homem, ou melhor, do *cogito*. Dessa maneira, o método que guia o homem através da dúvida para ao indubitável acaba sendo, o guia em direção a si mesmo, cada um em direção ao seu próprio eu. Neste sentido, o homem se torna o único ponto de partida para pensar o seu próprio eu e o que está “fora” dele, o mundo constituído por

<sup>28</sup> Ibid. p.47.

<sup>29</sup> DESCARTES, René. *O Discurso Sobre o Método*. São Paulo: Martins Fontes. 1996. p.5.

<sup>30</sup> Ibidem. p. 24.



extensão, como objeto.

Esse modo de pensar constitui uma “aparência”, que são “fontes de ilusões fatais” e constitui, sobretudo, o início de mais uma “decadência da filosofia”<sup>31</sup>. Este método é uma “aparência” porque, por trás da convicção da dúvida, encontra-se mesmo não fundamentada, a certeza do método matemático. E é uma “decadência da filosofia” porque a fundamentação da dúvida cartesiana a partir do método matemático representa a determinação prévia dos fundamentos e dos modos de questionar da filosofia. Em Descartes, o “eu” se afirma como princípio através do qual se pode compreender o mundo. Segundo Hans Jonas:

O conceito diretor para o imaterial não é mais o conceito transcendente e normativo do “espírito”, mas simplesmente o do “eu” em si, e o seu correlato não é mais a “forma” e sim todo “não-eu” como tal. Nesta ampla negação do platonismo, de início encoberta pelo pathos racionalista da escola cartesiana, o destino do espírito ocidental ficou decidido: foi dissolvida a aliança platônica do intelecto com o inteligível, e do inteligível com o real, e a ‘natureza’ pôde agora ser identificada com ‘matéria’.<sup>32</sup>

Percebemos que toda interpretação metafísica do mundo passa pela subjetividade. Toda interpretação e compreensão do mundo é concebida a partir do “eu” do sujeito. Instaurada a supremacia do sujeito na modernidade, o espaço que no cristianismo era ocupado por Deus passa a ser ocupado pela razão, que distingue o que é verdadeiro e o que é falso. Aparentemente, o mundo passa a ser apenas isso, algo a que se atribui um predicado que é definido após passar pelo crivo da razão. Entretanto, o mundo diante do sujeito ganha como atributo maior a definição de objeto. E este é o perigo ao qual Heidegger se refere no texto *A Questão da Técnica*. O perigo de que, uma vez delimitado o modo de ser do mundo e do homem, não lhes reste alternativa além de ceder à relação sujeito-objeto, que não lhes desvela o fundamento essencial. Uma vez instaurada essa nova relação dicotômica, o sujeito se afirma enquanto superior em relação ao mundo. O mundo entendido como um objeto, algo não-vivo, não é passível de escolhas ou modos de ser, cabendo ao homem decidir, interferir e determinar o seu modo de ser. O que temos é um mundo apreendido como um objeto passível de exploração, como recurso mineral, vegetal... enfim, como matéria-prima. O mundo “é” para alguma coisa. Desse modo perde o caráter de estrutura do homem, de constituição fundamental da presença e delimita-se no modo de ser do explorado, sobretudo na época da técnica, onde todas as coisas do mundo são vistas sob o caráter do que está disponível: “A essência da técnica moderna põe o homem a caminho do desencobrimento que sempre conduz o real, de maneira mais ou menos perceptível, à disponibilidade”<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> HEIDEGGER. *Ser e Verdade*. p.53-54.

<sup>32</sup> JONAS, Hans. *O Princípio Vida – Fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2004. p.95.

<sup>33</sup> HEIDEGGER, Martin. *A Questão da Técnica*. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001.p 27.

Em meio a essa discussão acerca dos princípios que estruturam a metafísica, a sua questão fundamental é deixada de lado. A pergunta pelo ser não é feita, é reduzida, com a modernidade e com o iluminismo, à busca de um caminho para sua definição. Para Heidegger, à pergunta pelo ser cabe uma recondução a sua origem e essência, o que é afirmado por ele ao citar o poema de Hölderlin, *Mas ali onde cresce o perigo, / Cresce o que salva*<sup>34</sup>. Salvar é “reconduzir na direção da essência”. O perigo é isso que foi posto em evidência na determinação da essência da metafísica, uma determinação que delimitou e definiu a metafísica pelos princípios acima definidos, e que torna obscuro ou invisível aos olhos do homem a dimensão de possibilidades que o estruturam ontologicamente. Desse modo, a filosofia heideggeriana pretende uma retomada, ou ainda uma recondução à questão fundamental da metafísica sem considerar como ponto de partida o conceito cristão de metafísica ou o método matemático.

## I.2 Metafísica e Técnica Moderna

A técnica moderna se funda justamente no que Heidegger chama de mundo circundante, que é o mundo no qual o homem está inserido, o mundo que lhe é mais próximo. Os entes que vêm ao seu encontro no mundo têm como modo de ser o do instrumento. Nessa perspectiva, o instrumento nunca é algo encerrado em si mesmo, algo determinado, que podemos conhecer de modo contemplativo. O instrumento tem o seu ser fundamentado num “algo para”, ou seja, o instrumento se torna o que é no uso, no manuseio, na produção.

Na relação que o homem mantém com os instrumentos, estes são descobertos nos modos mais variados, seja como instrumento de habitação, de produção, das ciências, ou aqueles que nos ajudam a pensar, tais como regras, métodos, experimentos *etc.*, instrumentos a partir dos quais acontece o conhecimento na época da técnica. Um bom exemplo disso é o fato de computadores e internet servirem de instrumento para aquisição de conhecimento e diploma, sobretudo através das instituições de ensino à distância. No mundo tecnológico, que é o mundo imediato do homem, o mundo em que ele vive agora, a natureza também é “algo para”, o rio é fonte de energia, a floresta é fonte de recurso animal e vegetal, as montanhas de mármore e granito são matérias primas que constituem instrumentos de decoração que fazem parte da nossa casa que, por sua vez, é instrumento de habitação. Nesse modo de apreensão da natureza, ele esconde um outro modo de ser, o “‘tece e acontece’, que se precipita sobre nós, que nos fascina com sua paisagem. As plantas no botânico não são flores no campo, o jorrar de um rio, constatado geograficamente, não é ‘fonte no

---

<sup>34</sup> Ibid. p.31.

solo”<sup>35</sup>.

Os instrumentos de produção se dão no fazer da obra, é onde eles cumprem o seu modo próprio de ser. Na produção, os instrumentos são revelados em conformidade com a obra. Não somente a obra produzida pode ser empregada “para”... A produção já é o emprego de algo em algo. Por exemplo, do método e materiais no modo de produção. Estes podem provir de entes que ocorrem no mundo independentemente de criação, ou mesmo na criação produzem a si mesmos. Por exemplo: os bois se produzem por si mesmos e, a partir de então, podem ter seu couro ou sua carne utilizados como instrumentos para vestimenta ou alimentação. Como afirma Heidegger: “Animais ocorrem no mundo também independentemente de criação e, mesmo na criação, de certo modo eles produzem a si mesmos”<sup>36</sup>. A produção também se dá nesse sentido, porque não se trata apenas de uma questão técnica, quando ela produz algo de que precisamos e que não existe na natureza. A produção do boi, que se produz a si mesmo, é uma produção da “*physis*”, da natureza. Embora não produzamos boi (não considerando aqui o maquinário dos grandes produtores que interferem na reprodução dos bois, determinando previamente o cruzamento entre os animais geneticamente mais bem preparados, ou seja, com imunidade a determinadas doenças, submetendo um processo que seria de seleção natural da espécie a um controle que determina o modo de ser do animal), nós fazemos dele algo que está aí, disposto na natureza, e do qual podemos fazer o uso que melhor nos interessar. Traçados dessa concepção se encontram, por exemplo, no intróito do velho testamento, quando, na Gênese, podemos conferir a criação dos animais, das ervas e da natureza para que fiquem sujeitos ao homem:

Disse também Deus: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, o qual presida aos peixes do mar, às aves do céu, às bestas, e a todos os répteis, que se movem sobre a terra, e domine em toda a terra. E criou Deus o homem à sua imagem: fê-lo imagem de Deus, e criou-os macho e fêmea. Deus os abençoou, e lhes disse: Crescei e multiplicai-vos, e enchei a terra, e tende-a *sujeita* a vós, e *dominai* sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, e sobre todos os animais que se movem sobre a terra. Disse-lhes também Deus: Eis aí vos dei eu todas as árvores, que têm as suas sementes em si mesmas, cada uma segundo a sua espécie, para vos *servirem de sustento* a vós, e a todos os animais da terra, a todas as aves do céu e a tudo o que tem vida e movimento sobre a terra, para terem de que se sustentar. E assim se fez. E viu Deus todas as coisas que tinha feito, e eram muito boas. E da tarde e da manhã se fez o dia sexto.<sup>37</sup>

O modo de produção que se desenvolve na era tecnológica constitui um modo de ser dos entes que estão no mundo na medida em que os circunscreve num modo de ser que os coloca como

<sup>35</sup> Idem *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2008. p.119.

<sup>36</sup> Ibid. p. 118.

<sup>37</sup> *Bíblia Sagrada*. Tradução do Pe. Antônio Pereira de Figueiredo. Edição Ecumênica. Rio de Janeiro: 1972. p. 2. [grifo nosso].

algo que está disponível para um uso, algo que tem seu modo de ser determinado sempre pelo homem. Este, por sua vez, define o modo de ser dos entes a partir de algo que lhe é inteiramente subjetivo, algo de que necessita, algo que deseja, algo que lhe trará benefícios, como, por exemplo, o lucro. De fato, vimos que o modo de ser dos entes que estão no mundo em relação com o homem se dá a partir de um uso, de um manuseio. Entretanto, negar a possibilidade de que os entes venham ao encontro no uso e submetê-lo a um único modo, determinando e delimitando o modo como este ser se mostra a partir de uma vontade subjetiva do homem, é estabelecer a relação dicotômica definidora de nossa época, a saber: a relação sujeito-objeto. Pois o que pode ser determinado desta forma é um objeto que, sempre previamente já está revelado segundo as perspectivas de um sujeito. Desse modo, o avião que está na pista e o rio que corta a paisagem estão dispostos para o homem no modo de ser do disponível, da serventia, no modo do que se pode fazer uso. Trocando em miúdos, estão sujeitos à vontade do homem. O modo de produção da técnica moderna submete todas as coisas ao jugo do explorável.

Sendo de fundamental importância a *produção* na constituição do caráter tecnológico, faz-se necessário refletir sobre *produção*, sobretudo porque ela não significou desde sempre exploração, determinação e delimitação de algo. Produção acontece anteriormente aos modos em que foi circunscrita, principalmente após a revolução industrial, como um fazer maquinário, que é caracterizado pelo uso de máquinas. Na técnica moderna este tipo de fazer é o que caracteriza a produção tecnológica, mas nem a técnica nem a produção são essencialmente instrumentais, tal como na era tecnológica, ou seja, determinadas pelos novos processos de produção marcados pelas tecnologias da máquina, e pela segurança da moderna ciência tecnológica. Produção se diz em grego com a palavra *poiesis*. Esta, por sua vez, se refere a um fazer. Este fazer da *poiesis*, pode revelar um poema, uma tela de Picasso, uma bomba atômica, uma câmara de gás.

Uma pro-dução, ποιήσις, não é apenas a confecção artesanal e nem somente levar e aparecer e conformar, poética e artisticamente, a imagem e o quadro.[...] A produção conduz do encobrimento para o desencobrimento.[...] é no desencobrimento que se funda toda a pro-dução.<sup>38</sup>

Deve-se considerar pois, a pro-dução não apenas como um fazer. A pro-dução pode ser entendida como um movimento de condução, de fazer aparecer o que está encoberto, e que revela não apenas a obra final como um produto. A pro-dução revela também cada instrumento envolvido durante o fazer da obra.

### **I.2.1 – Técnica e Instrumento**

---

<sup>38</sup> HEIDEGGER, Martin. A Questão da Técnica. p. 21.

Em *Ser e Tempo* (1927), como já afirmamos, o modo através do qual podemos lidar com o ente, ter acesso a ele, é o manuseio. No uso, conhecemos um ente a partir do seu caráter de serventia. Os entes intramundanos são apreendidos como simplesmente dados (*Vorhandenheit*) ou ao alcance da mão. São os entes que estão aí, diante de nós e do qual não fazemos um uso num dado momento. Enquanto repousa sobre o papel, o lápis não tem serventia, não fazemos um uso dele, ele está disposto como algo simplesmente dado. No momento em que escrevemos, o lápis é desvelado como um manual (*Zuhanden*), um ente à mão, ou seja, sua serventia, seu uso, o revela numa manualidade (*Zuhandenheit*).

O par formado pelos entes simplesmente dados parece dar conta da dimensão ontológica dos entes intramundanos, circunscrevendo-os todos num caráter instrumental que os revela nesta serventia. Os entes são descobertos dentro de um mundo instrumental a partir da serventia. É nesse sentido que podemos perguntar ou caracterizar o para-que do ente. A expressão refere-se à serventia reveladora do modo de ser do ente que se mostra. No entanto, Loparic, em seu artigo intitulado “Heidegger e a Pergunta pela Técnica” demonstra que progressivamente esta tese vai se desconstruindo no próprio Heidegger e que o caráter de serventia não é suficiente para responder pelo modo de ser do ente em seu todo. Para ele “existir como instrumento significa ser largado para além de si, emergir não em si mesmo, mas na sua serventia”<sup>39</sup>. Ainda segundo Loparic o caráter de serventia é um modo de determinar o modo de ser do ente, que não o revela em si mesmo. A serventia não permite que o ente se mostre tal como ele mesmo seja.

Afim de se pensar o modo de produção da técnica moderna, pode-se confrontar o caráter de produção, *poiesis*, entendida como condução para o aberto, com o modo de produção da técnica moderna, que é caracterizado pelo modo da exploração. Um modo que, como já foi afirmado, dispõe do mundo como algo que está disponível como objeto para um uso qualquer, determinado. O processo de produção da *poiesis* refere-se a uma essência que está diretamente relacionada com um trabalho de condução. A *poiesis* conduz algo que está velado entre os entes do mundo ao desvelamento. Como afirma Heidegger: “essa produção não é o pro-cedimento caracteristicamente humano de conduzir para o desencoberto. Desde que pensada de modo grego como *physis*, a 'natureza' é surgimento e destrancamento de si mesmo”<sup>40</sup>.

Como decorrência deste horizonte de manifestação do ente intramundano, ou seja, a

---

<sup>39</sup> LOPARIC, Zeljko. Heidegger e a Pergunta pela Técnica. In: *Cadernos de História, Filosofia e Ciências*. Série 3, v. 6, n.2. Campinas:1996.p.121.

<sup>40</sup> Id. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2002. p. 214.

instrumentalidade dos instrumentos, podemos atribuir dois sentidos para natureza: o primeiro é o de natureza entendida como “depósito de materiais”, onde se desocultam a instrumentalidade dos entes. Nessa perspectiva, afirma-se também a crítica de Michel Zimmerman, para quem a natureza é fonte de “matéria-prima” na contemporaneidade. Nas duas perspectivas a natureza é apreendida como fonte reveladora de instrumentos tal como o rio, exemplo citado por Heidegger em “A Questão da Técnica”, que é um recurso, ou seja, um instrumento gerador de força para fazer funcionar uma usina hidrelétrica.

O segundo sentido de natureza que é levantado Rubem Oliveira é o de “natureza que é 'levada em conta' no uso das coisas do mundo ambiente: as intempéries, o sol, o clima, a paisagem”. Nesse sentido, a natureza é considerada com vistas ao uso das coisas, instrumento possibilitador para o uso das coisas e que pode, em tempo hodierno, ser medido e calculado pelos sistemas de meteorologia. Estes dois sentidos de natureza inserem-se na perspectiva da serventia, caracterizada pela instrumentalidade dos instrumentos. Outros modos de concepção da natureza são, para Heidegger, derivações ontológicas do sentido de natureza descobertos a partir da instrumentalidade.

É também nessa direção que a técnica moderna compreende a natureza, em seu caráter instrumental. Na época tecnológica, a natureza é um objeto que está disposto e pode ser utilizado devido ao seu caráter de serventia ou instrumento. Embora em *Ser e Tempo* a instrumentalidade seja a responsável pelo modo como o ente aparece, em obras como *A Origem da obra de Arte* e *A Questão da Técnica*, e mesmo em *Ser e Tempo*, podemos notar que Heidegger atribui um espaço de transição para o instrumento, onde este se situa entre algo que se produz e a obra produzida. Pois, como é revelado um instrumento? De que modo ele nos aparece?

Ainda segundo Loparic, o primado que coloca a instrumentalidade como caracterizadora e reveladora dos entes deve ser questionado, uma vez que, segundo o próprio Heidegger, “o que mostra o instrumento na sua instrumentalidade é a obra” e esta por sua vez não é um instrumento. Onde podemos concluir que o caminho para se chegar à resposta acerca do sentido do ser do ente é a obra e não instrumento, pois a obra é prévia ao instrumento. Desse modo, temos que o acesso ao ente se dá no produzir e não mais no manuseio.

Considerando que a técnica moderna dispõe do mundo segundo seu caráter de serventia e instrumento, cabe-nos a pergunta acerca da própria instrumentação concernente ao modo de ser tecnológico. Como vimos, a técnica moderna refere-se à natureza a partir do seu caráter de serventia. Seria, no entanto, ela própria um instrumento?

