

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
CURSO DE MESTRADO EM FILOSOFIA

**O HABITAR POÉTICO NA CRÍTICA HEIDEGGERIANA À TÉCNICA  
MODERNA: CONTRIBUIÇÕES PARA UMA BIOÉTICA ORIGINÁRIA**

THALLES AZEVEDO DE ARAUJO

RECIFE/2009.

THALLES AZEVEDO DE ARAUJO

**O HABITAR POÉTICO NA CRÍTICA HEIDEGGERIANA À TÉCNICA  
MODERNA: CONTRIBUIÇÕES PARA UMA BIOÉTICA ORIGINÁRIA**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco, sob a orientação do Prof. Dr. Jesus Vazquez Torres.

RECIFE/2009.

A663h      Araújo, Thalles Azevedo de.  
               O habitar poético na crítica heideggeriana à técnica moderna :  
               contribuições para uma bioética originária / Thalles Azevedo de Araújo. -  
               Recife: O autor, 2009.  
               115 f. ; 30 cm.

              Orientadora: Prof. Dr. Jesus Vázquez Torres.  
               Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco,  
               CFCH. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2009.  
               Inclui bibliografia.

              1. Filosofia. 2. Técnica. 3. Metafísica. 4. Poesia. 5. Bioética. 6.  
               Heidegger, Martin, 1889-1976. I. Vázquez Torres, Jesus (Orientador). II.  
               Titulo.

100 CDD (22.ed.)      UFPE (CFCH2011-82)

TERMO DE APROVAÇÃO

THALLES AZEVEDO DE ARAÚJO

Dissertação de Mestrado em Filosofia aprovada, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Dr. JESÚS VÁZQUEZ TORRES

\_\_\_\_\_  
ORIENTADOR

Dr. KARL-HEINZ EFKEN

\_\_\_\_\_  
1º EXAMINADOR

Dr. INÁCIO REINALDO STRIEDER

\_\_\_\_\_  
2º EXAMINADOR

RECIFE/2009

*À Carla Dayanne Montenegro Honorato, minha alma-irmã, por  
seu amor, apoio e sabedoria. Tu – mora no começo!*

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Prof. Dr. Jesus Vazquez Torres, minha gratidão pelo estímulo, confiança e paciente orientação deste trabalho, contemplando-o desde o início com observações que foram essenciais por seu conhecimento e precisão crítica.

Ao Prof. Dr. Inácio Strieder e ao Prof. Dr. Vincenzo di Matteo, por terem participado na banca de qualificação.

Ao Prof. Dr. Marcelo Pelizzoli, pelo incentivo às pesquisas sobre Heidegger e a Fenomenologia desde a Graduação e pela criação do Curso de Pós-Graduação em Bioética da Universidade Federal de Pernambuco; as discussões nas aulas foram muito importantes para o desenvolvimento de minha temática no mestrado.

Aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco.

Aos professores da Graduação em Filosofia do Instituto Salesiano de Filosofia, em especial à Prof.<sup>a</sup> Maria Betania Santiago e ao Prof. Evandro da Fonseca, pela amizade, humanismo e bons momentos de discussão e incentivo à pesquisa e produção textual.

À família e aos amigos, em especial aos meus pais Francisco e Cida, pelo constante apoio e compreensão desde o começo do caminho... Sem estas pessoas não seria possível a realização deste trabalho.

## RESUMO

Neste trabalho, temos como objetivo analisar a possibilidade de uma bioética a partir da crítica de Heidegger à essência da técnica moderna. Para Heidegger, o desencobrimento técnico (*Gestell*) como uma posição que *dis-põe* da natureza no sentido de uma exploração, apresenta uma ameaça constante à essência do homem através do modo pelo qual ele foi desafiado a explorar as energias da natureza. O que se evidencia com tudo isso indica a forma de agir do homem da técnica que, em primeiro lugar, encara e lida com a natureza enquanto um mero sistema operativo e calculável de forças. Nesse sentido, *A Questão da Técnica* permite pensar o habitar a terra como base para uma “bioética originária”, que corresponda às dimensões do habitar próprio, em direção a uma morada que é aberta, definida e conservada apenas através da atitude poética enraizada na existência humana em sua totalidade, pois na linguagem poética aparece, de modo privilegiado, o poder-ser originário, o cuidado autêntico e a relação de pertença do homem ao ser.