Podemos perceber em suas diversas manifestações, que a técnica moderna desvela os entes em sua instrumentalidade a partir de uma utilidade que, por sua vez, responde a uma demanda de necessidade. Isto é o que podemos chamar de encomenda. Para a satisfação dessa encomenda, a técnica moderna dispõe dos entes, que por sua vez servem ou não esta necessidade que impulsiona o desvelamento guiado por ela. Por conseguinte, estes entes podem ser classificados segundo uma utilidade. Todavia, a essência da técnica moderna não pode ser pensada numa perspectiva técnica ou instrumental como afirma Heidegger no texto *A Questão da Técnica*, supracitado.

Ainda que retomemos as palavras gregas *téchne* e *poiesis* para pensar a questão acerca da essência da técnica moderna, estas têm um sentido completamente diferente da técnica moderna tal como conhecemos em nossa época e que é “algo essencialmente distinto de todo e qualquer uso de instrumentos”<sup>41</sup>.

Segundo Heidegger, os gregos utilizavam a palavra *techné* tanto para o artista como para arte, embora a palavra não signifique exatamente uma ou outra coisa e tampouco tenha o sentido da técnica moderna. A *techné* no sentido grego referia-se a um modo de saber, isto é: “o desocultamento do ente na sua verdade”, como uma recepção do presente como tal. Desse modo, concordamos com Loparic, quando este afirma que a *techné* não pode ser entendida como interpretação para o “manuseio ocupado” de *Ser e Tempo*, pois, a descoberta do ente não é uma atividade do homem. O desocultamento do ente é um “produzir que deixa de antemão que o ente chegue à presença de acordo com seu aspecto”<sup>42</sup>, ou seja, o desocultamento do ente é a chegada do ente ao homem tal como aparece. “O fazer do artista não se compreende a partir da atividade artesanal, mas a partir da *techné* como *physis*, como produzir que faz aparecer”<sup>43</sup>. O fazer do artista produz na medida em que faz aparecer. Para ele, este é o deslocamento na compreensão heideggeriana do sentido do ser, qual seja, ele deixa de estar no poder-ser da presença/homem, mas no poder do “vigor imperante da *physis*”<sup>44</sup>. Este é também um movimento de “dessubjetivação” acompanhado do movimento que “retira da instrumentalidade do instrumento o primado na compreensão do sentido do ser intramundano”. No fazer da obra, o instrumento ocupa um lugar intermediário entre a coisa e a obra. O saber da *techné*, que neste íterim, caracteriza e permeia o fazer da obra, tal como esta aparece, não é instrumental. Ainda que a moderna tecnologia seja permeada pelos instrumentos do fazer maquinístico, a *techné* aqui referida não é caracterizada por

---

<sup>41</sup> cf. LOPARIC, 1996. p.119.

<sup>42</sup> Ibid. p. 120.

<sup>43</sup> Ibid. p. 120.

<sup>44</sup> Ibid. p.120.

uma instrumentalidade.

*Poiesis* não é somente a produção de uma máquina, determinada e guiada pelo homem. Nesse sentido de *poiesis*, a natureza não é apreendida dentro da característica instrumental, mas de produção no sentido de revelação do que está velado. Na natureza encontra-se um fazer vir a ser que lhe é próprio. Em cada estação do ano, por exemplo, desvela-se uma nova constituição do mundo, uma nova maneira de o homem e os demais entes se relacionarem com o mundo. A primavera revela a beleza da flor, o inverno, a beleza do frio. Em cada estação temos uma forma diferente de abertura do mundo. Isso também é produção. A natureza, nesse sentido, produz-se a si mesma. Não cabe a interferência do homem no desabrochar de uma flor, mesmo que na moderna tecnologia ele possa interferir e modificar esse processo. É próprio da natureza simplesmente ser sem que precisamente o homem determine seu modo de viger pois, mesmo sem a existência do homem a natureza existe e, de qualquer modo, existiria efetivamente. A natureza pensada assim refere-se diretamente à palavra grega *physis*, como o que brota e vigora por si mesmo. Esse modo de produção, completamente distinto do modo de produção humana, tem em si uma dinâmica própria, que lhe permite ser livremente, sem a constante dependência infringida pelo homem, dos aparelhos e procedimento da tecnologia moderna. As mudanças que ocorrem diariamente na agricultura com os produtos transgênicos, por exemplo com as alterações genéticas, os alimentos modificados geneticamente, enriquecidos de vitaminas e sais minerais *etc.*, esses são modos de produção definidos pela moderna ciência da agricultura, que, por sua vez, já é uma determinação da tecnologia maquinística dessa época.

Neste sentido amplo, rico e corretamente pensado de pro-ceder conduzindo para o descoberto, toda produção movimenta-se e mantém-se no âmbito do descobrimento, nesse que é o âmbito de todos os âmbitos em que o homem se encontra e se perde, anda e repousa, cresce e decai, instaura e aniquila.<sup>45</sup>

É nesse âmbito que o homem vive e se relaciona com o mundo. A produção é nesse mesmo âmbito em que o homem é, movimenta-se no mesmo solo onde pode erigir um mundo que se revela. A produção se mantém no descoberto, lugar onde estão mundo, homem e técnica. O descoberto refere-se ao desvelado. O que se desvela passa, de uma maneira ou de outra, pela produção entendida no sentido acima exposto de conduzir do encoberto para o descoberto, algo que está velado, seja esta a condução que é feita pela natureza ou a da técnica moderna. Perguntamos pela técnica e chegamos à produção. Mas de que forma elas se relacionam?

Na produção da *poiesis*, a *techné*, tem uma outra apreensão do sentido instrumental

---

<sup>45</sup> Ibid. p. 214.



absolvido da técnica moderna, remetendo a uma outra experiência e num modo de ser distinto do que fundamenta a última: “A τέχνη é uma forma de ἀληθεύειν. Ela des-encobre o que não se produz a si mesmo”<sup>46</sup>. Mas, a que modo de produção a *techné* se refere? O modo de produção da *techné* é o modo de produção da própria *physis*, ou melhor, a *physis* é, até o máximo, produção, porque ela tem em si o eclodir da produção. *Physis* é isso que brota por si, que vige e vigora no eclodir da produção. Uma obra de arte é uma produção da *techné*, é um modo de desencobrimento da *techné* e, nesse sentido, pode-se afirmar que a *techné* é uma forma de *alétheia*, verdade, pois “desencobre o que não se produz a si mesmo”. É na perspectiva dos quatro modos de deixar viger que se dá a produção da *techné*, os quais Heidegger nomeia, a partir de Aristóteles, de “os quatro modos, coerentes entre si, de responder e dever”. São eles:

A *matéria*, que é isto que, numa mesa, responde pela mesa, o que está constado na mesa, isso de que ela é feita (madeira, aço ou plástico). *Perfil* é isto que, na mesa, o que se deve à madeira, aparece na forma da mesa, no fato de a mesa ser mesa e não cadeira. É isso que chamamos de *perfil*, o que responde pela figura da mesa. A totalidade referencial que caracteriza a manualidade guiada pela circunvisão da ocupação que descobre o ente no modo em que ele é, foi pensada por Heidegger, em *Ser e Tempo*, como originária da totalidade conjuntural. Esta, por ser guiada pela circunvisão, apresenta um caráter de antecipação. É este caráter de antecipação, constitutivo da totalidade conjuntural que concede a totalidade referencial. Semelhantemente é o caráter antecipativo da circunscrição, no texto *A Questão da Técnica*, que define antecipadamente o que é o ente, por exemplo, a mesa. Para se construir uma mesa, seja para apoiar-se ou escrever, quer dizer, seja para este ou outro uso, a mesa será produzida a partir de um determinado material, mais leve ou mais pesado, com um perfil e não outro... Enfim, a *circunscrição*, tal qual a *circunvisão*, que guia a totalidade conjuntural na manualidade, antecipa o modo de produção da mesa, determinando o seu modo de ser.

O quarto modo é o *marceneiro*. No caso da mesa ele é o responsável pela integração do que foi produzido. O marceneiro é o homem e é a partir da relação que o homem estabelecerá com a obra produzida que se determinará o cumprimento da sua produção. O uso posterior, no entanto, é definido pelo manuseio, que é próprio dos entes que nos vêm ao encontro no mundo como instrumentos. Por isso a importância do marceneiro nesse jogo dos modos através dos quais algo é produzido. Será o marceneiro quem circunscreverá a mesa, naquilo para o que ela foi produzida. Considerando que a circunscrição é algo prévio, o marceneiro, então, corresponde, no seu uso, ao que é destinado à mesa, como modo de ser. Nesse sentido, reiteramos o que foi anteriormente

---

<sup>46</sup> HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. p. 17.

exposto, no que se refere a uma similaridade entre *circunscrição* e *circunvisão*, da ocupação que constitui a totalidade conjuntural, pois ambas se referem, de certo modo, a uma visão prévia acerca do que será produzido e, desse modo, podemos visualizar o modo de ser próprio da obra, do modo como será produzida e dos instrumentos utilizados durante sua produção, o que, conseqüentemente torna possível a *pro-dução* da obra.

Tem-se assim, de um modo mais originário, a técnica, ou *techné*, usada na produção de um objeto. São esses os modos originários através dos quais algo vem a ser livremente o que é. Quando se pretende, pois, construir uma mesa, pensa-se na matéria de que será constituída e no perfil que tal mesa terá antecipativamente para, depois, se determinar o modo da elaboração. Os instrumentos utilizados revelam-se durante a *pro-dução* em seu modo próprio, na sua serventia para o que será produzido. A *techné* refere-se ao desencobrimento da mesa. Não está na elaboração nem no fazer e manusear a mesa, mas sim em seu desencobrimento como mesa. Diante do exposto, pode-se afirmar que o modo de ser peculiar à técnica, *techné*, não pode ser compreendido a partir de uma visão da técnica moderna, que é caracterizada pela determinação e pelo cálculo, como se a obra partisse de uma encomenda, pois esta define de modo bem demarcado como será a *pro-dução*, através de um método previamente calculado que determinará seu modo de vir a ser. A *techné* fundamenta-se no modo de produção da *poiesis*. Esta por sua vez refere-se a uma condução livre do que se descobre para o aberto, ligando-se deste modo a *alethéia*, enquanto verdade. O aberto está relacionado ao deixar-ser que é próprio do modo de produção da *techné*. O modo de produção da *techné*, relaciona-se pois com este deixar-ser. Vale ressaltar que a *techné* configura um fazer que, embora seja um fazer do homem, do qual ele necessita e que não surge naturalmente como a chuva, uma vez pertencendo à *poiesis*, produção, ela é também algo poético, é também verdade.

Desse modo, podemos concluir, primeiramente, que a *techné* não é técnica moderna. Embora tenha sua essência na *poiesis*, produção, esta adquire fundamentos diferentes na modernidade, tais como a determinação do cálculo, que são atribuições da ciência moderna que caracterizam o modo de produzir na era tecnológica e configuram a técnica moderna numa perspectiva outra que a da *techné*, no sentido grego de deixar-ser livremente aquilo que se descobre. Em segundo lugar, concluímos que, embora não exista, para Heidegger, um juízo de valor que se possa atribuir à técnica, ou seja, não existe um demônio da técnica, podemos perceber que essa valoração pode ser percebida, ainda que de modo bastante velado, na correspondência do homem com sua época. Esta correspondência é que difere, por exemplo, a produção de máquinas que salvam vidas, como aparelhos de hemodiálise, da produção de mísseis bélicos projetados para o alcance de longas distâncias e que podem dizimar uma civilização inteira, com seus monumentos,

suas igrejas, hospitais e bibliotecas *etc.*

Para Heidegger, a essência da técnica moderna é a *com-posição*, que se diz em alemão pela palavra *Gestell*, a significar: “força de reunião daquele por que põe, ou seja, que desafia o homem a des-encobrir o real no modo da dis-posição, como dis-ponibilidade”<sup>47</sup>. Disponível é todo ente que está aí no mundo, de tal modo que espera pela determinação do homem para que possa, de algum modo, ser. Estar disponível, dessa forma, é ser colocado numa atitude de espera passiva para que comece a ser o que é determinado pelo homem. Nessa perspectiva da disponibilidade encontra-se o ente e dele podemos dis-por. É a um ente que podemos determinar de um ou outro modo. Quando dispomos de um ente, podemos representá-lo apenas no modo de algo que se pode explorar. Dis-por é também ver o mundo, é colocar o mundo, o real, no modo do que está disponível à exploração do homem. O rio, a partir do modo da disposição, não pode mais ser entendido como o rio que jorra da fonte e alimenta plantações, o rio da paisagem representado numa obra de arte. O rio é algo do qual podemos dispor e descobri-lo como algo para. O que é próprio do rio, como a abundância de suas águas, a sinuosidade de sua costa, a correnteza *etc.*, é convertido, segundo o modo da disponibilidade, ao que gera lucro, energia, riqueza, por exemplo. A correnteza é fonte de energia elétrica. Esta energia será estocada, processada, distribuída pelas hidrelétrica e, conseqüentemente, o rio será convertido em matéria de produção de energia e esta será vendida, quando se nos apresentar sob o modo da tarifa energética.

Processamento, estoque, renda são modos a partir dos quais a técnica moderna dispõe dos entes. Tudo é visto e permeado pela noção de que o mundo é um elemento que está aí apenas para satisfazer uma demanda do homem. É pelo fato de o real se apresentar dessa forma na técnica moderna que podemos falar, por exemplo, da transposição do Rio São Francisco. Este, sob o jugo do homem técnico, não é mais o rio que sacia a vivência das populações ribeirinhas que vivem à sua margem. Mas, é o rio da necessidade do lucro, é o rio do benefício, é o objeto que podemos mudar de lugar, do qual dispomos e assim podemos determinar seu modo de ser.

O rio, no modo acima exposto, é apenas parte de um mundo que, em seu conjunto, já está disposto como disponível. Esse mundo é usado pelo homem, como fonte de lucro, como algo que se pode explorar. Nas palavras de Bernardino, personagem de Machado de Assis no conto “O Dicionário”, o mundo é um imenso “tonel de marmelada”. Passemos à história: Bernardino, um tanoeiro para quem o mundo não passava de um “tonel de marmelada”, decide que a multidão de sua cidade assumirá o trono. Quando, porém, retiram do poder o rei, percebe que ali, no trono, só

---

<sup>47</sup> Ibidem. p. 24.

cabe uma pessoa. Bernardino, então, precipita-se logo rumo ao poder: “Em mim, bradou ele, podeis ver a multidão coroada. Eu sou vós, vós sois eu”<sup>48</sup>. Bernardino agora, sob a coroa e sob o nome de Bernardão, assume não apenas o poder como governa a vida das pessoas a partir da sua própria, ele é a medida a partir da qual se baseiam os modos de ser dos cidadãos. Uma vez calvo, fica decretado que todos os cidadãos também deverão ser calvos. Surge um problema oftalmológico, logo todos devem usar óculos. Bernardão se quer e se faz, pois, a medida de todo o reino. E iguala todos, a partir de seu modo próprio de ser. O fato mais surpreendente dessa história acontece quando Bernardão se apaixona e se vê obrigado, para conquistar o coração de sua amada, a participar de um concurso de poesia, universo no qual se aprazia a encantadora Estrelada. Bernardão lança-se no concurso. Não muito dado às artes, Bernardão perde o concurso e, não satisfeito com o resultado, cancela-o. Novas regras surgem para regulamentar o concurso e favorecer Bernardão. E, novamente, ele perde. Após a terceira derrota, uma solução mágica parece surgir de seus ministros:

- Nós, Alfa e Omega, estamos designados pelos nossos nomes para as coisas que respeitam à linguagem. A nossa idéia é que Vossa Sublimidade mande recolher todos os dicionários e nos encarregue de compor um vocabulário novo que lhe dará a vitória<sup>49</sup>.

A partir daí, imediatamente, passa-se à confecção do novo dicionário que, muito merecidamente, ou muito ironicamente, se chamou “Dicionário de Babel”. O motivo é óbvio, o que se instalou foi uma grande confusão e nenhuma comunicação. No entanto, mesmo de posse do novo dicionário, Bernardão perde novamente o concurso e, finalmente, se dá por vencido, desistindo da amada. Tranca-se na biblioteca e passa os dias lendo. Em suas leituras depara-se com uma sátira do poeta Garção, que dizia:

O raro Apeles,  
Rubens e Rafael, inimitáveis  
Não se fizeram pela cor das tintas;  
A mistura elegante os fez eternos.

Esse conto de Machado de Assis é trazido à discussão porque entendemos que ele ilustra a nossa época tal como ela se mostra a partir da técnica moderna. O rei Bernardão, tal como o homem técnico, determina o mundo, o real e os outros homens a partir do que lhe apetece. Ele é a medida, o sujeito que percebe o mundo como algo passível de controle. A ordem dos fatos, do universo, é estabelecida segundo sua vontade particular em detrimento da multiplicidade que se revela numa ordem própria a partir de si mesma. Assim, todos são calvos, usam óculos e são controlados. E o mundo só é passível de controle porque se apresenta tal como um “imenso tonel de marmelada”, ou seja, algo que se lhe oferece um tipo de vantagem ou de lucro. Nesse mesmo modo de dispor o

---

<sup>48</sup> ASSIS, Machado. *O dicionário*, adaptação para o teatro por Aderbal Júnior. Rio de Janeiro: Rioarte, 1983.

<sup>49</sup> Ibid.

mundo, estão Bernardão, a técnica moderna e, conseqüentemente, o homem técnico. Aquilo que é mais intrínseco ao modo de ser do homem é submetido à vontade de outrem que o determina a partir de si. Nesse sentido, a possibilidade dos homens se revelarem de outro modo é negada, esquecida ou subsumida na idéia geral de que todos os entes que estão no mundo são passíveis de controle, tais como objetos dos quais dispomos em nossa mesa e arrumamos de modo que nos sirvam da melhor forma.

Os versos finais encontrados por Bernardão nos dão um sinal de que a uniformização das coisas que se apresentam no mundo não é, ao menos aqui, um caminho para a eternidade, ou seja, um caminho para a sucessão. Uma vez delimitado um único modo de ser para o que se mostra, não há como apreender o mundo, o real sob sua verdadeira medida. Esta caracterizada pela multiplicidade, pela força que se apresenta a partir de forças que surgem como “opostas” mas que compõem o real numa unidade, que em si é múltipla. Podemos recordar aqui as palavras de Heráclito: “Deus é dia e noite, inverno e verão, guerra e paz, abundância e fome. Mas toma formas variadas, assim como o fogo, quando misturado com essências, toma o nome segundo o perfume de cada uma delas”<sup>50</sup>.

Embora o pensador esteja aqui se referindo a Deus, o que nos interessa é mostrar como as coisas se mostram a partir de uma multiplicidade, demarcada pelos opostos, que assumem diferentes modos quando correlacionados. A partir de uma tensão entre opostos, surge o novo. Esta tensão pode ser pensada de outra forma, a partir das relações que acontecem entre os entes, no mundo, é que se dão as possibilidades. O homem, ao se relacionar com o mundo, ao se abrir, encontra suas possibilidades. Como já foi dito anteriormente, é pelo fato de o homem estar no mundo, de ser estruturalmente constituído pelo mundo, que o homem é um ser-no-mundo e pode a ele se abrir e ir de encontro às possibilidades que lhe aparecem. O homem é um ser-no-mundo porque seus modos de ser se dão no mundo. É neste que acontece o jogo de velamento e desvelamento que revela um modo de ser do homem. Os pólos se dão num lugar de encontro, numa relação, numa encruzilhada, numa dobra feita no papel, onde essa relação só é possível porque, enquanto relação, já se abriu, já é dada e já instaurou os pólos como mútua relação. Este “entre” um e outro, a dobra, é dado previamente, antecipadamente, no sentido de arché, princípio. Esta relação é a estrutura de ser-no-mundo. É na multiplicidade dos modos de aparecer que o próprio ser se manifesta. O mundo, nessa dinâmica, assume o que lhe é próprio, o que difere do aprisionamento objetivado, quer pela sua acepção de algo criado, quer pela sua apreensão do que pode ser explorado, ou seja, o mundo apreendido como matéria-prima.

---

<sup>50</sup> HERÁCLITO. In: *Os filósofos pré-socráticos*. Org. Gerd A. Bornheim. São Paulo: Cultrix.1998. p. 40.

Uma vez compreendido como matéria-prima, o mundo se torna efetivamente o *disponível*, o que se qualifica na medida da necessidade ou vontade própria do explorador. Na determinação do mundo, o homem, por sua vez, delimita-se também numa única possibilidade, qual seja, a do explorador, que pode se desdobrar de diversos modos, desde o dono da usina, passando pelo dono do matadouro, chegando ao operário que cumpre a funcionalidade de algo que é extensão da máquina, pois a opera, tornando-se ele próprio parte da engrenagem que integra explorador, produto e técnico. O homem técnico é pois o que congrega os modos de ser do homem da era tecnológica. Na estrutura da técnica moderna, o homem técnico cumpre a função antes ocupada pelos ourives nos quatro modos de deixar algo vir a ser, acima explicitados. Pois é ele que, a partir do ente de que se apropria na natureza, o transforma, conformando-o no modo de ser que interessa a um mercado, a uma utilidade. O granito, por exemplo, não é o livre mostrar-se enquanto parte integrante da natureza. O granito é integrado pelo técnico como parte decorativa da cozinha. Como os ministros de Bernardão, é dado ao homem técnico a possibilidade de enquadrar a realidade a partir de uma demanda previamente estabelecida.

O homem técnico é esse que corresponde ao “apelo” de nossa época. É o especialista. É o encarregado por uma parte mínima de uma grande engrenagem da qual ele próprio faz parte como recurso humano. Embora a época tecnológica se mostre nessa delimitação de modos de ser que lhe correspondem enquanto isso que se revela, não cabe ao homem uma retomada no sentido de um retorno a uma possibilidade de outro modo de ser. O horizonte que se coloca como pano de fundo para o qual o homem deve se dirigir, pois é mundo, instaura-se como limite a partir do qual se pode transcender em modo de ser. O mundo, enquanto aparece segundo o modo da tecnologia, orienta o modo de ser do homem. Concordamos com Gilvan Fogel, quando este afirma que:

A Técnica, convertida em tecnologia e tecnocracia, é o sentido orientador da contemporaneidade. É como tecnologia que a técnica se faz, na contemporaneidade, tecnocracia. [...] A tecnologia, como nosso ser-no-mundo, é nossa situação, nossa circunstância, isto é, o mundo ou a realidade do real, pela qual somos tomados, determinados<sup>51</sup>.

Dizer que a tecnologia corresponde ao nosso modo de ser só é possível porque a técnica é a medida a partir da qual o real é configurado na atualidade. Determinado nesse modo de ser, e unicamente nesse modo de ser, o mundo configura-se apenas nessa possibilidade objetivada. Desdobrar-se enquanto tecnocracia é instaurar-se enquanto poder que determina o aparecer do real e caracteriza os entes no reflexo de seu domínio. A tecnocracia só se torna possível porque o homem corresponde a esse desvelamento numa conformidade que lhe assegura a supremacia do sujeito

---

<sup>51</sup> FOGEL, Gilvan. *Martin Heidegger, et coetera e a Questão da Técnica*. p. 41

frente ao mundo. A tecnocracia é, ao mesmo tempo, o poder do sujeito técnico.

É neste sentido que podemos afirmar que a técnica moderna é uma questão da metafísica, porque, a partir de sua estrutura, determina uma nova configuração do mundo e do homem inserido e guiado pelo modo de ser da técnica. Enquanto vista sob a perspectiva metafísica, a técnica moderna guia o modo de ser do homem contemporâneo, neste sentido, a contemporaneidade é uma época tecnológica, ou seja, “o projeto realizado na técnica é um projeto metafísico, porque diz respeito a todos os setores da realidade e não somente das máquinas”<sup>52</sup>.

Ainda que seja comum pensar em máquinas, aparelhos e instrumentos, quando falamos de técnica, o campo que a ela concerne é muito maior. Não se trata apenas de direcionar, como na Revolução Industrial, o modo de trabalho, que hoje é fundamentado desde o método de trabalho como a jornada diária até o modo de se comportar enquanto se exerce uma determinada função, como os instrumentos com os quais se trabalha e sem os quais no mundo atual não se pode viver. A pessoa que trabalha como caixa no supermercado não cumpre uma demanda sem a máquina que opera, ou melhor, não responde à produção para a qual foi designada. Não é nesse limite apenas, nessa área da vida, que a técnica opera suas determinações. Mas também na arte, no modo de ser cotidiano do homem seja ele pesquisador, músico, professor *etc.* Como antes afirmado por Gilvan Fogel, a técnica moderna guia o ser-no-mundo atual. É a partir dela que se existe no mundo. Ainda que não nos caiba um juízo de valor sobre a técnica, pois “é” a mesma que produz uma bomba capaz de disseminar a vida em parte do planeta, ela pode produzir recursos que nos ajudem a salvá-lo, como, por exemplo, uma rústica “roda d’água” usada para levar água às plantações em lugares remotos sem agredir o curso do rio, antes agindo em conformidade com seu curso. Obras desse tipo são produções da técnica e servem de instrumento para o auxílio da agricultura. Reiteramos, dessa forma, o que foi antes colocado por Heidegger ao citar Hölderlin, ou seja, no mesmo lugar “onde mora o perigo, também cresce o que salva”. Não é a técnica em si que pode causar um mal ao planeta. Mas, antes, a relação que o homem estabelece com ela, a partir dela mesma, pois é o seu modo de ser na era tecnológica.

Entretanto, o que não se pode perder de vista é que a técnica moderna é um modo de desvelamento de ser. Já afirmamos anteriormente que o ser se desvela de diversos modos. A técnica moderna é, desse modo, uma possibilidade realizada. A técnica é o modo de ser que se cumpre na contemporaneidade, instaurando o modo de ser do homem que a ela corresponde. Enquanto modo de ser revelado, a técnica moderna é verdade, é *alétheia*, ou seja, o que foi desvelado do ser. E nesse

---

<sup>52</sup> HAAR, Michel. Heidegger et l'essence de la technique. In: *Revue de l'enseignement philosophique*. n°2. Paris:1979. p.22.

sentido ela é legítima, não cabendo ao homem um retorno ao modo de ser antes revelado como o “natural” em oposição ao “tecnológico”, moderno. Enquanto verdade do ser, a técnica pode ser apreendida como possibilidade, como um modo de ser que, embora tenha sido o que o homem assumiu como destino, não é a única possibilidade. Não se pode perder de vista que a técnica é um dentre vários modos de ser que se velam frente ao que se desvela. Conduzido por essa mesma lógica é o homem que, uma vez tendo o seu ser-no-mundo determinado pela técnica num único modo, se esquece de que o seu modo mais próprio de ser é abertura. Enquanto abertura, o homem corresponde aos modos de ser que lhe são revelados na sua relação com o mundo. Assim, não é próprio da essência do homem o encerramento no que lhe conforma num único modo. Esse encerramento constitui antes um aprisionamento do homem frente ao que lhe é determinado. Este aprisionamento, por sua vez, só é possível devido à estrutura interna que é de abertura. Enquanto modo de ser, o aprisionamento e o esquecimento são verdades e, por isso, podem constituir o homem técnico. É como verdade de nossa época que a técnica moderna deve ser pensada. Sua estrutura interna, aqui explicitada, e o modo como ela constitui o homem como tecnológico nos remete para a dimensão metafísica, visto que determina o modo de ser do homem contemporâneo. A tecnologia, como verdade desvelada pela estrutura da técnica moderna, desvela os modos de ser do homem e da constituição de mundo na época tecnológica. Dado que a tecnologia é um modo de ser, e neste sentido expõe a verdade, cabe a nós, nesse momento de nossa investigação, explicitarmos como a técnica se dá como o modo de desvelamento do ser na modernidade.

## **Capítulo II – A Técnica como Modo de Desvelamento de Ser na Modernidade.**

### **II. 1 Sobre a possibilidade de modos de verdade.**



Heidegger concebe um modo específico de tratar a verdade, sobre o qual há vários trabalhos realizados, seja a favor ou contra. Não é do nosso intento esgotar aqui essa discussão nem encerrá-la dando-lhe uma forma acabada, pois o próprio filósofo não o faz, pois isto seria um contra-senso ao próprio método de investigação concernente ao modelo fenomenológico e hermenêutico inerente ao nosso autor. Ao questionarmos a técnica e sua manifestação em nossa época, fez-se necessário tomar a questão da verdade como pano de fundo dessa discussão. Por que? Heidegger, concebe a verdade como desvelamento, como descoberta e exposição de modos de ser. Ora, como consideramos a técnica moderna como um modo de ser da contemporaneidade, logo ela é um desvelamento de ser, ao qual o homem contemporâneo corresponde no modo de ser tecnológico.

“Uma vez que há entes de diversos modos de ser, também há correspondentemente modulações da verdade”<sup>53</sup>. Nesta afirmação de Heidegger fica clara a relação entre ser e verdade, uma depende da outra num co-pertencimento, pois a manifestação de modos de ser correspondem às manifestações de verdade. De que modo? Resposta: “Abertura é um nome da verdade”<sup>54</sup>. A abertura intrínseca ao desvelamento de ser é que permite a sua manifestação. Esta abertura é própria do comportamento que se direciona à manifestação de ser e este comportamento por sua vez se direciona a uma relação com a verdade na medida em que ela é a via de acesso ao ente que se propõe. É pelo fato de o ente se pro-por, ou seja, se apresentar para nós através dessa abertura, que podemos, por exemplo, estabelecer com ele uma relação que nos permita fazer um enunciado a seu respeito. Um enunciado pode dizer algo sobre o ente a partir do momento em que este se apresenta. Quando deixamos que o ente se mostre, se ponha diante de nós, podemos então fazer um enunciado a seu respeito. A relação entre o ente e o enunciado é o que chamamos de concordância e este é um dos modos de ser da verdade.

É comum, hoje em dia, nos referirmos à verdade apenas no que diz respeito ao âmbito do enunciado e da proposição. Desde a modernidade, principalmente com o advento do pensamento cartesiano e a subjetivação da razão humana com Kant, a verdade tornou-se um conceito definido a partir de procedimentos lógicos pautados no cálculo e no rigor, adquirindo desse modo o status de certeza. E, como tal, a verdade se funda na concordância entre o enunciado e o ente a que este se refere. Assim, o enunciado torna-se o lugar onde a verdade se mostra nos modos de verdadeiro ou falso. Podemos dizer que, na modernidade, a verdade se abriga no enunciado.

---

<sup>53</sup> HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 112.

<sup>54</sup> DUBOIS, Christian. *Heidegger: Introdução à uma leitura*. p. 44.

Aristóteles jamais defendeu a tese de que o “lugar” originário da verdade fosse o juízo. Ele diz, na verdade, que o *lógos* é o modo de ser da presença, que pode ser descobridor ou encobridor. Essa *dupla possibilidade* é o que há de surpreendente no ser-verdadeiro do *lógos*, pois este é o relacionamento que *também pode encobrir*. Como nunca afirmou tal tese, Aristóteles não teria condições de “estender o conceito de verdade do *lógos* para o puro *noein*. A “verdade” da *aistesis* e da visão das “idéias” é o descobrimento originário. E apenas porque a *noesis* primariamente descobre é que também o *lógos* enquanto *dianoein* pode ter função de descoberta.<sup>55</sup>

O enunciado funciona como um espelho que reflete os entes, descrevendo-os em fatos verdadeiros ou falsos. Quando há concordância entre os fatos descritos no enunciado e os fatos existentes no mundo atribuímos ao enunciado o caráter de verdadeiro, o inverso o circunscreve como sendo falso e, desse modo não há concordância entre o que é “refletido” pelo enunciado com o fato acontecido no mundo. Nesse aspecto, podemos afirmar que o enunciado pinta uma imagem do mundo, é uma representação deste, sendo verdadeira ou falsa, na medida em que corresponder, ou não, ao fato que representa. Diante de dois anéis que, à primeira vista, são de ouro, como determinar qual dos dois é verdadeiro e qual o falso? Em tese, o anel de ouro verdadeiro seria definido como o autêntico e real, e o de ouro falso como o inautêntico ou irreal. A verdade estaria, desse modo, garantida pela realidade do ouro verdadeiro. E, nesse sentido “o verdadeiro é o real”<sup>56</sup>. Desta afirmação poderíamos cair num erro no que diz respeito à garantia da verdade pela realidade de algo que se enuncia. Ao dizer que o ouro verdadeiro é o ouro real, não podemos dizer que é real apenas o que é autêntico, pois o anel de ouro falso é tão real quanto o anel do mais puro ouro forjado na Terra, ambos estão aí no mundo e sobre eles podemos formular enunciados. Para que se possa dizer que um anel é de ouro autêntico é preciso compará-lo ao que previamente e de modo antecipado se entende por ouro. Somente assim podemos afirmar que o anel é de ouro autêntico. Autenticidade é, portanto, estar de acordo. Podemos então dizer que o ouro verdadeiro está de acordo. O ouro falso, em contrapartida, não está de acordo com o que se entende propriamente por ouro. É uma aparência e como tal é comumente entendida como algo irreal. Nesse sentido, o ouro falso, aparenta ser algo que de fato não é e, portanto, é inautêntico. Contudo, embora inautêntico, o ouro falso, é uma imagem e, enquanto tal, ele é verdade, ou seja, desvelamento do modo de ser do ouro. Perguntamos, então, o que é concordância, dado que o ouro inautêntico, o que não concorda com o ouro autêntico da coisa, é também verdadeiro?

O que significa o termo “concordância”? A concordância de algo com algo tem o caráter formal da relação de algo com algo. Toda concordância e, assim também, toda “verdade” é uma relação. Mas nem toda relação é uma concordância. Um sinal assinala para o assinalado. Assinalar é uma relação entre o sinal e o

<sup>55</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p.297.

<sup>56</sup> Idem. Sobre a Essência da Verdade. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*, p.331.

assinhalado, mas não uma concordância. Decerto, nem toda concordância significa uma espécie de *convenientia*, tal como se fixou na definição da verdade<sup>57</sup>.