<b>Palavras-chave:</b> Técnica; <i>Gestell</i> ; Habitar; Poesia; Bioética.
---

## ABSTRACT

In this Work, we aim to analyze the possibility of a Bioethics from the Heidegger's critic to the modern technique essence. To Heidegger, the technical uncovering (*Gestell*) as a position that des-poses of nature in the meaning of a exploration, presents a constant threat to the man's essence through the way in which it was challenged to explore the energies of nature. What this evidence shows is that the action way of the man of technique, firstly, face and deal the nature as a mere operating system and calculable of forces. In this sense, *The Issue Technique* allows to think the *inhabitation this land* as a basis for a “original Bioethics”, which corresponds to the dimensions of proper habitation, towards an habitation that is opened, defined and preserved only through the poetic attitude rooted in the human existence in its totality, because in the poetic language appears, in a privileged way, the original might-being, the genuine care and the relationship of man's belonging to the being.

<b>Key-words:</b> Technique; <i>Gestell</i> ; Inhabiting; Poetry; Bioethics.
--

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>8</b>
<b>1. Técnica, história e metafísica: da τέχνη à tecnociência</b>	<b>13</b>
A τέχνη como autêntico desvelamento da obra de arte	13
O <i>ego cogito sum</i> cartesiano como fundamento metafísico da concepção moderna da subjetividade	24
Civilização técnica: razão instrumental e operatividade	33
Tecnociência contemporânea e dissolução da essência humana	41
Desafios da tecnociência para a bioética	46
<b>2. A técnica como destinamento da metafísica</b>	<b>52</b>
A pergunta pela técnica	52
Metafísica e técnica moderna	58
A essência da técnica: a época do mundo como imagem e a <i>Gestell</i>	61
<b>3. O ser-no-mundo como espaço do ético</b>	<b>71</b>
Ética e finitude	72
O morar no mundo-projeto	74
Finitude, culpa e responsabilidade	76
Angústia: uma abertura originária ao poder-ser próprio	79
4.4.1 A angústia manifesta o <i>Nada</i>	79
4.4.2 A angústia manifesta a finitude de nosso ser-no-mundo	81
<b>4. O habitar poético: possibilidade de uma bioética originária</b>	<b>85</b>
A perspectiva bioética na obra heideggeriana	85
A caminho da linguagem	88
O habitar, a poesia e uma bioética originária	93
<b>CONCLUSÃO</b>	<b>107</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>111</b>



So lange die Freundlichkeit noch  
Am Herzen, die Reine, dauert, misset  
Nicht unglücklich der Mensch sich  
Mit der Gottheit. Ist unbekannt Gott?  
Ist er offenbar wie der Himmel? Dieses  
Glaub'ich eher. Der Mensch Maas ist's.  
Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt  
Der mensch auf dieser Erde. Doch reiner  
Ist nicht der Schatten der Nacht mit den Sternen,  
Wenn ich so sagen könnte, als  
Der Mensch, der heisset ein Bild der Gottheit.

Enquanto perdurar junto ao coração  
a amizade, Pura, o homem pode medir-se  
sem infelicidade com o divino. É deus desconhecido?  
Ele aparece como céu? Acredito mais  
que seja assim. É a medida dos homens.  
Cheio de méritos, mas poeticamente  
o homem habita esta terra. Mais puro, porém,  
do que a sombra da noite com as estrelas,  
se assim posso dizer, é  
o homem, esse que se chama imagem do divino.

HÖLDERLIN, F. In Lieblicher Bläue... (No azul sereno...)

## INTRODUÇÃO

A bioética, surgida em meados do século XX, como um novo modo de pensar a ética que combina humildade, responsabilidade e uma competência interdisciplinar e intercultural potencializadora do senso de humanidade, é uma temática que se tem apresentado como um foco de interesse em meios filosóficos e em outras áreas de conhecimento que privilegia o fenômeno humano e, concomitantemente, a crítica ao declínio da essência humana a partir do destinamento técnico da tradição metafísica. Entretanto, pode-se perceber que o novo paradigma bioético, após exigir uma dinâmica reflexiva que procura resgatar modos humanos essenciais de ser na medida das novas intervenções da técnica e da ciência modernas, vê-se acossado em vários flancos, sobretudo pela persistência da concepção moderna da subjetividade e da razão instrumental.

A moderna filosofia do sujeito inaugura-se com Descartes. Na metafísica cartesiana, a condição de possibilidade da experiência estaria no sujeito (*cogito*) que enuncia os modos de experiência. Esse sujeito, sendo condição de qualquer experiência possível, é também, na auto-evidência da certeza de si, o ponto de partida para a construção do edifício do saber e de todo processo de objetificação. O resultado fundamental desse processo de objetificação, iniciado pela metafísica da subjetividade, é a conquista do mundo como *imagem*. Isso implica que o homem é aquele ente que dá a todo existente a medida, colocando em jogo o irrestrito poder do cálculo e do planejamento característicos do pensamento objetificador.