A verdade como uma das formas de pensar a concordância se fundamenta no conceito tradicional de verdade como adequação, formulado na seguinte frase “Veritas est adaequatio rei et intellectus” (“Verdade é a adequação da coisa com o conhecimento”) que normalmente é apresentado pela “fórmula” “Veritas est adaequatio intellectus ad rem” (“Verdade é a adequação do conhecimento com a coisa”)<sup>58</sup>. A verdade enquanto adequação decorre da fé cristã e da idéia teológica segundo as quais os entes, enquanto criaturas, correspondem ao intelecto divino, correspondem à idéia de Deus, que os criou. Nesse sentido, as criaturas são verdadeiras porque estão de acordo com o criador. As criaturas concordam com a idéia e com elas se conformam. Uma vez que a verdade das coisas criadas está fundada em sua conformidade com o criador, e sendo o homem também uma criatura podemos inferir que o intelecto humano é também algo criado por Deus e, como tal, deve adequar-se ao intelecto do criador. “A veritas enquanto adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum) garante a veritas enquanto adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatum)”<sup>59</sup>. Assistimos assim a forte influência do pensamento teológico cristão na formação de um conceito metafísico. Aqui, a garantia de que a verdade da coisa é expressa e apreendida pelo conhecimento está na possibilidade da existência de um intelecto divino que cria a coisa. Uma vez conforme com a idéia que a criou, a coisa é verdadeira. Quando conforme com esta, o enunciado é verdadeiro. Donde podemos concluir que o enunciado verdadeiro é aquele que corresponde à idéia criadora da coisa a que se refere. Até aqui ficou claro que o enunciado se refere ao ente, à coisa que se mostra e a partir da qual pode ser formulado. A depender da sua conformidade com a coisa que se mostra, o enunciado pode ser verdadeiro ou falso. Estas categorias do enunciado caracterizam a verdade como certeza e como rigor da adequação do enunciado do ente. Podemos considerar o rigor como a garantia da verdade adequação, ou dizer que ele é

o modo como pode ser conquistado e determinado o conhecimento adequado ao objeto. Rigor é conseqüentemente um determinado caráter da apropriação referente à adequação do objeto do conhecimento. Essa adequação do conhecimento está apreendida na definição escolástica de verdade: *Adaequatio intellectus ad rem.*<sup>60</sup>

Este modo rigoroso da verdade como certeza da adequação pode ser apreendido no cerne da ciência, sobretudo no modo de ser da ciência moderna, guiada pelas novas tecnologias de alta

---

<sup>57</sup> Id. *Ser e Tempo*. p. 286.

<sup>58</sup> Ibid. p.331.

<sup>59</sup> Ibid.332.

<sup>60</sup> Ibid. p.47.

precisão, que tem como bases de sua estrutura a garantia da certeza de seus experimentos. Nesse sentido o rigor pode ser compreendido como “o modo de conquista da verdade”<sup>61</sup>. Não é o caso de se afirmar que o rigor guarda em si a verdade. O rigor a conquista através de métodos precisos que a justificam e a circunscrevem num “enunciado verdadeiro”, quando este diz respeito ao ente a que se refere. Este rigor é próprio das modernas tecnologias, que primam pelo asseguramento dos entes que se revelam a partir do seus direcionamentos.

As novas tecnologias, rigorosas quando precisam garantir a eficiência do que se produz a partir delas, deixam ser o ente segundo certos limites e regras, pois, somente com este controle podem garantir a verdade adequação deste ente. É sabido que, atualmente, a partir do mapeamento genético que presenciamos graças à era tecnológica, é possível que os pais escolham e determinem a cor dos olhos, o sexo, o tipo do cabelo do filho que terão. Este é um tipo de controle que só é possível graças ao asseguramento inerente ao modo de ser próprio das novas tecnologias, que, nesse sentido, determinam os limites da própria ciência, que por sua vez se mostra como moderna ciência tecnológica.

Ainda que seja o conhecimento este que se adequa ao ente não é incomum que a ciência definida atualmente na época do homem tecnológico como lugar da verdade, já que ela garante a verdade dos entes desvelados. O que acontece por exemplo, quando a ciência produz alimentos resistentes que se destinam, por sua vez, a produzir lucros para seus produtores, sob o pano de fundo de que estes alimentos, como o milho transgênico, servem para a alimentação humana. Ora, produzir em larga escala alimentos que podem ser estocados e armazenados em grande quantidade e por um longo período, efetivamente tem outro destino além da alimentação e bem-estar dos seres humanos, uma vez que não há garantias acerca dos seus benefícios ou malefícios à saúde e bem-estar destes, quando, no entanto, há garantias e certezas do lucro rápido.

Percebemos desse modo que um dos modos de a ciência assegurar a verdade dos entes desvelados é determinando o seu modo de ser para... ou seja, sua serventia. Ao se determinar o modo de ser do ente, pode-se enfim determinar a verdade desse ente. Consequentemente, a verdade apreendida nesta perspectiva limita-se a garantir uma certeza sobre o modo de ser do ente que se desvela. A verdade apreendida neste sentido corresponde ao modo em que a verdade mostra-se na era tecnológica. Nesse modo a verdade é uma certeza garantida pela adequação, pelo rigor tecnológico exercido sobre o surgir do ente, o qual é enquadrado pela enunciação que assegura e garante sua verdade como adequação, controlada pelo rigor dos instrumentos tecnológicos de alta

---

<sup>61</sup> Ibid.p.47.

precisão. O milho transgênico, antes de surgir no campo, tem sua carga genética completamente modificada através de instrumentos técnicos, para garantir o que antes acontecia num livre surgir e brotar, sem a certeza do maturamento das sementes, possa, a partir da dominação técnica, ter garantido a colheita que se planejou e assim assegurar o modo de ser do ente milho. O plantio do milho transgênico, ainda que tão diverso do milho que é plantado sem modificações em sua estrutura é, porém, tão verdadeiro quanto o milho plantado no campo sem grandes recursos tecnológicos.

É certo que o enunciado refere-se ao ente, ele acontece como referência ao ente. Entretanto, para que o enunciado possa fazer esta referência é necessário, antes, que o ente se mostre. É a partir do que aparece do ente, que o enunciado pode ser formulado. Isto significa que somente a partir de um desvelamento do ente é que podemos expressar algo. O enunciado faz referência ao ente que se manifesta. Esta referência é o comportamento, na perspectiva do ente desvelado e descoberto, do que se mostra do ente e se mantém junto a abertura na qual o ente se mostra. Isso que se mostra do ente é a medida do comportamento. Este é guiado pelo que se pro-põe, ou seja, pelo que se mostra, se coloca diante de nós e para o qual nos direcionamos. Dessa forma, a abertura é a condição de possibilidade do mostrar-se do ente. É a partir dela que o ente aparece e, conseqüentemente, pode então ser expresso num enunciado. A abertura é a medida diretora do comportamento, somente a partir desta medida o comportamento pode se apresentar como encontro da abertura do ente e da abertura do homem para o mundo. Entre o aparecer do ente e sua enunciação está o comportamento que conforma as aberturas do ente e do homem disposto no mundo. O comportamento é uma relação de abertura pela qual se efetiva uma abertura para algo, neste caso, instaura-se a abertura do ente para o homem. É a abertura do ente que possibilita o comportamento a partir do qual o homem conforma sua abertura e enuncia algo sobre o ente.

Todo o comportamento, porém, se caracteriza pelo fato de, estabelecido no seio do aberto, se manter referido àquilo que é manifesto enquanto tal. [...] O comportamento está aberto sobre o ente. [...] Toda relação de abertura, pela qual se instaura a abertura para algo, é um comportamento<sup>62</sup>.

Nesse caso, podemos afirmar que o enunciado é possibilitado pela abertura do ente porque somente no âmbito do aberto é que o ente se pro-põe e pode ser expresso. Diante do exposto podemos concluir que é a partir da conformidade das aberturas no comportamento que pode acontecer a enunciação. Portanto, a abertura do ente e do homem pelo comportamento é anterior à possibilidade da verdade como adequação da coisa ao intelecto e vice-versa. Este modo da verdade

---

<sup>62</sup> Ibid. p. 334.

como desvelamento e desencobrimento tem como fundamento a abertura do ente e do homem.

Enquanto ser-lançado-no-mundo, o homem está junto aos entes e nesse sentido junto ao mundo. Nesta condição de ser-lançado-junto-ao-mundo, o homem compreende os entes e estabelece relações com eles, descobrindo-os como entes que eles são naquela relação de significância. Nesta perspectiva, o homem é descobridor da verdade do ente. “De acordo com sua essência, o ser-aí é, quer faça descobertas em sentido mais restrito ou não, des-cobridor; o ente por si subsistente já vem sempre ao seu encontro na medida em que foi descoberto”.<sup>63</sup> É válido ressaltar que estas descobertas são possíveis porque o homem é disposição e por isso se dirige ao mundo sendo tocado pelo mundo. O modo em que o homem é disposto no mundo permite que ele seja de um ou outro modo de ser, seja no modo do descobrimento/desvelamento ou do encobrimento/velamento. Estes modos dizem respeito à estrutura do homem que, de uma maneira ou de outra, está sempre descobrindo o mundo. O modo de ser descobridor é possibilitado pela estrutura de abertura inerente à constituição existencial do homem. Nessa constituição ontológica o homem está aberto para a manifestação de ser e somente a partir dessa abertura é que pode descobrir os entes nisto que eles são.

A possibilidade de formulações de enunciados acerca do mundo só é possível porque, existindo, o homem é descobridor. “Descobrir é um modo de ser-no-mundo”.<sup>64</sup> A abertura característica e possibilitadora da descoberta é algo inerente ao modo de ser do homem diante do mundo. “Abertura, porém, é o modo fundamental da presença segundo o qual ela é o seu pré”.<sup>65</sup> O pré, da presença aqui referido, é a própria possibilidade de estar aberto ao mundo. Corresponde ao *Da do Dasein* (presença), ou seja, é a abertura que permite ao dasein a realização de modos de ser que se dão na referência com o mundo. Ser descobridor é, portanto, um modo de ser-no-mundo a partir do qual o homem descobre o mundo e, a partir desse modo de ser, pode, então, enunciar algo sobre o mundo que se abre. Ser-descobridor é o modo de ser do homem, portanto é a partir dele que se pode estabelecer enunciados verdadeiros ou falsos acerca do mundo.

O enunciado é verdadeiro significa: ele descobre o ente em si mesmo. Ele enuncia, indica, “deixa ver” (ἀπόφανσις) o ente em seu ser e estar descoberto. O ser-verdadeiro (verdade) do enunciado deve ser entendido no sentido de ser-descobridor. A verdade não possui, portanto, a estrutura de uma concordância entre conhecimento e objeto, no sentido de uma adequação entre um ente (sujeito) e um outro ente (objeto).<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> Id. *Introdução à Filosofia*. p.127.

<sup>64</sup> Id. *Ser e Tempo*. p.291.

<sup>65</sup> Ibid. p.291.

<sup>66</sup> Ibid. p.289.

A partir desta consideração percebemos que a verdade como adequação, ainda que seja um modo de verdade, não corresponde a um modo originário da verdade, na medida em que existe algo que a antecede e é condição de possibilidade para sua formulação. Como consequência do ser-descobridor, que é um modo de ser-no-mundo, é que se pode descobrir os entes e a partir desta descoberta formular enunciados, que posteriormente à sua formulação podem adequar-se ou não e conseqüentemente serem verdadeiros ou falsos.

No entanto, embora o ser-descobridor seja um modo de ser-no-mundo, não é garantia de que a partir deste modo de ser haja sempre uma descoberta. Ainda que o homem seja um ser-descobridor, não cabe a ele o controle do desencobrimento como desvelamento do ente. Desencobrimento ou encobrimento, desvelamento ou velamento, são modos como o ser se manifesta. O enunciado sempre se refere a uma manifestação de ser, a um desvelamento do ente, descoberto em sua verdade. O fato de o homem enquanto existente ser descobridor não é garantia de que haja sempre descoberta. A descoberta, como já afirmamos anteriormente, refere-se à manifestação do ente, realiza-se enquanto o ente se manifesta. Somente o ente revelado é descoberto e pode então ser enunciado.

Percebemos que há algo de comum entre os entes ditos autênticos e inautênticos, existe algo previamente à adequação destes como verdadeiros ou falsos que o colocam num mesmo patamar ao afirmarmos que ambos são verdadeiros. O que há de comum entre ambos é algo que possibilita a denominação de verdadeiro ou falso que se atribui a estes entes ou aos enunciados que são feitos a partir destes. Ora, para que possamos dizer algo acerca do ente é necessário primeiramente que este ente se desvele, como afirmamos anteriormente. A partir do desvelamento do ente é que podemos fazer experimentos, adequá-lo; enfim, precisamos do ente desvelado para assim determinar algo a seu respeito. Pois somente pode ser descoberto aquilo que de algum modo já se descobriu, aquilo que já deixou o velamento e pode então ser visto, ser descoberto. O desvelamento do ente, o seu desencobrimento é dito por Heidegger a partir do pensamento grego com a palavra *Alétheia*.

Des-encobrimento é o traço fundamental daquilo que já apareceu e que deixou para trás o encobrimento. Esse é o sentido do alfa ( $\alpha$ ) que compõe a palavra grega *aletheia* e que somente recebeu a designação de alfa privativo na gramática elaborada pelo pensamento grego tardio. A relação com *lethe* ( $\lambda\eta\theta\eta$ ), encobrimento e o próprio encobrimento não perdem de forma alguma o peso pelo fato de se experienciar diretamente o descoberto como o que apareceu, como o que entrou em vigência, como vigente.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Id. *Alétheia* (Heráclito, fragmento 16). In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002. p.229.

O descoberto é o que já apareceu, possibilitado como já mostramos anteriormente pela abertura onde o ente se desvela, o des-encobrimento também acontece nessa abertura a partir do que já se descobriu. A abertura onde o ente se manifesta se funda na liberdade, ou seja, no deixar-ser o ente. O deixar-ser torna o ente livre para ser o que ele é. Nesse sentido, *alétheia* é o desvelamento do ente em seu ser. Não entendemos que se trata de uma palavra essencial a partir da qual derivamos outras como consequência, mas uma modalidade de verdade. O desvelamento como modo de verdade é condição de possibilidade para outros modos de verdade, tal como a verdade adequação. A verdade como desvelamento é o modo mais originário de verdade, porque se refere ao aparecer e surgir de algo, que é prévio a qualquer tipo de determinação e certeza. A partir desse surgir é que se funda uma realidade, uma certeza e uma objetivação. É preciso que, antes, o ente apareça no aberto para que assim possamos designá-lo como certeza ou objetivação, para que possamos fazer um enunciado a seu respeito. O aberto é *tà alétheia*, o desvelado<sup>68</sup>, isto é o ente que livremente se desvela para nós.

## II.2 *Alétheia, Lógos, Phýsis: Verdade como Desvelamento.*

Podemos afirmar, a partir da possibilidade de modulações da verdade que um dos modos de sua manifestação é o lógos. Este é um deixar e fazer ver o ente enquanto tal, que possui um modo de ser verdadeiro e um modo de ser falso. O lógos enquanto *phainestai* faz ver aquilo a partir do qual se pode discorrer e só pode nos discorrer acerca de algo que previamente já se desvelou. Enquanto mostrar e fazer ver, a palavra grega *alétheia* quer dizer o não-velado, não-encoberto. O lógos mantém uma ligação com o modo de *alétheia* enquanto desencobrimento, desvelamento. Ainda que signifique adequação, certeza, realidade, objetividade, a *veritas*, tradução latina do grego *alétheia*, quer dizer desencobrimento, desvelamento.

'Tirar do velamento' quer dizer trazer algo que antes estava encoberto, velado ao descoberto, nesse sentido fazer com que algo venha do encobrimento à tona, à superfície, tornar algo visível. É neste sentido que estamos aqui entendendo o lógos a que Heidegger se refere. O lógos não somente traz do velamento para o descoberto algo que antes estava velado como mantém e abriga o que se desvela no des-coberto.

Consecutivamente, traduzido por falar e dizer, lógos, palavra de origem grega λόγος, provém de λέγειν. “É do λέγειν que depreendemos a palavra λόγος”.<sup>69</sup> Dessa forma é importante que compreendamos o sentido apresentado por Heidegger para a palavra λέγειν para chegarmos a

---

<sup>68</sup> Ibid. p.336.

<sup>69</sup> Id. Lógos. In: *Ensaio e Conferências*. p.184.



um ponto comum no que se refere à ligação desta com o *lógos* aqui apresentado, como um modo de verdade, que converge com o sentido de verdade enquanto *alétheia*, des-velamento, des-encobrimento, mas que também guarda em si a possibilidade do velamento.

Quem poderia negar que, desde cedo na língua dos gregos, *λέγειν* significa falar, dizer, contar? Todavia, igualmente cedo e de modo ainda mais originário e por isso mesmo sempre, portanto, no significado de dizer e falar já mencionado, *λέγειν* diz o mesmo que a palavra alemã *legen*, a saber: de-por, no sentido de estender e prostrar, pro-por, sentido de adiantar e apresentar. Em *legen* vige colher, recolher, escolher, o latim *legere*, no sentido de apanhar e juntar. *Λέγειν* diz propriamente um de-por e pro-por que recolhe a si e o outro.<sup>70</sup>

O que é de-posto e pro-posto, é o ente desvelado, nesse sentido, relacionamos *lógos* e *alétheia*. O de-por e pro-por que recolhe a si e o outro é, por exemplo, a relação originariamente entre as aberturas do ser-descobridor e do ente desvelado. Este recolhimento é o que poderíamos chamar de lugar onde acontece o modo da verdade como desvelamento, na medida em que de-põe e pro-põe a si e ao outro. A verdade como *lógos* revela o ente no modo de sua descoberta. Desse modo podemos afirmar que “pertence, pois, ao *λόγος* o desencobrimento, *α-λήθεια*”.<sup>71</sup>

*Lógos* pode significar também enunciado, razão, fala *etc.*, Ao trazer algo do en-coberto para o des-coberto, próprio do *lógos*, há uma reunião de forças intrínsecas a este movimento que conduzem o ente desvelado para o aberto do des-encobrimento e o mantém no des-coberto como tal. Podemos correlacionar esse movimento analogamente com o colher. Por que? Ora, quando se dá a colheita de mangas no pomar, não se trata de uma imposição de quem as colhe. O camponês que colhe a manga já está por sua vez inserido na colheita numa relação primordialmente estabelecida pela espera do amadurecimento da manga. Há a época do plantio e a espera pela época em que a fruta como tal se desvele no modo da colheita para que possa então ser apanhada pelo camponês que a recolhe. Estar madura, cair do galho que a sustém, se dis-por no chão para então ser apanhada. Esse movimento constituinte da colheita revela a manga como tal em seu livre deixar-ser, em seu livre mostrar-se. É um movimento guiado pelo *lógos*, porque algo é por si pro-posto e dis-posto enquanto tal por si mesmo. Neste processo, a manga se revela por si mesma e se apresenta no modo da colheita onde o homem, o camponês, se insere não como alguém que determina o tempo da colheita, do amadurecimento, mas como aquele que aguarda, na espera, que o *lógos* revele a manga como tal. A colheita é o modo do *legen*, ou seja, um “de-por e pro-por que recolhe a si e ao outro”.

*Lógos* é o modo de exposição da verdade como desvelamento, ele é o modo como a verdade pode se mostrar. O sentido originário de verdade guarda em si a possibilidade da não-verdade, no

<sup>70</sup> Ibid. p. 184.

<sup>71</sup> Id. *Ser e Tempo*. p.290.

entanto, esta não é entendida como uma falsidade, mas como um não-desencobrimento. Não-verdade não quer dizer falsidade, mas somente algo que não se desvelou. Nessa medida, a não-verdade também é constituinte da verdade. O *lógos* guarda também em si o não dito, que podemos corresponder à não-verdade que, embora seja um contraponto da verdade, não aparece como seu oposto. Assim também o não-dito é co-pertencente ao *logos* como dito, como fala ou enunciado. Na mesma medida em que a verdade des-encobre, ela também pode en-cobrir e, analogamente, na medida em que o *logos* expõe o desvelado, ele guarda e recolhe o não-dito, o velado.

Lógos, enquanto fala, é deixar e fazer ver, no sentido de *φωνή*, “articulação verbal em que algo é visualizado”, que também corresponde ao modo da verdade como desvelamento que, ao mesmo tempo em que torna algo visível, também esconde algo, pois é inerente ao modo originário da verdade não somente o desvelamento mas também o encobrimento. Nesse sentido, o *lógos* corresponde à *alétheia*, num modo determinado, a saber, o modo do desvelamento. É o que também afirma Ernildo Stein na seguinte passagem:

O *lógos* não é o lugar primordial da verdade porque é um modo determinado de fazer ver. Ainda que se determine que a verdade faz parte do juízo, para os gregos o verdadeiro reside mais originariamente na *aisthesis*, enquanto apreensão sensível de alguma coisa. É nela e no *noeín*, incapaz de encobrir, que se dá o verdadeiro desvelamento. A síntese já explica e faz ver um ente mediante outro ente e assim mais facilmente pode ocultar.<sup>72</sup>

Este modo determinado de fazer ver foi o que possibilitou a significação de *lógos* como razão. Pois, *lógos* não significa apenas *legen*, mas também “*λεγόμενον*, o que se mostra como tal, e porque este nada mais é do que *ὑποκείμενον*, isto é, aquilo que, em todo dizer e em toda discussão, já está sempre presente como fundo e fundamento, o *λόγος* enquanto *λεγόμενον* significa *ratio*, fundamento”.<sup>73</sup> O modo determinado de fazer ver próprio do *lógos*, através da fala, é também um modo de verdade, ou seja, na medida em que desvela algo que antes estava encoberto. A verdade como *alétheia* é originária, ela é condição de possibilidade para que os outros modos de verdade aconteçam.

Ao falar que a verdade em seu modo originário é tanto velamento quanto desvelamento não temos como fugir do remetimento à experiência da *physis*. A palavra de origem grega, entendida a partir do fragmento 123 de Heráclito, estudado por Heidegger em texto homônimo, concerne a dimensão do significado de algo que ao mesmo tempo que revela, esconde. Na tradução do

---

<sup>72</sup> STEIN, Ernildo. *A Questão do Método na Filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. São Paulo: Duas Cidades, 1973.p.66.

<sup>73</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p.74.

fragmento “a essência das coisas ama esconder-se”<sup>74</sup>, a palavra *physis* refere-se “essência das coisas”, em outras traduções encontramos como alternativa a palavra natureza, esta por sua vez provinda do latim *natura*. “Ora, *natura* relaciona-se com o *nascor* do latim, que significa 'nacer'. *Nascor* encerra em si um ténue eco da palavra grega *physis*”<sup>75</sup>.

O nascer da natureza é um vir a ser, e este é próprio do desvelamento da alétheia. Nascer como surgir. Um mostrar-se, que ao mesmo tempo esconde o que lhe é mais próprio, ou seja, a manifestação ou o surgimento, enquanto ação mais reveladora da natureza, nunca chega aos nossos olhos, ou melhor, sempre chegamos atrasados à sua revelação, nos deparando portanto com o que resta de um movimento, com sua finalização. A experiência de *physis*, a vivência que nos é permitida a partir dela, no entanto, não acontece de um modo estanque, fixo, não é um movimento fechado em si mesmo. O movimento do que não pode ser vetado de uma vigência que perdura num vir a ser constante. Surgir é verbo, e como tal, ainda que conjugado remetendo a um passado, não pode ter um significado de algo que deixou de ser, pois algo, quando surge, instaura uma dimensão tal que permite uma conjunção com o mundo ao seu redor e instaura ao mesmo tempo um mundo a partir da sua insurgência. Esta dimensão alcança, por exemplo, o poema de Rilke nos “Sonetos a Orfeu”:

Uma árvore *surgiu*. Ascensão pura!  
Orfeu canta! A árvore é toda ouvidos.  
Tudo cala. Mas, da calma obscura,  
*nasce um começo; muda* o sentido.

Os animais saíram do transparente  
bosque, deixaram ninho e covil;  
Então, o que se viu, foi que nem por ardil  
nem por medo ficavam tão silentes:

tudo era ouvir. Uivar, gritar, bramir: não.  
Só a melodia. Onde antes  
mal havia choça a receber o canto,

agora há um abrigo de forte quebranto,  
com portais de colunas vibrantes;  
ali *criaste-lhes* um templo da audição.<sup>76</sup>

Ao surgimento da árvore nada permanece incólume. Ela surge e é ascensão pura. Não há nada de exterior a esse movimento que determine o modo como ele deve acontecer. O surgir é livre de dominação. A partir do momento em que surge, a árvore não instaura somente a si mesma, mas

<sup>74</sup> Id. Alétheia. In: *Ensaio e Conferências*, p 239.

<sup>75</sup> ZIMMERMAN, E. Michael. *Confronto de Heidegger com a Modernidade. Tecnologia, Política e Arte*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. p.332.

<sup>76</sup> RILKE, Rainer Maria. *Os Sonetos a Orfeu e Elegias de Duíno*. Tradução de Karlos Reschbieter com Paulo Garfunkel. Rio de Janeiro: Record, 2002. p.15. [grifo nosso].

um “começo”, cria um “templo da audição”, qual seja, um mundo. O surgir vem sempre acompanhado de algo que se instaura a partir dele. Desse modo, o surgir da árvore revela tanto a árvore em si mesma, como um mundo que se configura a partir de seu surgimento. Há, nesse sentido um duplo sentido ao emprego da palavra *physis*. Ao mesmo tempo em que é um surgir “auto – emergente”, na medida em que surge a partir de si mesma, é também um surgir como um “aparecer”, na medida em que aparece num mundo histórico já existente, aparecer que se dá para o homem.

Considerando que *physis* se refere ao aparecer de um ente, Zimmerman considera que, “por um lado, o ser de um ente significa o respectivo ser-presente, no sentido de seu aparecimento, ou do manifestar de si mesmo”. Nesse sentido, afirmará Gerd A. Bornheim que a “*physis* encontra em si mesma a sua gênese; ela é arké, princípio de tudo aquilo que vem a ser”<sup>77</sup>, ao abrir um mundo com sua insurgência, a *physis* também é princípio de tudo aquilo que vem a ser. Por outro lado, ainda segundo Zimmerman, é um “poder ontológico de certo modo em acção na auto-emergência ou autoprodução das coisas vivas, tais como as plantas e os animais”<sup>78</sup>. Neste sentido há concordância entre Zimmerman e Bornheim, pois para este “a *physis* compreende a totalidade de tudo que é”<sup>79</sup>. A respeito da tese desta apreensão de *physis*, afirma Fogel que

o nome que reúne tudo que é, tudo que aparece, é: mundo. 'Physis', 'natura', isto é, o puro singelo, abarca e abrange a totalidade mundo, que é sempre só o emergir e o romper-se de um supérfluo, de uma superabundância que sempre se presenteia, sempre se regala<sup>80</sup>.

Bornheim, no entanto, apresenta ainda um aspecto que não é abordado por Zimmerman e que é de fundamental importância para diferenciar a *physis* da natureza, a qual nós conhecemos: seja como fonte de matéria prima, como recurso mineral, animal, hidrelétrico, seja como matéria de estudos das ciências físicas. A tese de que a *physis* contrapõe-se ao psíquico, animal e espiritual não se senta em Bornheim. Para este, tanto o psíquico, quanto o animal e o espiritual estão inseridos na *physis*. Na experiência grega, onde a palavra atingiu a sua significação mais essencial, até mesmo os deuses se manifestavam na *physis* e, desse modo estavam sempre presentes nas forças que se manifestavam pela *physis*. Gilvan Fogel, também afirmará que:

esta idéia da alma, de forças misteriosas que habitam a *physis*, transforma a esta em

---

<sup>77</sup> BORNHEIM, Gerd A. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1998. p. 12.

<sup>78</sup> ZIMMERMAN, E. Michael. *Confronto de Heidegger com a Modernidade. Tecnologia, Política e Arte*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. p.333.

<sup>79</sup> BORNHEIM, Gerd A. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1998. p. 13.

<sup>80</sup> FOGEL, Gilvan. Do Coração Máquina – Ensaio de Aproximação à Questão da Tecnologia. In: *Da Solidão Perfeita*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 108.

algo de inteligente, empresta-lhe certa espiritualidade, afastando-a do sem sentido, anárquico e caótico.[...] À physis pertence portanto, um princípio inteligente, que é reconhecido através de suas manifestações e ao qual se emprestam os mais variados nomes: Espírito, Pensamento, Inteligência, Logos, etc.<sup>81</sup>

Ainda que a partir do desvelamento do ente não exista algo além dele mesmo que o sustenta, tal como uma essência imutável, o desvelamento do ente jamais encerrará o ente em um modo único de ser. Do mesmo modo que desvelamento da verdade de um ente, a physis consiste no surgir, que ao mesmo tempo se esconde e não se desvela totalmente para a nós, plenamente.

A tradução da palavra physis por natureza é pertinente desde que não a circunscrevamos dentro do sentido moderno de natureza apreendida somente como matéria ou como recurso, mas circunscrita no sentido de alétheia como desvelamento que vela. Neste momento, voltamos ao fragmento 123 de Heráclito o qual afirma que o qual afirma que “a natureza ama esconder-se”, ou “descobrir-se ama encobrir-se”<sup>82</sup>. Frente a esse fragmento podemos dizer que a proximidade de encobrimento e descobrimento nos leva a considerar que a physis, ao mesmo tempo que surge, fecha-se, não significando, portanto, somente um pleno surgir-se. O descobrimento da physis é sempre ao mesmo tempo um encobrir-se e velar-se. Relacionada com nascer, a natureza remete ao movimento de vir a ser próprio de quem ou do que nasce. Nascer é um surgir, um aparecer tal como phainestai, o que surge e se mostra no mundo diante de nós.

Ainda que a moderna ciência tecnológica, aplicada na natureza no modo de produção de alimentos resistentes, como o milho transgênico supracitado, possa fazer com que a produção de alimentos aconteça, ao plantá-los na terra, e determinar-lhes um modo de ser, o surgir mesmo não pode ser determinado. Podemos, através da ciência tecnológica, determinar o tipo de planta, o tipo de arado da terra, aplicar seus instrumentos de alta precisão para forçar uma produção, mas o surgir mesmo, enquanto manifestação, enquanto força de desvelamento, não se deixa aprisionar em um único modo de ser, seja o calculado e determinado ou outro qualquer. A força de insurgência permanece silenciada. Mesmo que se possa saber previamente o que surgirá, ao plantar a semente na terra, não podemos determinar a força que faz o grão brotar e germinar. Na experiência do que já brotou, germinou e surgiu, não experienciamos o nascimento, a germinação, o momento mesmo em que acontece.

Natureza, “natura”, diz “nascere”, isto é, nascer, aparecer, emergir, o saltar explodindo, em floração e crescimento – um desabrochamento. E isto é a “physis” - pura emergência, pura eclosão de si mesma. O puro singelo enquanto “natura”, “physis”, nos toca como o fenômeno do nascimento. A experiência do puro singelo fala da experiência ou do ser tocado e tomado pelo nascimento.<sup>83</sup>

<sup>81</sup> Ibid. p. 13.

<sup>82</sup> HEIDEGGER. Alétheia. p.239.

<sup>83</sup> FOGEL. Do coração máquina. p. 106.

Na *physis*, entendida como natureza enquanto nascer, direciona o ente do encobrimento para o desencobrimento e, assim, instaura o mundo enquanto instaura o ente naquilo que ele é. Mas o sair do encobrimento para o desencobrimento é, como vimos, *alétheia*. Nessa perspectiva, entendemos *physis* como *alétheia*, porque ambas se referem a um movimento de desvelamento. Por isso podemos dizer, com Heidegger, que “ a 'verdade' mais originária é o lugar do enunciado e a condição ontológica de possibilidade para que o enunciado possa ser verdadeiro ou falso”.<sup>84</sup> É o enunciado que se abriga na verdade, por isto correlacionamos e mostramos a copertença entre *alétheia*, *lógos* e *physis*. A verdade no modo da adequação é derivada da verdade como desvelamento e de sua copertença ao *lógos* e a *physis*. Neste sentido, podemos dizer que a verdade-desvelamento é originária dos modos possíveis de verdade.

### II.3 *Alétheia, Techné, Poiesis*

Entendemos *alétheia* e *physis* como desvelamento. Consideramos também a *physis* enquanto auto-produção de si mesma que remete a um tipo de produção. Como produção, a *physis* produz-se a si mesma instaurando mundo. É importante ressaltar que o sentido de produção, ao qual nos referimos aqui, não condiz com o status que a produção ganhou desde a revolução industrial, nem tampouco ao modo de produção guiado pela técnica moderna e caracterizado sobretudo pela produção em massa, encomendada e em larga escala. A respeito deste tipo de produção, que configura o esquecimento do ser, será tratado no capítulo subsequente. A produção à qual nos referimos é a produção enquanto *poiesis*.

Uma pro-dução, *ποίησις*, não é apenas a confecção artesanal e nem somente levar a aparecer e conformar, poética e artisticamente, a imagem e o quadro. Também a φύσις é até a máxima *ποίησις*. Pois o vigente φύσει tem em si mesmo (...) o eclodir da pro-dução. Enquanto o que é pro-duzido pelo artesanato e pela arte, por exemplo, o cálice de prata, não possui o eclodir da pro-dução em si mesmo mas em outro (...), no artesão e no artista<sup>85</sup>.

*Poiesis* tem um duplo sentido, no qual estão inseridos tanto a *physis* quanto a produção de um artista, seja um quadro, seja um cálice sacrificial. Na produção da *physis*, como vimos, o que a caracteriza é a produção de si mesma. Não é um fazer guiado por outrem ou por uma força exterior à sua própria dinâmica. O que a diferencia do fazer que acontece na produção de um artista, por exemplo. Aqui, um elemento é fundamental para que aconteça a produção de um quadro, de uma

---

<sup>84</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. p.297.

<sup>85</sup> Id. *A Questão da Técnica*. p.16.

obra de arte, a saber, o homem, o artista, aquele que irá conduzir o quadro do encobrimento para a dimensão do descoberto. Veremos ainda que a produção de um cálice e de uma obra de arte também diferem entre si. Esse elemento que é dispensável à poiesis que se dá na physis, no fazer da obra de arte, é fundamental, pois sem o artista o cálice produzido não pode surgir livremente na natureza. O homem aqui é aquele ser-descobridor que conduz de um lugar para o outro e que permitirá ao cálice chegar à esfera da libação, caso seja este o intento de sua feitura. De um modo geral, “a produção conduz do encobrimento para o desencobrimento”<sup>86</sup>. Este tipo de condução está presente tanto na physis quanto na produção dos instrumentos de alta tecnologia. A *poiesis* é uma produção que visa ao desencobrimento de algo. No entanto, ela pode ser tanto um vir a ser a partir de si mesmo (*physis*), quanto um fazer guiado por outrem, como é o caso da produção que é característica da *techné*.