Na esteira de Descartes põem-se os efeitos da intervenção técnica e, atualmente, da tecnociência. Neste ponto, o poder científico, que toma como base a linguagem lógico-matemática, exclui a dimensão do “cuidar” e do “resguardar” e a natureza passa a ser controlada, explorada e constantemente modificada pela tecnologia. Trata-se da forma de agir do homem da técnica que, segundo Heidegger, em primeiro lugar, encara e lida com a natureza enquanto um mero sistema operativo e calculável de forças disponível às nossas exigências de controle total. Assim, a natureza é levada ante ao homem mediante seu *re-presentar*, apresentando-se a ele como pura objetividade disponível ao cálculo.

Para Heidegger o desencobrimento técnico como uma posição, que *dis-põe* da natureza e dela dis-põe no sentido de uma exploração, apresenta uma

ameaça constante ao homem através do modo pelo qual ele foi desafiado a explorar as energias da natureza. Nesse sentido, tomar consciência da essência da técnica nos permite uma atitude bioética em permanente escuta ao que estamos vivendo acerca da possibilidade ou da impossibilidade de nos encontrar como abertura a novas maneiras de estar-com-os-outros e de habitar a terra de modo originário. O traço fundamental do habitar a terra é o “resguardar” cada coisa em sua essência, deixar alguma coisa entregue de antemão ao abrigo de sua essência. A obra mais tardia de Heidegger fornece uma base nova para mostrar a primazia do *poético* na tarefa de aprender a habitar a terra originariamente. O dizer poético (*dichten*) faz ocorrer a manifestação do ente em sua abertura, e funda, por isso, na palavra, na sua essência dizente, o desvelamento do ser. Porque abre e estabelece o clarear de um mundo no qual podemos residir, a poesia é a base da habitação e, assim, nos possibilita o habitar no sentido de abrir-se para determinadas maneiras de edificar, resguardar e pensar que tem que ultrapassar o intervencionismo técnico.

A essência da poesia é habitar. Tal afirmação encontra sustentação no verso de Hölderlin pronunciado por Heidegger no fim de sua conferência sobre a técnica: *Poeticamente o homem habita esta terra*. A poesia é a obra suprema da linguagem, enquanto dada como projeto de iluminação na clareira do ser. Na reflexão heideggeriana sobre a linguagem está a forma mais eminente da experiência e expressão da própria realidade, já que é na linguagem que se dá a abertura do mundo, que se dá o ser das coisas e, por isso, na linguagem, encontra-se o poder-ser originário, o cuidado autêntico, e é na linguagem que se dá a relação de pertença do homem ao ser. Trata-se, pois, para o pensamento poético, de preparar e salvaguardar as possibilidades de um habitar a terra outro que não o calculante, de pensar de outro modo, no seio do mundo da técnica, o nosso mundo e a relação do homem com o ser.

Surgem então as perguntas: Mas pensar de outro modo – qual? Como? Qual o lugar da bioética e da responsabilidade, diante de todos os aspectos da técnica moderna que contribuem para a perda da essência do homem? O que quer dizer um habitar a terra baseado no clarear e no fundar de um mundo poeticamente harmonizados? Em nosso trabalho, proporemos mostrar que o horizonte teórico de *A Questão da Técnica* permite pensar o habitar poético como base para a possibilidade de uma “bioética originária” absolutamente desprovida de princípios metafísicos legisladores do existir humano, na medida em que a habitação poética é

acima de tudo um edificar e um resguardar os entes, deixando-os ser aquilo que são, entregando-os à sua própria essência e assim manifestar-se na abertura de um mundo, de uma morada.

Nessa perspectiva, nosso trabalho desdobrar-se-á em quatro capítulos. No primeiro, dedicaremos um estudo da *techne* grega e da Civilização Técnica em sua relação com a concepção moderna da metafísica da subjetividade iniciada com Descartes. Essa análise histórica da técnica se faz necessária no sentido de percebermos que a técnica moderna e a razão instrumental colocam em constante ameaça a essência do homem. De modo contrário, a *techne*, tendo como significado primário a arte, é uma forma de desencobrimento que vem revelar uma produção de sentido. A *techne* revela uma verdade produtora, e não uma verdade certa, adequada e garantida. É, afinal, o modo de saber que consiste na produção de um ente na medida em que o põe diante como o que se apresenta enquanto tal tirando-o da ocultação expressamente para a desocultação; não significa, nesse âmbito de acontecimento, a atividade de um fazer meramente instrumentalizado e calculista, como no âmbito da técnica moderna, que lida com a natureza, essencialmente, a partir de um plano mensurável e uniformizado.