Embora tenha chegado e vigorado como técnica, e configurado o que permanece como técnica moderna, a *techné* refere-se a um produzir que não se produz a si mesmo. É um fazer próprio do homem. Como fazer próprio do homem, a técnica é *poiesis*, porque também conduz ao desencobrimento. Não como um meio apenas, mas como uma forma de desencobrimento e, como tal, como um modo de *alétheia*. “A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento. Levando isso em conta, abre-se diante de nós todo um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desencobrimento, isto é, da verdade”<sup>87</sup>. Técnica é verdade, no sentido de *alétheia*, porque ambas têm em comum, ou melhor, o que é inerente à *alétheia* (desvelamento) é também o que caracteriza a técnica, ainda que o desvelamento característico da técnica seja um desvelamento referente a um fazer que é mais próprio do homem. A técnica produz sempre o que não pode se produzir por si mesmo.

Em seu sentido originário, sempre referente ao significado propiciado pela origem da palavra grega, a técnica, nesse sentido *techné*, é tanto uma habilidade artesanal quanto algo poético. “De um lado, Τέχνη não constitui apenas a palavra do fazer na habilidade artesanal, mas também do fazer na grande arte e das belas-artes. A τέχνη pertence à produção, a ποιησις, é, portanto, algo poético”<sup>88</sup>. Aqui, o poético tem em comum com a *techné* o fazer próprio da produção enquanto *poiesis*. O modo de produção da *techné* é o modo de produção da própria *physis*, enquanto desvelamento. Ou melhor, a *physis* é até o máximo produção, *poiesis*, porque ela tem em si o eclodir da produção. *Physis*, reiteramos, é isso que brota por si, que vige e vigora no eclodir da produção. O que distingue ambas são os modos a partir dos quais algo vem a ser. É na perspectiva

---

<sup>86</sup> Ibid. p. 16.

<sup>87</sup> Ibid. p. 17.

<sup>88</sup> Ibid. p. 17.

dos quatro modos de deixar viger que se dá a produção da techné.

Assim, a visão da técnica moderna, que é caracterizada pela determinação e pelo cálculo, se distingue da visão da techné, pois esta se fundamenta no modo de produção da poiesis, e não no modo da encomenda, guiada pela determinação da produção da técnica moderna. A poiesis, por sua vez, refere-se a uma condução livre do que se descobre para o aberto, ligando-se desse modo a alétheia, verdade como desvelamento. O aberto está relacionado ao deixar-ser, que é próprio do modo de produção da techné. O modo de produção da techné relaciona-se pois com este deixar-ser.

O desvelamento do ente guiado pelo deixar-ser não acontece segundo a vontade humana, segundo o controle exercido pelo homem no modo de ser do ente. Somente quando o homem deixar-ser o ente segundo o modo próprio do ente aparecer é que o ente se mostra propriamente. A relação de deixar-ser que o homem mantém com o ente não é de toda uma relação desprovida de ocupação. De fato, o homem se ocupa com os entes em seu cotidiano. É pelo fato de o homem estar no mundo, junto aos ente que ele pode se ocupar dos entes e deixar-ser os entes. O homem está junto ao mundo e é por isso que pode se relacionar com os entes, seja para deixá-los ser o que são ou seja para assumir uma postura de dominação e controle sobre os entes. Deixar-ser e subjugo só são possíveis porque o homem é um ser-junto-ao-mundo. “Ser junto a ..., permanecer junto a ... caracterizam inicialmente um modo, em conformidade com o qual nós, os homens, somos”.<sup>89</sup> Não nos cabe portanto escolher nos colocarmos fora do mundo, distantes das coisas, como se estivéssemos no mundo a passeio, como numa visita turística onde escolhemos estar ou não num lugar. Estamos factualmente no mundo junto aos entes. O que há para se determinar a partir de nossa escolha é o modo como nos dispomos no mundo e junto aos entes, mesmo não podendo decidir estar fora, pois, novamente, o mundo não é um lugar espacialmente delimitado, mas corresponde a uma constituição fundamental do homem.

Para os gregos a techné refere-se a um tipo de saber, no sentido de uma recepção frente ao ente que se mostra. Este saber é caracterizado pelo comportamento que temos, à medida que deixamos ser o ente que se mostra. Neste sentido, o artista está inserido no descobrimento que desvela o vir a ser próprio da techné. “O fazer do artista não se compreende a partir da atividade artesanal, mas a partir da téchne como physis, como produzir que faz aparecer”<sup>90</sup>.

Considerando-se a distinção entre a techné e a physis, enquanto modos de produção, chegamos à diferença que subjaz à determinação da techné, na contemporaneidade, como técnica

---

<sup>89</sup> Id. Introdução à Filosofia. p.74.

<sup>90</sup> LOPARIC, Zeljko. Heidegger e a Pergunta pela Técnica. *Cadernos de História, Filosofia e Ciências*. Campinas, 1996, série 3, v.6. n.2.p.120.



moderna. Ambas diferem sobretudo pelo fato de as produções da técnica moderna serem guiadas por um fazer que é próprio dos instrumentos maquinísticos. Desse modo, o próprio fazer humano está determinado pelo fazer técnico que é próprio da técnica moderna. Como a *techné* transforma-se em técnica moderna? Qual a concepção de mundo originária da técnica moderna?

### **Capítulo III – Técnica Moderna como Esquecimento do Ser.**

A *techné* entendida em seu sentido grego originário, refere-se a um saber fazer. É um fazer que produz (*poiesis*) e não se produz a si mesmo, por exemplo: a obra de arte, o computador, os instrumentos tecnológicos modernos *etc.*

Essa produção conduz algo do encobrimento para o desencobrimento ou desvelamento *alétheia* (verdade). Nesse sentido, a *techné* é um modo de verdade que se refere a um fazer, ou produção (*poiesis*). A técnica moderna está pautada nos mesmos fundamentos que constituem a *techné* grega: o da verdade (*alétheia*) e o da produção (*poiesis*). Entretanto é indubitável que exista uma diferença entre ambas, sobretudo no que diz respeito aos seus modos de produção, pois, quando o método cartesiano se torna a medida diretora da produção tecnológica moderna, esta se dissocia fundamentalmente do modo de produção da *techné* grega, constituída no deixar-ser, que é próprio do desvelamento do ente, e se instaura como medida que assegura o modo de ser do ente desvelado.

Como verdade, a técnica moderna é um modo de desvelamento de ser que, em nossa época, devido aos seus fundamentos, se desvela enquanto asseguramento no ente, visto que a metafísica compreende o ser como ente.

Desse modo, é pertinente perguntar sobre o modo como a técnica moderna constitui o mundo contemporâneo e quais os caminhos que conduziram a *techné* grega ao cume da técnica moderna e da tecnocracia.

#### **III.1 – A Essência da Técnica Moderna.**

Sem dúvida, ao falarmos de técnica, atualmente, um aparato de equipamentos e instrumentos

nos vêm à mente, sobretudo no que se refere ao modo como o homem moderno lida cotidianamente com suas tarefas diárias, seja no trabalho, operando uma máquina, seja estudando, ao fazer uso do computador, seja no passatempo, com os jogos eletrônicos, ou mesmo em trabalhos lúdicos, fazendo uso de instrumentos para realizar determinadas técnicas de produção e confecção de artesanato. Essa apropriação da técnica, enquanto algo de que fazemos uso, é resultado de sua aceção corrente como algo instrumental ou algo que se refere a um trabalho manual.

A técnica moderna é apreendida ordinariamente segundo dois sentidos que a caracterizam, quais sejam: o sentido instrumental, em que a técnica é apreendida como um meio para se alcançar determinados fins; e o sentido antropológico, segundo o qual a técnica refere-se a um fazer e uma atividade do homem. Estes dois conceitos Heidegger pretende evitar quando pergunta pela essência da técnica, ainda que sejam admitidos como possibilidades reais de desvelamento da técnica, pois como nos mostra Rubem Oliveira:

Fazem parte tanto da técnica a fabricação e a utilização dos meios, quanto as coisas produzidas ou realizadas ao final de uma operação técnica. Assim é que Heidegger dá, a tal representação corrente da técnica, o nome de concepção instrumental (por se constituir de meios), e antropológica (por designar uma atividade humana) da técnica.<sup>91</sup>

Ao contrário do que é comum pensar sobre o questionamento de Heidegger acerca da técnica (num sentido de repúdio ou afastamento), este torna clara a pertinência de nos aproximarmos da questão da técnica, para então empreendermos a tarefa de questionar a sua essência, que, segundo ele, não é nada de técnico. Para Heidegger, entretanto, “a maneira mais teimosa, porém, de nos entregarmos à técnica é considerá-la neutra, pois essa concepção, que hoje goza de um favor especial, nos torna inteiramente cegos para a essência da técnica”<sup>92</sup>. Nem o distanciamento que afasta, nem a entrega que neutraliza, ambas possibilidades nos distanciam da questão essencial, que identifica a essência da técnica. Esta, por sua vez, não se deixa reter naquilo que primeiramente nos vem ao encontro “a essência da técnica não é, de forma alguma, nada de técnico”<sup>93</sup>. Ainda que seja correta a afirmação sobre o modo como se caracteriza a técnica moderna, através de seus instrumentos e de suas aplicações, acerca da essência da técnica, essas determinações pouco podem dizer. A pergunta pela essência da técnica, em Heidegger, é o esteio sobre o qual erigimos o nosso questionamento: em que medida a técnica moderna tem a mesma estrutura que a metafísica moderna?

---

<sup>91</sup> OLIVEIRA, Rubem Mendes. *A Questão da Técnica em Spengler e Heidegger*. Belo Horizonte: Argvmentovm: Tessitura, 2006. p.66.

<sup>92</sup> HEIDEGGER, Martin. A Questão da Técnica. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002. p.11.

<sup>93</sup> *Ibidem*. p. 11.

Procuramos responder a nossa questão percorrendo o caminho que conduz à essência da técnica, pois, segundo Heidegger, no texto “*O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*”, o que se nos apresenta como fim da Filosofia, entendida como Metafísica, é a sua dissolução nas ciências modernas determinadas pela técnica moderna.

O desdobramento da Filosofia cada vez mais decisivamente nas ciências autônomas e, portanto, interligadas, é o acabamento legítimo da Filosofia. Na época presente a Filosofia chega a seu estágio terminal. Ela encontrou seu lugar no caráter científico com que a humanidade se realiza na *praxis social*. O caráter específico desta cientificidade é de natureza cibernética, quer dizer, técnica. Provavelmente desaparecerá a necessidade de questionar a técnica moderna, na mesma medida em que mais decisivamente a técnica marcar e orientar todas as manifestações no Planeta e o posto que o homem nele ocupa.<sup>94</sup>

Enquanto uma questão que sequer é colocada, a técnica moderna se apresenta em nossa época orientando e demarcando as manifestações do ser, seja o ser homem sejam os entes intramundanos. Enquanto orientadora desse desvelamento, a técnica pressupõe o que Heidegger nomeia de fim da Filosofia enquanto Metafísica.

No texto supracitado “filosofia é metafísica”<sup>95</sup>, esta alcança sua máxima possibilidade quando se caracteriza pela técnica moderna, que aparece neste sentido como a última possibilidade da Metafísica. Há uma ressalva a ser feita no que tange ao fim aqui mencionado e à última possibilidade. O fim apontado aqui não corresponde a um fim como algo depois do qual tudo se acaba, finda, mas deve ser entendido como acabamento. Que significa acabamento senão a cessação de um processo? Uma imagem torna-se pertinente para compreendermos o acabamento aqui referido. Um marceneiro, ao fazer uma peça, ou o artesão no seu processo de talhar a madeira, por exemplo, quando perguntado sobre a finalização da peça, se esta chegou ao seu fim, se está pronta, muitas vezes responde: “Falta o acabamento”. Este, portanto, nos aparece como uma fase da produção. É justamente uma fase da construção da peça, tão ou mais importante que o primeiro talhar. O acabamento encerra e abre. Encerra o processo do fabrico da peça, ao mesmo tempo em que abre para a peça pronta a possibilidade do começo. É quando a peça começa a ser o que de fato é. Nesse sentido, seria leviano afirmar que acabamento somente fecha um ciclo dando-o por finalizado, por terminado. Acabamento interpretado dessa forma se caracteriza sobretudo por dar a forma final a partir da qual a peça começa a ser. Com o acabamento da obra, congregam-se todas as etapas envolvidas no seu processo de produção: ali podemos perceber a matéria que foi usada, os

---

<sup>94</sup> Idem. *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril S. A. Cultural e Industrial, 1973. p.270.

<sup>95</sup> Ibidem.

tipos de materiais envolvidos na sua feitura, todos estão reunidos, congregados, conformando o que se produziu conformando o que se produziu.

Fim, entendido neste sentido de acabamento, pode ser apreendido como um lugar onde se reúnem e se congregam todas as etapas da produção e todos os instrumentos utilizados naquele procedimento. No fim da Filosofia, ao qual nos referimos a partir de Heidegger, acontece o acabamento compreendido nesta ótica.

O antigo significado de nossa palavra “fim” (Ende) é o mesmo que o da palavra “lugar” (Ort): “de um fim a outro” quer dizer: “de um lugar a outro”. O fim da Filosofia é o lugar, é aquilo em que se reúne o todo de sua história, em sua extrema possibilidade. Fim como acabamento quer dizer esta reunião.<sup>96</sup>

No fim da Filosofia como Metafísica, reúnem-se as suas diversas faces no todo de sua própria história. “Fim é, como acabamento, a concentração nas possibilidades supremas”<sup>97</sup>. Uma das possibilidades que se apresenta para a Filosofia em seu período de acabamento é a moderna ciência tecnológica. Esta se desenvolve no horizonte aberto pela própria filosofia desde a época clássica dos gregos. A ciência moderna, sob o esteio da técnica moderna, dissolve o conhecimento nas limitações das disciplinas, nas especializações do saber, nas diversas áreas do conhecimento quando, por exemplo, categoriza as áreas do saber a partir de suas próprias especialidades, tais como as ciências humanas, que se dividem em antropologia, história, sociologia, psicologia, *etc.* Esta caracterização que parte de especificidades, de espaços determinados em sua menor parte, são características da técnica moderna, pois é o modo pelo qual ela pode garantir, a partir dela mesma, de seu próprio método, a verdade dos objetos que se dispõem, por exemplo, para um estudo em sua área de saber.

A inserção do método, quer na Filosofia<sup>98</sup>, quer nas ciências, é uma herança do cartesianismo e caracteriza-se sobretudo pelo modo como pode assegurar, por via de cálculos e determinações prévias, o modo de ser dos entes que se desvelam. “A divisão da realidade em mentes pensantes e em matéria prolongada feita por Descartes, promoveu o dualismo que extirpou o mundo natural da sua beleza e do seu valor intrínseco”<sup>99</sup>. Como exposto na Capítulo I, o método cartesiano, e o método matemático tal como é aplicado na estrutura das ciências modernas, asseguram a realização de um experimento, em suas criações, tanto quanto assegura e determina o

---

<sup>96</sup> Ibidem. p.270.

<sup>97</sup> Ibidem. p. 271.

<sup>98</sup> Leia-se Filosofia como Metafísica.

<sup>99</sup> ZIMMERMAN, Michel. Confronto de Heidegger com a Modernidade: Tecnologia, Política e Arte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. p.335.

modo de ser dos entes que se desvelam. Os entes são descobertos mediante um para-que em uma totalidade referencial, eles são vistos como objetos pensados a partir da perspectiva do sujeito. Os entes são, a partir do cartesianismo, objetos expostos no mundo que é uma extensão do sujeito que pode pensá-lo. Para garantir a certeza dos seus pensamentos e, em última, instância, do seu conhecimento acerca do mundo, Descartes propõe um método dedutivo. Na Filosofia, a aproximação do método a dissolve em disciplina que pode ser ensinada na academia; nas ciências, o método é capaz de delimitar as menores áreas do conhecimento; na técnica moderna, o método que a caracteriza põe o mundo no lugar do que pode ser explorado. O mundo é algo externo ao homem e do qual ele pode dispor. A técnica moderna, como se refletiu no Capítulo II, é um modo de descobrimento, ou seja, é um modo de alétheia, verdade. Como tal, a técnica moderna tem em si um modo próprio de trazer algo do coberto para o descobrimento. Sendo como alétheia, à técnica moderna corresponde a um deixar-ser que caracteriza seu modo de produção e criação. Este, no entanto, é identificado pela exploração e consequente submissão do ente segundo as necessidades a que ela atende.

O descobrimento que rege a técnica moderna é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada. Isto também não vale relativamente ao antigo moinho de vento? Não. Suas alas giram, sem dúvida, ao vento e são diretamente confiadas a seu sopro. Mas o moinho de vento não extrai energia das correntes de ar para armazená-la.<sup>100</sup>

O modo de exploração do moinho de vento é menos agressivo que o modo de exploração, por exemplo, das grandes mineradoras que devastam montanhas e cavernas em busca de minerais que comporão a indústria da construção. Ainda que ambas sejam modos de produção técnicos, há algo que as dissocia, pois, certamente o vento, em seu soprar, não pode ser armazenado, tampouco pode ser obrigado a soprar. No entanto, a despeito do armazenamento da energia produzida a partir do seu movimento, há controvérsias. Como coloca Michel Zimmerman:

Presumivelmente, o que Heidegger pretende assinalar aqui é que os moinhos de vento de certa maneira “deixam o vento” uma vez que o vento não pode ser forçado a soprar, excepto onde ele sopra. Embora ele possa ter estado correcto nalguns aspectos desta matéria, foi decididamente ingénuo ao invocar o moinho de vento como exemplo de um equipamento pré-tecnológico. Quarenta milhas a leste de São Francisco, em Livermore, na Califórnia, milhares de moinhos de vento turbo-propulsionados cobrem os montes até a vista deixar de poder abrangê-los. A energia do vento está, de facto, a ser extraída e armazenada para produzir electricidade<sup>101</sup>.

---

<sup>100</sup> Idem. A Questão da Técnica. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002. p.19.

<sup>101</sup> ZIMMERMAN, Michel. *Confronto de Heidegger com a Modernidade: Tecnologia, Política e Arte*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. p. 322.

Embora Heidegger coloque, no exemplo supracitado, o moinho de vento como um modo um tanto menos agressivo de exploração, podemos perceber que ainda o modo mais “livre” de deixar ser o moinho, é um modo através do qual é possível explorar e estocar energia. Concordamos com Zimmerman que ainda há para o moinho um “deixar ser” no que se refere ao vento, pois este não pode ser forçado, o vento em si não pode ser estocado. No entanto, a instalação do moinho, é sim, previamente calculada, com vistas a determinar a sua produção. Uma série de cálculos referentes ao melhor lugar para sua instalação é previamente feita, delimitando a disposição do moinho para o modo da exploração e do que pode ser explorável. Um lugar, por exemplo, onde correntes de vento são mais raras, certamente não é um lugar que pode ser disponibilizado para a exploração deste recurso eólico.

A apropriação que a técnica moderna faz dos entes no sentido de dispô-los para um uso é uma de suas características que visam à exploração. De fato, a técnica moderna é um modo de descobrimento. Ela, tal como a *physis*, responde à um modo de descobrimento do ente. Todavia, “o descobrimento que domina a técnica moderna, possui, como característica, o pôr, no sentido de explorar”<sup>102</sup>. O modo a partir do qual a técnica moderna dispõe dos entes é o modo da disponibilidade.

Na medida em que a técnica moderna determina o modo dos entes por ela desvelados, é que podemos relacioná-la à metafísica moderna. Ambas se caracterizam por determinar e assegurar o modo de ser dos entes. Por isso a técnica moderna não responde somente ao que tange aos produtos das máquinas e dos instrumentos tecnológicos mas, uma vez determinado os modos de ser dos entes, ela determina também o modo de ser do real. Como afirma Michel Haar, na seguinte passagem:

Le projet à l'oeuvre dans la technique est un projet métaphysique, parce qu'il concerne tous les secteurs de la réalité et non pas seulement les machines. Il marque l'étant en totalité. La technique a le trait de l'être. C'est elle qui ramène à l'unité une multiplicité de phénomènes épars, que l'on a tendance à considérer simplement comme les signes d'un “malaise de civilisation”<sup>103</sup>.

O termo Metafísica utilizado por Heidegger pode ser circunscrito nesta perspectiva. “Heidegger toma o termo 'metafísica' num sentido bastante particular e determinado, só se esclarecendo totalmente por todo o contexto de sua filosofia. Em termos bastante simplificados, a metafísica é, para ele, uma certa maneira de determinar o ente”<sup>104</sup>. A metafísica moderna determina

<sup>102</sup> Idem. A Questão da Técnica. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 20.

<sup>103</sup> HAAR, Michel. Heidegger et L'Essence de la Technique. In: *Revue de L'Enseignement*. Paris, n. 2. Décembre 1979. Janvier 1980. p.22.[aspas do autor].

<sup>104</sup> LADRIÈRE, Jean. *Ética e Pensamento Científico*. São Paulo: Letras e Letras, 2001. p. 17.[aspas do autor].

o ente na ótica do sujeito, como objeto. A técnica moderna, por sua vez, determina o ente em sua totalidade como algo do qual pode dis-pôr.

Na estrutura da técnica moderna e da metafísica moderna, o ente fica à mercê da subjetividade que o determina segundo sua vontade, de acordo com o que lhe aprouver. É por estar à mercê da subjetividade que a totalidade dos entes constitui o mundo no modo do disponível, o qual também pode ser explorado e representado segundo as definições que se aplicam àqueles. Neste sentido, tanto os entes como o mundo são reais na medida em que podem ser manipuláveis, e o são, quando determinados pelo homem.

Quando conferimos ao homem a responsabilidade de responder pelo modo como a técnica se desvela e dispõe dos entes do mundo, não estamos dando a ele a possibilidade de determinar a técnica e delimitar o modo como esta acontece. A técnica moderna é um modo de desencobrimento que, por si, já se descobriu. O homem, ainda que corresponda a este modo, não tem o poder de modificá-lo ou determiná-lo segundo suas vontades, porque, no que tange ao desencobrimento que descobre a técnica moderna, não está em seu poder revelá-lo, pois este é um modo da própria alétheia.

Quem realiza a exploração que des-encobre o chamado real, como disponibilidade? Evidentemente, o homem. Em que medida o homem tem este descobrir em seu poder? O homem pode, certamente, representar, elaborar ou realizar qualquer coisa, desta ou daquela maneira. O homem não tem, contudo, em seu poder o desencobrimento em que o real cada vez se mostra ou se retrai e se esconde. Não foi Platão que fez com que o real se mostrasse à luz das idéias. O pensador apenas respondeu ao apelo que lhe chegou e que o atingiu<sup>105</sup>.

Diante da revelação do ser, em nossa época, como técnica, o homem somente pode corresponder ao apelo que o requisita. Não há como, no curso da história do ser que se desvela de tal maneira, o homem interferir no desvelamento histórico do ser, que lhe chega como um destino de sua própria história. A técnica moderna é um modo de desvelamento de ser que, na medida em que constitui a realidade de nossa época, constitui também a realidade do homem que a ela corresponde. Mesmo quando o homem reproduz os meios técnicos de lidar com o mundo e com os entes, ele, ainda assim, corresponde ao apelo próprio dessa época histórica.

No fazer de suas atividades o homem realiza empreendimentos que se desenvolvem sobre esse fundo que estrutura seu modo de ser mais cotidiano. Para Heidegger, no entanto, o que corresponde à essência da técnica não é nada de técnico, não se trata de instrumentos ou de

---

<sup>105</sup> Idem. A Questão da Técnica. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 21.

instalações de equipamentos. A essência da técnica moderna, muitas vezes mencionada através da palavra grega *techné*, remonta a um outra experiência que nem de longe se refere à determinação do ente. Por isso, é salutar a pergunta acerca da diferença dos modos de desvelamento que ocorrem na *techné* e na técnica moderna tal como a compreendemos hoje.

### III.2 – Gestell e Poiesis: Dois modos de desvelamento.

Quer seja apreendida como instrumento, quer seja apreendida como atividade do homem, ou um desvelamento, a técnica revela-se como tal no fazer da obra, onde são congregados todos os elementos aqui envolvidos. No fazer da obra, co-relacionam-se: o saber fazer, característico da *techné*, enquanto livre condução do encoberto para desencobrimento, o uso de instrumentos e o homem, com sua atividade de condutor.

No processo de condução da *techné*, o homem é convidado a participar do movimento que guia o ente para que ele se revele. A palavra da qual provém a técnica designa, segundo Heidegger, não apenas um fazer referente a uma atividade artesanal, mas um fazer da arte. Enquanto produção, relaciona-se a outra palavra grega que, posteriormente, designou a poesia tal como conhecemos, ou seja, *poiesis*. Ambas referem-se à produção no sentido de vir a ser algo que estava encoberto. Nesse sentido é que podemos afirmar que a *techné* é também algo poético.

O outro sentido com que se referiam os gregos no uso da palavra *techné* é como um tipo de saber, não específico, mas um saber no sentido amplo, que se determina por estudos particulares de áreas determinadas do conhecimento.

*Téchνη* ocorre, desde cedo até o tempo de Platão, juntamente com a palavra *επιστημη*. Ambas são palavras para o conhecimento em seu sentido mais amplo. Dizem ser versado em alguma coisa, dizem entender do assunto. O conhecimento provoca abertura. Abrindo, o conhecimento é um desencobrimento<sup>106</sup>.

Justamente por ser uma forma de *alétheia* é que a *techné* pode se apresentar de uma ou outra forma, num ou n'outro perfil. Enquanto *techné* “ela des-encobre o que não se produz a si mesmo e ainda não se dá e propõe, podendo assim apresentar-se e sair, ora num, ora em outro perfil”<sup>107</sup>. A produção da *techné* pode ser dissociada, por exemplo, da produção da *physis*. Enquanto o eclodir da produção que se produz a si mesma, a *phýsis* é também uma forma de *alétheia*, diferente no entanto da *techné* que produz o que não se produz por si.

---

<sup>106</sup> Ibidem. p. 17.

<sup>107</sup> Ibidem. p. 17.



No contexto de produção da *techné*, uma figura surge com destaque: o artesão. Ainda que, como já afirmamos anteriormente, o fazer manual não encerre a essência da técnica, o artesão ainda aparece como figura de destaque porque no seu fazer ele se configura como um condutor. O artesão ainda não é o técnico que provoca e determina a obra a partir do que lhe apetece. O fazer do artesão é um fazer guiado pelo deixar-ser da obra à qual ele mesmo se põe em obra como um des-cobridor.

O trabalho do artesão é o que propriamente chamamos técnica: ele reúne e serve-se de determinados meios, e produz coisas. A técnica é, com justiça, um meio, mas isso não implica que o seu sentido mais profundo, mais significativo, consista neste procedimento artesanal; a essência da técnica é-nos revelada, em verdade, na função de intermediação que é desempenhada pelo artesão: a técnica é um movimento no qual se obtém (presentifica-se) algo<sup>108</sup>.

Para Rubem Oliveira, essa provocação é quase que uma intimidação, onde é exigido aos entes a sua total disponibilidade. Podemos evidenciar esse modo de produção que provoca entes no sentido de uma intimidação tanto na determinação que impõe a natureza à caracterização de reserva, quer seja animal ou vegetal, enfim, algo que está disponível para uma exploração, quanto na produção das grandes empresas especialistas em fornecer alimentos. Estas determinam o modo de ser do animal como alimento. A galinha, o porco, o ganso *etc.*, são agora circunscritos num único modo, a saber, o modo do alimento. Nessa perspectiva, justificam-se as grandes empresas de alimento e o rigor e exploração a que são submetidos no seu processo de produção. O que “serve” é o que atende a uma demanda determinada antecipadamente, é o mais vistoso, é o que se reproduz mais rapidamente, o que não tem defeitos físicos. A estes, ao contrário das produções livres do aparato técnico industrial, são impostas formas de vida que surgem apenas para atender a uma necessidade, qual seja, atender a um lucro. Por isso, são seres que vivem estocados em grandes propriedades, submetidos a uma sobre-vida, afim de satisfazer a vontade humana, pois “só a vontade que, a toda parte, se instala na técnica, esgota a terra até a exaustão, o abuso e a mutação do artificial. A técnica obriga a terra a romper o círculo do maduro de sua possibilidade para chegar ao já não é nem possível e, portanto, nem mesmo impossível”<sup>109</sup>. A título de exemplificação, temos o baby beef, bezerro que, logo ao nascer, é separado da mãe e encerrado num pequeno estábulo para que não se movimente muito, inibindo o fortalecimento dos músculos, alimentado somente de leite, para que sua carne continue macia. Esse tipo de produção acontece porque:

de repente, tudo, isto é, todo o horizonte vital que se mostra como mundo, natureza e “outro”, passa a ser visto desde o olhar rútilo do açougueiro, desde a ótica ou o

<sup>108</sup> OLIVEIRA, Rubem Mendes. *A Questão da Técnica em Spengler e Heidegger*. Belo Horizonte: Tessitura, 2006. p. 68.

<sup>109</sup> HEIDEGGER, Martin. A Superação da Metafísica. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 85.

interesse voluptuoso e ilimitado (a “hybris”) do dono do abatedouro, do matadouro – ou, o que é a mesma coisa, do empresário, do investido, do “ técnico” ou do tipo “ad hoc”<sup>110</sup>.

Afirmamos, a partir do exposto, que o modo de produção da técnica moderna é, de fato, distante do modo de produção destinado à techné. A produção da técnica moderna corresponde a uma disponibilidade imposta aos entes que produz, respondendo a um apelo da exploração. É uma crítica a este modo de produção guiada pela exploração que Gilvan Fogel faz à época da técnica como tecnológica, pois, para ele, a tecnologia é “coração-máquina”, ou seja, opera segundo as estruturas de um técnico que tem por medida tudo que a luz da sua razão pode iluminar. A medida para o modo de desvelamento dos entes na época tecnológica é a medida do “coração-máquina”, que funciona seguindo certas diretivas. Este apelo da exploração Heidegger nomeará de *Gestell*. Traduzida no francês por arraisonement, ou no português por arazoamento, imposição ou composição, o termo alemão *Gestell*, segundo o próprio Heidegger, designa um equipamento do mesmo tipo que uma estante de livros. E, tal como uma estante de livros, compõe um aparato de sustentação que está disponível para um uso.

Com-posição, “*Gestell*”, significa a força de reunião daquele por que põe, ou seja, que desafia o homem a des-encobrir o real no modo da dis-posição, como disponibilidade. Com-posição (*Gestell*) denomina, portanto, o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna mas que, em si mesmo, não é nada técnico. [...] O verbo “pôr” (*stellen*), inscrito no termo com-posição, “*Gestell*”, não indica apenas a exploração. Deve também fazer ressoar o eco de um outro “pôr” de onde ele provém, a saber, daquele pro-por e ex-por que, no sentido da ποιήσις, faz o real vigente emergir para o desencobrimento. [...] na com-posição, dá-se com propriedade aquele desencobrimento em cuja consonância o trabalho da técnica moderna des-encobre o real como dis-ponibilidade<sup>111</sup>.

Ainda que corresponda ao tipo de desencobrimento da técnica moderna, a com-posição é um tipo de *alétheia*. Evidentemente o tipo de desvelamento da técnica moderna é diferente do desvelamento da techné. No entanto, enquanto um modo a partir do qual se “faz o real vigente emergir para o desencobrimento”, a com-posição, definida como essência da técnica moderna, é também um modo de *alétheia*.

A época tecnológica que, segundo Ivan Domingues em seu artigo intitulado *Ética, Ciência e Tecnologia*, terá um impacto mais profundo que a Revolução Industrial sustenta o modo de ser do sujeito, atribuído ao homem na modernidade. A respeito do modo de produção da Revolução Industrial, Zimmerman afirma que:

---

<sup>110</sup> FOGEL, Gilvan. Do Coração Máquina: Ensaio de Aproximação à Questão da Tecnologia. In: *Da Solidão Perfeita*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 97.

<sup>111</sup> HEIDEGGER, Martin. A Questão da Técnica. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002. p.24.

Os modos de produção industrial tendem a tornar as pessoas mais autoritárias e mais dispostas a aceitar uma posição passiva na sociedade hierarquizada. Em lugar de ser um factor emancipador na história humana, o industrialismo ameaça transformar-se numa forma mais complexa de escravização, agravada pela legitimização dos “ditames” da eficiência, da racionalidade e da peritagem técnica<sup>112</sup>.

Tal concepção acerca da Revolução Industrial foi apontada, segundo o próprio Zimmerman, como uma das conclusões previstas pela Escola de Frankfurt entre os anos de 1920-1921. Com a efetivação do modelo industrial e sua transformação em técnica das máquinas, tal como acontece em nossa época, percebemos que de fato o modelo imposto pelas novas tecnologias são sim capazes de submeter a uma determinada realidade e a uma determinada hierarquia o homem que está à margem do mundo que se abre frente às novas técnicas que lhe são impostas. É devido a esta possibilidade que se podem cunhar novos termos, consequentes de novos modelos de dominação e consequente disposição, tais como o “excluído digital”. Termos desse tipo referem-se às posições não “privilegiadas” das pessoas que não se inserem nessa nova realidade que é a técnica moderna e a cibernética. Não saber ou não fazer uso de um computador atualmente, é algo tão excludente quanto não saber ler. Tal situação significa estar à margem de uma concepção de mundo e consequentemente, estar à margem de uma época que se instala, rapidamente e a cada vez com maior alcance. Ao determinar o modo de ser do ente, não se pode esquecer que, diante da totalidade do ente, estamos inseridos nós, homens e mulheres, como entes que somos. Ainda que diferenciado dos entes intramundanos, o homem é também um ente que tem possibilidades ou modos de ser que um ente garfo, por exemplo, não tem. Entretanto, ao corresponder à possibilidade que se abre na técnica moderna somente no modo de ser que esta lhe impõe, o homem figura e realiza apenas o modo determinado por ela, esquecendo-se de sua própria essência que é abertura para possibilidades e modos de realizar.

Ao se relacionar com o mundo e com os entes, o homem moderno determina a configuração histórica de sua época, ainda inserido na dicotomia sujeito-objeto. Nessa relação assume um modo de ser que lhe dá supremacia em relação aos entes, em detrimento de modos de ser que o coloquem numa relação de proximidade originária com o mundo e com a totalidade de entes que o cerca e o constitui, mesmo que sem seu reconhecimento. Devido ao advento tecnológico, o homem pode criar máquinas, para “facilitar” seu trabalho. Computadores, eletro-eletrônicos, robôs, são realidades de nossa época, usados em geral, para realizar o trabalho humano.

A tecnologia veicula ou articula o modo de ser da humanidade, quando sua

---

<sup>112</sup> ZIMMERMAN, Michel. *Confronto de Heidegger com a Modernidade: Tecnologia, Política e Arte*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. p. 323.

essência tende a desapropriá-la da possibilidade de pensar seu modo de ser e, assim, a bloquear o caminho que lhe permitiria dispor de outras formas de existência que não as tecnológicas e maquinísticas.<sup>113</sup>

A configuração de nossa época como tecnológica é uma consequência da apreensão do homem como sujeito que, por sua vez se tornou um modo de ser efetivamente real. A partir desta consideração é que podemos afirmar, com Heidegger, que a época da técnica corresponde à época do esquecimento de que o ser não é um ente, antes os entes, seja na era tecnológica ou da pedra, são modos de desvelamento de ser.