Mostraremos, ainda, que essa análise crítico-desconstrutiva refere-se basicamente a rupturas de matriz de pensamento e modos de lidar com o habitar em um contexto histórico-filosófico de emergência da bioética que, em seu advento abrangente, pode ser incluída dentro do surgimento de desafios trazidos pela redução e conformidade de todo ente ao único estatuto de objeto pela calculabilidade e, sobretudo, pela manipulabilidade tecnocientífica (a cibernética, a clonagem e a manipulação genética do homem, por exemplo). É nessa era de desafios tecnológicos, na qual o próprio homem passou a figurar entre os objetos da técnica, que surge a bioética na tentativa de unir técnica, futuro e ética.

No segundo capítulo, voltar-nos-emos para a análise da técnica que a partir da segunda metade dos anos 30, tornou-se uma das preocupações centrais de Heidegger. Tal preocupação visa mostrar que a “essência” da tecnologia moderna reside na *Gestell*, um modo unidimensional de desvelamento metafísico dos entes como matéria-prima, disponibilidade. A *Gestell*, como sistema de dispositivos, provoca o homem ao desocultamento do mundo como disposições, ou seja, revela o império da razão operativa que tudo invade pela técnica, que caracteriza uma época em que o homem busca as razões, os fundamentos de tudo, calculando a natureza,

e em que a natureza provoca a razão do homem a explorá-la como um fundo de reserva sobre o qual dispõe. Analisaremos, assim, os elementos que surgem em torno da crítica heideggeriana à técnica moderna, suscitados pela requisição da natureza como reservatório de energia, em que torna disponível todo ente para a possibilidade de ser constantemente empregado e consumido.

Após o esboço da essência do destinamento técnico, iniciaremos a parte principal de nossa pesquisa, quando aprofundaremos a temática do habitar poeticamente a terra. Mas, antes, no terceiro capítulo, mostraremos, de modo breve, como na noção de ser-no-mundo se dá o espaço de uma ética da finitude. A ética que vislumbramos no interior do pensamento de *Ser e Tempo*, diz que o *Dasein* tem-que realizar o seu ser, mas só pode assumir o seu poder-ser próprio quando “se decide” a ouvir a voz da consciência da culpa, ouvida no silêncio disposto para a angústia, que nada mais é do que uma manifestação da abertura ao mundo do ser humano, o seu remetimento para o mundo: o estar-no-mundo próprio é fruto da responsabilidade para com a presença como tal e para com os outros. Trata-se de mostrar que o espaço do ético, na ontologia fundamental, acontece no “pensar” e no “agir” no sentido de uma ética do deixar-ser, capaz de deixar transparecer no outro a liberdade para decidir pelo seu poder-ser mais próprio, pela finitude.

No quarto capítulo, ao analisarmos *A Questão da Técnica* em seu conjunto com outros textos sobre o habitar, o pensamento e a poesia, podemos perceber que Heidegger mostra que a dominância da essência do desocultamento técnico é uma forma do esquecimento do ser. A *com-posição* provocadora da exploração encobre o próprio desencobrimento, como tal, e, com ele, o espaço onde acontece, em sua propriedade, o desencobrimento, isto é, a verdade. No entanto, é graças a tal dominância que temos, por contraste, a experiência da poesia como abertura e estabelecimento de um mundo no qual podemos residir. Nesse sentido, a poesia junto com a compreensão da essência da técnica pode anunciar a “salvação” do homem, em seu redirecionamento ao ser.

*A Questão da Técnica* aponta, nesse sentido, para a possibilidade de um habitar a terra que não pode ser prescrita por todas as atividades modernas que se deixam caracterizar como *Gestell*, isto é, como um certo acesso ao ser, que demanda e desafia o mesmo. Ao contrário, deve fundir-se numa “bioética originária” que procura resgatar a essência do homem, bem como preparar e resguardar a possibilidade de um outro habitar a terra que inclui sempre o encontro com facetas

da verdade do ser, irreduzível ao simples cálculo e objetificação, seja este econômico ou ecológico-técnico. Portanto, a morada humana assenta-se no poético porque é apenas através do dizer poético da linguagem que um mundo pode ser aberto e preservado, trata-se, nesse caso, de uma linguagem de caráter não metafísico, uma linguagem que não viole nem destrua a primazia da ocultação no próprio ser, mas, que, ao contrário, a respeite e a preserve em sua totalidade.