É importante ressaltar que não é o fato de o homem ter sido apreendido no modo do sujeito que determina a época do esquecimento do ser, mas o fato de o homem se determinar a partir de um único modo de ser em detrimento das possibilidades de ser que lhe são proporcionadas segundo seu caráter de abertura, devido ao seu modo de ser lançado no mundo e da sua constituição fundamentada na estrutura do mundo enquanto horizonte de possibilidades. No entanto, a configuração de esquecimento é também um modo de desvelamento do ser. Assim, podemos afirmar que o ser se desvela em nossa época como esquecimento, o que justifica o fato de a decisão sobre os modos de ser do homem não acontecerem unicamente a partir da sua livre vontade.

### **III.3 – Técnica Moderna como Esquecimento do Ser.**

A técnica moderna tal como a metafísica moderna corresponde a um modo de determinar o ser. Considerando que o homem é também um modo de ser e como tal está inserido na totalidade dos entes os quais são determinados pela técnica moderna, então o homem é também, em seu modo de ser, determinado por ela. Enquanto ser-no-mundo, o homem existe em sua relação com o mundo e com os entes, numa abertura que corresponde às possibilidades às quais ele corresponde desvelando-se de diversos modos, tal como lhe é conferido pela sua própria essência. Na palavra *Da-sein*, como já afirmamos anteriormente, está radicada uma abertura essencial que se refere ao modo de ser do homem. Enquanto *Dasein*, o homem é abertura para possibilidades que lhe surgem no mundo em meio aos entes que lhe vêm ao encontro. Desse modo ele é um ser-descobridor, não porque desvela os entes, mas porque os percebe quando são desvelados. O ente se desvela e somente então o homem pode percebê-lo no que ele é. Somente porque o ente se desvela é que o homem pode então descobri-lo no que ele é. Ao contrário, se o homem determina o modo de ser do ente, antecipando o seu modo de ser, este então se retrai e se esconde e seu modo de vir a ser, no

---

<sup>113</sup> RÜDIGER, Francisco. *Martin Heidegger e a questão da técnica: prospectos acerca do futuro do homem*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2006. p.46.

que ele próprio é, fica então velado. Ainda que Heidegger não admita uma essência única a partir da qual o ente se torna o que ele é, ele admite que, na chamada “quebra da manualidade”, nós descobrimos o ente tal como ele se apresenta para nós no seu “para-que” mais próprio. Lembremos o exemplo já mencionado anteriormente da chave que se quebra na porta quando tentamos abri-la. Podemos de fato usar a chave de diversos modos, seja como enfeite, adereço etc. Só conhecemos a chave no que ela é, na quebra da manualidade, isto é, quando a chave quebra e não abrimos a porta e, então, a chave aparece como chave, como ser simplesmente dado, fora de uma manualidade qualquer.

Ao desvelamento do ser, como *alétheia*, correspondem tanto os entes intramundanos, como o ente que nós mesmos somos. Ambos são desvelados via desencobrimento próprio da *alétheia*. A técnica moderna como um tipo de desencobrimento é também *alétheia* e por isso também tem um modo de desvelar próprio.

Tanto a técnica moderna como a metafísica moderna dizem respeito a um modo próprio de determinar o ente. A técnica moderna desvela o ente no sentido de uma disponibilidade. Sendo o homem também um ente, podemos afirmar que a técnica moderna também determina o modo de ser como este se desvela. O homem, de fato, tem modos de ser que o diferenciam dos outros entes, pelo caráter de abertura para possibilidades que lhe vêm ao encontro no mundo no qual está inserido. Partindo desse pressuposto, perguntamos como pode a técnica moderna determinar o modo de ser do homem contemporâneo e em que modo ele é desvelado?

A determinação dos entes e do homem pela técnica moderna é possibilitada pelo que Heidegger chama de “esquecimento do ser”. Ora, determinar o ente e permitir ser determinado só é possível porque o esquecimento do ser é o modo como ele se desvela em nossa época. O problema central do esquecimento do ser é a idéia de que conhecemos o ser e o entendemos enquanto ente. Ontologicamente, só temos acesso ao ser pelo ente. O esquecimento do ser é deflagrado na medida em que apreendemos o ser na única via que nos direciona ao ente, conduzindo ao esquecimento da questão acerca do sentido do ser. É a esta questão que nos aponta, como uma necessidade de colocá-la sobretudo como uma questão. É o que corrobora Rubem Oliveira, ao afirmar que, em *Ser e Tempo*:

toda a filosofia é acusada de esquecer esta questão, falsificando uma compreensão dogmática, apenas apoiada na idéia de que o Ser – porque se constitui no mais universal de todos os conceitos e, como tal, seira indefinível – é algo de evidente por si mesmo. Heidegger pretende soerguer a necessidade de se colocar em questão isto a que dará o nome de 'esquecimento do Ser', pois ele carrega em si o erro de se

entender o Ser enquanto ente, ameaçando toda a filosofia de permanecer presa a uma insustentável confusão conceitual<sup>114</sup>.

O asseguramento no ente é um dos fatores que determinam o esquecimento do ser. Aquilo que é cognoscível no ente é entendido como um modo de assegurar o conhecimento do ser. Para Heidegger toda a história da filosofia corresponde à história do ser, ou de como o ser se desvela. O desvelamento do ser em cada época é o que configura uma época histórica. No entanto, para ele, a pergunta que se faz em cada época histórica é a pergunta que nos leva ao ente, e que, portanto, não nos conduz ao ser, mas apenas a um modo de desvelamento dele. Quando determina o ente segundo o modo da disponibilidade, a técnica moderna se constitui tanto como metafísica moderna, porque é um modo de determinar o ente tal como está, quanto como esquecimento do ser, pois determina o ente fora do alcance do ser, e da abertura que o permitiria se mostrar nisto que ele é. Por isso podemos afirmar, com Heidegger, que “a técnica é, nesse sentido, organização da falta porque, contra o seu saber, refere-se ao vazio do ser”<sup>115</sup>. Este pode ser entendido no âmbito do esquecimento do ser, porque não se refere ao fato de possivelmente o ser se esgotar e, por isso, cair num vazio, mas no fato de uma vez determinado com vias a um asseguramento que se dirige ao ente, esvaziam-se enquanto determinação, os modos pelos quais ele vem a ser. Por conta do asseguramento que constitui tanto a técnica como a metafísica é que Heidegger indicará o caráter de fatalidade da metafísica:

A metafísica é uma fatalidade porque, como traço fundamental da história do Ocidente europeu, a humanidade vê-se fadada a assegurar-se no ente. E a nele segurar-se *sem* que, em momento algum, a metafísica faça a experiência do ser dos entes *como a dobra* de ambos, podendo então questioná-lo em sua verdade<sup>116</sup>.

A relação que estabelecemos no Capítulo I, acerca do imbricamento essencial entre ser e ente, aponta para a questão do sentido do ser e, conseqüentemente, para a questão do esquecimento porque, só o podemos pensar enquanto desvelamento que acontece em conjunto. O asseguramento no ente, portanto, configura o esquecimento do ser, porque a questão do ser é deixada de lado quando este é pensado somente no âmbito do que ele desvela, ou seja, no ente.

Para Heidegger “os gregos experimentaram o esquecimento como um evento que passava pelo encobrimento”<sup>117</sup>. Encobrimento é também um modo como alétheia se revela, é também um modo de ser, posto que todo movimento de desvelamento de ser é, ao mesmo tempo, um movimento de encobrimento. Cada possibilidade realizada encobre outras e as guarda enquanto

<sup>114</sup> OLIVEIRA, Rubem Mendes. *A Questão da Técnica em Spengler e Heidegger*. Belo Horizonte: Argvmentvm: Tessitura, 2006. p. 49.

<sup>115</sup> HEIDEGGER, Martin. A Superação da Metafísica. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002. p.83.

<sup>116</sup> *Ibidem*. p. 67.

<sup>117</sup> *Idem*. *Parmênides*. Petrópolis: Vozes, 2008. p.50.

possibilidades. O esquecimento, portanto, tem como configuração própria a de ser um modo de ser que realiza enquanto encobrimento, enquanto possibilidade. Faz parte da essência do encobrimento se retrair e permanecer no encoberto.

O que significa “esquecer”? O homem moderno deveria, certamente, saber o que é o esquecer, pois organiza cada coisa de maneira que ele possa esquecê-la tão rapidamente quanto possível. Mas ele não o sabe. Ele esqueceu a essência do esquecimento, supondo que ele tenha se empenhado em penetrar no âmbito essencial do esquecimento. Essa indiferença em face do “esquecer” não está de modo algum relacionada somente com a inconstância [Flüchtigkeit] do seu modo de “viver”. O que aqui acontece provém da própria essência do esquecimento, em relação ao que ele próprio se retrai e se encobre<sup>118</sup>.

O modo do esquecimento que nos atinge nada mais é do que o modo de correspondência que temos com a essência do esquecimento, segundo a qual tanto o esquecido como o que se esquece estão inseridos no mesmo âmbito. O esquecimento, ele próprio se retrai e se encobre, o desvelamento que lhe é próprio se dá como encobrimento e este é o modo como ser se desvela. Nesse modo de desencobrir, o esquecimento conduz tanto o homem, como o esquecido, e a ele próprio, porque se retrai. O retraimento, no entanto, não quer dizer um estar ausente, mas uma vigência no modo do que se retrai. O esquecimento enquanto retraimento recusa-se ao embate do encontro e por isso se manifesta nesta retração. A questão que versa sobre o esquecimento do ser é, enquanto questão, o que se escapa de nós enquanto encobrimento, porque ela própria cai no esquecimento e se retrai numa recusa.

O que se retrai recusa o encontro. Retrair-se não é, porém, um nada. Retração é aqui retirada e enquanto tal – acontecimento. O que se retrai pode concernir ao homem de maneira mais essencial e reivindicá-lo de modo mais próprio do que algo que aí está e o atinge e o afeta. [...] o que se retrai parece estar absolutamente ausente. Mas essa aparência engana. O que se retrai se faz vigente – a saber, através do fato de nos atrair, quer percebamos agora, depois ou nunca. O que nos atrai já concedeu encontro. Tomados pela atração da retração, já estamos no impulso para isso que nos atrai, à medida que se retrai<sup>119</sup>.

O que se retrai, ou seja, a questão do sentido do ser enquanto esquecimento, já nos encontrou na medida em que nos afeta, determinando nosso modo de ser diante da realidade que se instala a partir de seu retraimento. O retraimento do ser em nossa época é fundamento para sua configuração como técnica moderna e o nosso modo de ser como técnico, na medida em que o asseguramento no ente e sua determinação como disponibilidade se interpõe ao nosso modo de ser e de corresponder ao que se desvela para nós. A época da técnica corresponde ao modo de ser do esquecimento na mesma medida em que não surge em seu desvelamento a pergunta pelo sentido do

---

<sup>118</sup> Ibidem. p.49-50.

<sup>119</sup> Idem. O que nos faz pensar? In: *Ensaio e Conferência*. Petrópolis: Vozes, 2002. p.116.

ser do ente e este é tomado apenas enquanto ente que se manifesta como suficiência para justificá-lo e entendê-lo. O que se retrai, no entanto, dá a aparência de estar ausente e, enquanto imperar essa aparência, a pergunta pelo ser continuará retraída, encoberta. Ainda que essa aparência impere, já estamos tomados pelo esquecimento na medida em que este, enquanto isso que ele é, já nos requisitou a uma resposta, à qual correspondemos no modo de ser do homem técnico que, esquecido de sua abertura para possibilidades e modos de ser, corresponde apenas a um único modo, que já foi determinado pela essência que se instaura em sua época.

Enquanto encobrimento, o esquecimento acontece tal como no exemplo usado por Heidegger, que menciona Odisseu, em sua chegada à Ítaca, onde se instala ao redor dele um encobrimento que lhe permite ser visto pelos que ali estão presente. Não é Odisseu que se esconde e se retrai, mas é o encobrimento acobertador que o circunscreve de tal modo que não é possível aos outros o verem. Ora, só se pode ver e perceber aquilo que de antemão já se apresentou para nós enquanto algo desvelado. Odisseu está ali, de fato desvelado. Todavia, seu desvelamento acontece como encobrimento, é enquanto alguém que está encoberto que ele deve ser entendido. Ele não está ausente, mas se dá como encobrimento, porque foi tomado pela retração à qual nos referimos fazendo com que ele se apresente como o encoberto, o esquecido. Talvez por isso, em sua chegada à terra natal ele não tenha sido reconhecido. Enquanto encoberto, Odisseu permaneceu esquecido, retraído e por isso não foi identificado.

Dito de modo unitário, esse retraimento é, ele próprio, oculto. Algo semelhante de fato acontece, quando dizemos ter esquecido isto ou aquilo. No esquecer não somente algo escapa de nós, mas o esquecer decai para um ocultamento, de tal modo que nós mesmos caímos no ocultamento precisamente em relação ao esquecido<sup>120</sup>.

---

<sup>120</sup> Idem. *Parmênides*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 45.



## Bibliografia

- COUSINEAU, Robert H. *Heidegger, humanism and Ethics*. Louvain/Paris: PUF, 1972.
- DALLMAYR, F. *Life-world, Modernity and critique*. Oxford: Polity Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Heidegger on Macht and Machenschaft*. In: *Continental Philosophy Review*, 34, 3, September 2001, pp. 247-267.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins fontes, 2000.
- DOMINGUES, Ivan. Ética, ciência e tecnologia. In: *Revista Kriterion*, n 109.2004.
- DREYFUS, Hubert. *Between Techné and Technology. The ambiguous place of equipment in BT*, in: H. Dreyfus/H.Hall: *Heidegger: A critical reader*, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- FERRY, Luc e RENAULT, Alain. *Heidegger et les modernes*. Paris : Le livre du poche, 2001.
- FOGEL, Gilvan. Martin Heidegger et coetera e a Questão da Técnica. In: *O que nos faz pensar* n° 10, vol.2, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Da Solidão Perfeita*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- FRANK, Didier. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Paris: PUF, 1998.
- GELVEN, Michael. *Heidegger's Being and Time*. New York: Suny University Press, 1989.
- GLAZEBROOK, Trish. *From physis to Nature, techne to Technology: Heidegger on Aristotle, Galileo and Newton*. In: *The southern journal of philosophy*, XXXVIII, 2000, pp. 225-248.
- GUILEAD, Ruben. Être et Liberté: une étude sur se dernier Heidegger. Louvain: éditions Nauwelaerts, 1965.
- HAAR, Michel. *Heidegger et le surhomme*. In: *Revue de l'enseignement philosophique* XXX, 3, Februar-März, 1980, pp. 1-17.
- \_\_\_\_\_. *The end of distress: the end of technology?* In: *Research in Phenomenology* XIII, 1983, pp. 43-63.

\_\_\_\_\_. *Le chant de la terre. Heidegger et les assises de L'histoire de l'être*. Paris : PUF, 1985.

\_\_\_\_\_. *Heidegger et L'essence de L'homme*. Millon: PUF, 1990.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: PUF, 1993.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

\_\_\_\_\_. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Heidegger; Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Col. Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Seminários de Zollikon*. São Paulo: Petrópolis, Vozes/EDUC, 2001

\_\_\_\_\_. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

\_\_\_\_\_. *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Martins fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1959.

\_\_\_\_\_. *Que é uma coisa?* Lisboa: Edições 70, 1987.

KRELL, David. *Intimations of mortality*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *Daimon Life*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

LADRIÈRE, Jean. *Ética e Pensamento Científico. Abordagem filosófica da problemática da bioética*. São Paulo: editora Letras & Letras.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1989.

\_\_\_\_\_. *Aprendendo a pensar*. Volume II. Petrópolis: Vozes, 1992.

LOPARIC, Zeljko. *Sobre a Responsabilidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

LOVITT, William/ LOVITT, Harriet Brundage. *Modern Technology in the Heideggerian Perspective*. California: California University Press, 1995.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e Técnica*. In: *Plenárias da ANPOF*. Salvador: Quarteto

Editora.2006.

PASQUA, Hervé. *Introdução à Leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

RILKE, Rainer Maria. *Os Sonetos a Orfeu e Elegias de Duíno*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

RISSER, James et alii. *Heidegger toward the turn. Essays on the work of the 1930s*. New York: State University of New York Press, 1999.

SALLIS, John. *ECHOES after Heidegger*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990.

\_\_\_\_\_. *Delimitations (Phenomenology and the End of Metaphysics)*. Second Edition. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995.

SCHÜRMAN, R. *Le Principe d'Anarchie. Heidegger et la question de l'Agir*. Paris: PUF, 1982.

SHIVA, Vandana. *Monoculturas da Mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia.2003.

STEIN, Ernildo. *A Questão do Método na Filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. São Paulo: Duas Cidades, 1973.

\_\_\_\_\_. *Seminário sobre a Verdade: lições preliminares sobre o artigo 44 de Sein und Zeit*. Petrópolis: Vozes, 1993.

WOOD, D. *Thinking after Heidegger*. New York: Suny University Press, 2002.

ZIMMERMAN, Michael E. *Confronto de Heidegger com a Modernidade: tecnologia, política e arte*. Lisboa: Instituto Piaget,1990.