Enfim, o nosso trabalho pretende mostrar que a desconstrução heideggeriana desse processo de objetificação possibilitaria a instauração de um pensar e de um habitar a terra nos quais se daria o encontro com realidades irreduzíveis à objetividade constituída por um sujeito transcendental ou pelo pensamento calculador a serviço da técnica. Esse processo de objetificação é inseparável do advento do sujeito moderno com Descartes, ou seja, do fato de o homem tornar-se sujeito e do mundo tornar-se objeto redutível a uma imagem pela via da representação o que, por sua vez, não passaria de uma consequência da essência da técnica no movimento de sua instalação planetária.

## 1. Técnica, história e metafísica: da τέχνη à tecnociência

### 1.1. A τέχνη como autêntico desvelamento da obra de arte

No fim do ensaio *A Origem da Obra de Arte*<sup>1</sup>, Heidegger sugere a seguinte questão: “Perguntamos pela essência da arte. Porque é que assim perguntamos? Perguntamos para poder perguntar mais autenticamente se a arte é ou não uma origem, no nosso ser-aí histórico, se, e em que condições, pode e tem de o ser.”<sup>2</sup> O posfácio da referida obra, partindo da célebre sentença de Hegel sobre a arte como coisa do passado<sup>3</sup>, reitera a questão: “Todavia a questão permanece: é a arte ainda uma forma essencial e necessária em que acontece a verdade decisiva para o nosso ser-aí histórico, ou deixou a arte de ser tal?”<sup>4</sup> Como resposta à pergunta heideggeriana podemos indicar que: a maneira originária através da qual esse acontecimento da verdade como abertura que permite à humanidade trazer a uma estância o ser-presente dos entes e, através disso, abrir um mundo histórico em que os entes podem desvelar-se a si próprios, ocorre pelo caráter constitutivo de uma “obra de arte”, a forma mais elevada de τέχνη. A τέχνη, para os gregos antigos, é o movimento essencial que faz surgir algo, e sua essência está em revelar à percepção esse movimento no próprio momento de desvelamento; é o conhecimento em ato da relação entre o que se revela e o que ainda está velado ou

---

<sup>1</sup> *A Origem da obra de arte* é um ensaio publicado em 1950 e resultado de três conferências realizadas por Heidegger em 1936. Este ensaio aborda a natureza da obra de arte, se propondo na abordagem desse fenômeno a partir da explicação da sua origem primeira. Heidegger analisa a origem da obra de arte recorrendo ao estudo de várias palavras presentes ao longo da obra, tais como: coisa, verdade, arte, poesia, devolvendo a essas palavras o seu sentido mais radical, de modo que o próprio fenômeno analisado ganhe visibilidade através delas. Ao longo do seu texto Heidegger chega à conclusão de que a essência da obra de arte é a *poesia* e a essência desta é a “verdade”.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Lisboa: Edições 70, 1990. p. 62.

<sup>3</sup> No sistema hegeliano, a arte está marcada pela transitoriedade, se a arte serve para tornar o espírito consciente dos seus interesses, ela não constitui o modo mais elevado da verdade. A arte encontra-se limitada por seu próprio conteúdo, que exige representação sensível; por isso, tem como conteúdo um determinado grau de verdade. Do ponto de vista fundamental da história, a arte foi superada pelo cristianismo e este pela filosofia moderna. Já nos nossos dias, não se contempla as obras de arte, e a nossa atitude perante as criações artísticas é fria e irrefletida. Nas palavras de Hegel: “já não vemos nela qualquer coisa que não poderia ser ultrapassada”; ou ainda: “as condições gerais do tempo presente não são favoráveis à arte”. Enfim, a arte decaiu enquanto representação pura e simples: “em todos os aspectos referentes ao seu supremo destino, a arte é para nós coisa do passado. Com sê-lo, perdeu tudo quanto tinha de autenticamente verdadeiro e vivo, sua realidade é necessidade de outrora, e se encontra agora relegada na nossa representação”. Cf. HEGEL, G. W. F. *Estética, a idéia e o ideal*. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 94.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. op. cit. p. 66.

encoberto. Segundo Zimmerman, “o significado primário de *techne* é, portanto, ‘arte’, definida enquanto capacidade para desvelar alguma coisa, para trazê-la à presença, para permitir que seja vista.”<sup>5</sup> A arte, como *techne*, é uma forma de desencobrimento que vem revelar uma produção de sentido. A *techne* revela uma verdade produtora, e não uma verdade certa, adequada e garantida. É, afinal, o modo de saber que consiste na produção de um ente na medida em que o põe diante como o que se apresenta enquanto tal tirando-o da ocultação expressamente para a desocultação; não significa, nesse âmbito de acontecimento, a atividade de um fazer meramente instrumentalizado e calculista que lida com a natureza, essencialmente, a partir de um plano mensurável.

Heidegger tornou bem claro que a *τέχνη* grega vige e vigora no âmbito onde acontece *ἀλήθεια*, verdade. A esse respeito, em sua conferência *A Questão da Técnica* (*Die Frage nach der Technik*), de 1953, Heidegger considera duas coisas com relação ao sentido da palavra *τέχνη*: “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 *ποίησις*, é, portanto, algo poético.”<sup>6</sup> Noutros termos, podemos dizer que, para o pensador, a *τέχνη* era uma forma de pensar, é o próprio processo de instauração do ocasionamento desvelador que torna possível o ser-presente e a produção. Nesse mesmo sentido pensa Castoriadis ao dizer que: “*techne* enquanto produção ou fabricação material torna-se logo a produção ou o fazer eficaz, a habilidade relativa a uma ocupação e à habilidade em geral.”<sup>7</sup> Portanto, a *τέχνη* como algo poético é mais originária que o pensamento operativo-instrumental e calculista da metafísica produtivista e, por isso, a *τέχνη* não seria a atividade que intervém sobre o modo de desvelamento dos entes, mas o saber sobre a forma como eles acontecem na medida em que a *ποίησις*, ou o poetar, é o próprio processo de instauração da verdade do ente como tal. Tanto é assim que, no plano do acontecer natural, o que vem a aparecer depende da natureza como *poiesis*, no caso a auto-produção natural que não poderia ser entendida como uma operação de fazer. A diferença é que, quando algo é tecnicamente produzido, esse deixar aparecer ocorre por intermédio da técnica e do

---

<sup>5</sup> ZIMMERMAN, Michael E. **Confronto de Heidegger com a Modernidade**: tecnologia, política e arte. Tradução de João Souza Ramos. Lisboa: Piaget, 1990. p. 338-339.

<sup>6</sup> HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: **Ensaio e conferências**. 2. ed. Tradução de Emmanuel C. Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá C. Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 17.

<sup>7</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **Encruzilhadas do labirinto**. São Paulo: Paz e Terra, 1993. p. 236.



técnico, e não por meio de um processo “natural”; mas de qualquer modo, trata-se de um desocultamento, de um deixar vir à luz: acontecimento ou aparecimento. Em contrapartida, o desvelamento da *poiesis* trata-se de um modo de desocultar que não requer da natureza aquilo que será utilizado e consumido pela via da produção, dessa maneira, podemos dizer que:

[...] a obra de arte grandiosa, especialmente a poesia, é a *techne* que possibilita às pessoas sentirem-se à vontade com as coisas, compreender antecipadamente o que as coisas são, de modo a que, dentro desses parâmetros [...] dos entes, possam *produzir* coisas, trazê-las à vista, permitir-lhes ser. O desvelamento primordial da obra de arte que fundamenta o mundo torna possível o desvelamento produtivo das coisas dentro desse mundo.<sup>8</sup>

Estes dois aspectos da *τέχνη*, “ser-presente” e “produção” correspondem à predisposição da *ποίησις* como arte e como produção. Todavia, *ποίησις* diz respeito não somente à obra de arte e à produção, como ainda à *physis*. *Physis* é o vir à emergência de si próprias das entidades como um todo; é uma auto-emergência que persiste e predomina, no entanto, no meio da qual reina ainda mais decisivamente uma auto-retirada.<sup>9</sup> Segundo o seu significado originário, *physis* tem o sentido de “aquilo que traz à luz ou desencobre algo na sua essência”, percebido sob a forma de uma presença que eclode; *physis* seria a forma mais elevada e exemplar de *ποίησις*. Assim, *ποίησις* não é apenas o trabalhar de um cálice ou o esculpir de uma escultura; é também o romper do sol e a emergência dos cereais de sementes plantadas no solo profundo, o rebentar do jovem rebento, o emergir e abrir-se da flor.<sup>10</sup> A *τέχνη*, enquanto obra de arte emergente, e a *physis* enquanto ente auto-emergente, não são apenas modos de *ποίησις*, de produção, mas também tipos de *ἀλήθεια* (verdade), ou desocultação, às suas próprias maneiras respectivas. *Physis*, aquilo que emerge espontaneamente e que nos interpela como algo abrangente, que se produz por conta própria, dispensando os processos de fabricação conscientes e planejados é um emergir para a desocultação ou descobrimento, e a *τέχνη*, por ser mais fundamentalmente uma compreensão ou uma forma de conhecimento que conhece o que está na base de cada ato de feitura ou produção, tal como acontece no ajustamento ou reação do artesão à madeira, é

---

<sup>8</sup> ZIMMERMAN, Michael E. **Confronto de Heidegger com a Modernidade**: tecnologia, política e arte. op. cit. p. 339-340.

<sup>9</sup> Cf. FOLTZ, Bruce V. **Habitar a terra**: Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza. Tradução de Jorge Seixas e Sousa. Lisboa: Piaget, 2000. p. 155.

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.*, p. 156.

ao mesmo tempo um “abrir”, um “revelar” as coisas dentro do mundo que funda. O que, finalmente, Heidegger atribui à *τέχνη* enquanto autêntico desvelamento da obra de arte é a manifestação do ente em sua abertura.

Com isso, podemos dizer que a arte, como *τέχνη*, é uma forma de desencobrimento que vem revelar uma produção de sentido, e não uma verdade absoluta. Ao contrário, a arte corresponde à *ἀλήθεια*, como um modo de desencobrimento livre da obrigação da “adequação”. A *τέχνη* revela uma verdade produtora, e não uma verdade certa, adequada e totalizadora. A arte, como *τέχνη* pertence à poesia (*pro-dução*), conduz do encobrimento ao desencobrimento. A arte é o modo de *ἀλήθεια* que faz brilhar o seu desencobrimento como desencobrimento, ao contrário da *com-posição* pertencente à técnica moderna, que se desencobre com obsessão pela *dis-posição* e, portanto, encobrindo o seu próprio caráter de desencobrimento e matematizando a natureza enquanto fundo de reserva, para que nenhum outro desencobrimento possa vir a germinar. Em outras palavras, enquanto a técnica moderna quer tornar a natureza *dis-ponível* para a sua exploração constante (controle e segurança do cálculo), encerrando-se em sua manifestação unívoca, a *τέχνη* grega conduz cada desencobrimento ao seu brilho próprio, à sua beleza, sem encobrir a multiplicidade de outras possibilidades – simplesmente por ser *pro-dução* de sentido; condução ao desencobrimento. Encontramos essa idéia na seguinte passagem de *A Questão da Técnica*: “a arte chamava-se apenas *τέχνη*. Era um des-encobrir-se único numa multiplicidade de desdobramentos. A arte era piedade, isto é, integrada na regência e preservação da verdade”.<sup>11</sup>

A essência da arte é *ποίησις*, poesia e a essência desta é a verdade. Para Heidegger, verdade, ou melhor, aquilo que faz da verdade o que ela é, se traduz como um acontecimento histórico desde o qual o mundo de um povo se revela. A verdade assim compreendida por Heidegger é, como anunciamos, uma retomada do fenômeno que o grego antigo denominou *ἀλήθεια* – fenômeno desde o qual o ser dos entes vem à tona e ganha significado. Verdade que assim nos reporta para o próprio acontecimento do mundo. Desse modo, se a verdade assim compreendida se mostra como a essência da poesia, essa não pode ser compreendida como um gênero literário, pois, poesia para Heidegger é antes o movimento desde o qual as coisas surgem; é o movimento de produção desde onde acontece a desocultação do

---

<sup>11</sup> HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: **Ensaio e conferências**. op. cit. p. 36.

ente fazendo com que este ganhe corpo e significado. O acontecimento da arte enquanto poesia, e a poesia enquanto instauração da verdade permite, portanto, a fundação de um mundo como clareira histórica de desvelamento dos entes com os outros e com as coisas de maneira apropriada. É justamente nesse ponto sobre arte e verdade que Heidegger coloca, em *A Origem da Obra de Arte*, o conflito entre mundo e terra. É a partir do conflito entre mundo e terra – o pôr-se em obra da verdade que está em jogo na obra de arte – que podemos compreender o pensamento heideggeriano da arte e também da verdade na fundação de um mundo histórico. A instauração de um mundo e a produção da terra constituem, assim, dois traços essenciais no ser-obra da obra:

O mundo é a abertura que se abre nos vastos caminhos das decisões simples e decisivas no destino de um povo histórico. A terra é o ressaír forçado a nada do que constantemente se fecha e, dessa forma, dá guarida. Mundo e terra são essencialmente diferentes um do outro e, todavia, inseparáveis. O mundo funda-se na terra e a terra irrompe através do mundo. Mas a relação entre mundo e terra nunca degenera na vazia unidade de opostos, que não têm que ver um com outro. O mundo aspira, no seu repousar sobre a terra, a sobrepujá-la. Como aquilo que se abre, ele nada tolera fechado. A terra, porém, como aquela que dá guarida, tende a relacionar-se a conter em si o mundo.<sup>12</sup>

O confronto entre mundo e terra é um combate, mas não uma discórdia que provoca a destruição. Pelo contrário, no combate essencial, o combatente torna-se mais autenticamente o que é. Esse é o conflito que marca a obra de arte, pois não é outra coisa que está em jogo na obra de arte senão a relação entre mundo e terra. Ser obra quer dizer instalar um mundo, sendo que aqui mundo não é uma simples reunião de coisas existentes e sim o livre domínio onde todo ente pode surgir e ser reconhecido, ter significado. Assim, a obra enquanto obra instala um mundo e mantém aberto o aberto do mundo. Mas ao instalar um mundo, longe de deixar desvanecer a matéria, a obra faz sobressair a terra, a obra deixa que a terra seja terra.<sup>13</sup> É deste modo que o poeta ao dizer a palavra não faz como aqueles que habitualmente falam e escrevem apenas para conceituar ou dar nome às coisas, mas, faz de forma tal que a palavra se torne e permaneça verdadeiramente uma palavra. Portanto, a obra de arte que repousa em si mesma advém desse combate entre mundo e terra. Mas, a terra só irrompe através do mundo e o mundo só se

---

<sup>12</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. op. cit. p. 38.

<sup>13</sup> Cf. *Ibid.*, p. 36.

funda na terra. E o que tem lugar por meio do templo grego ou da estátua de um deus ou mesmo da palavra é, não apenas a eclosão do mundo, mas a sua instauração sobre a terra. Assim, a obra, ao mesmo tempo em que erige um mundo, faz vir a terra. E compreender a terra é saber que a terra só pode ser acolhida como terra, isto é, preservada em seu velamento. Aqui a verdade insere-se na obra: “a verdade advém como combate entre clareira e ocultação, na reciprocidade adversa entre terra e mundo”.<sup>14</sup> Não apenas o ente natural é revelado na obra de arte, mas a própria terra atua na essencialização da obra de arte. Para compreendermos melhor este ponto, passemos, então, à consideração de Heidegger realizada em *A Origem da Obra de Arte* sobre uma pintura de Van Gogh de um par de sapatos de camponês. A respeito deste quadro, Heidegger nos diz:

Da abertura escura do gasto interior dos sapatos a penosa caminhada do camponês olha para fora. No duro peso rústico dos sapatos está a tenacidade acumulada do seu lento caminhar através dos longos e sempre uniformes campos varridos pelo vento forte. No couro está a umidade e a riqueza do solo. Debaixo das solas encontra-se a solidão do caminho do campo no cair da noite. Nos sapatos vibra o silencioso chamado da terra, sua dádiva quieta do grão colhido e sua inexplicável auto recusa na estéril desolação do campo invernal. Esse utensílio é impregnado por uma preocupação resignada com a certeza do pão, a alegria sem palavras de ter uma vez mais agüentado a necessidade, o tremor diante do iminente parto e o calafrio diante da circundante ameaça da morte. Esse utensílio pertence à terra, e está protegido no mundo da camponesa. Deste pertencer protegido o utensílio mesmo ergue-se para o seu permanecer-em-si-mesmo.<sup>15</sup>

Nessa consideração acima, Heidegger inicia a descrição do que vem a ser o utensílio do calçado. A evidência de que “qualquer um conhece o que são calçados” repousa na visada dos mesmos como o que deve ser à-mão em alguma serventia. “Todo mundo sabe o que pertence ao calçado [...] um utensílio desses serve para a vestimenta dos pés. Correspondentemente à serventia, se para o trabalho no campo ou para a dança, matéria e forma são diferentes”.<sup>16</sup> Esta é a visada já alcançada pela análise do utensílio feita por si: “o ser-utensílio do utensílio consiste em sua serventia”.<sup>17</sup> O exemplo da pintura de Van Gogh põe em evidência, ao mesmo tempo, o ser do utensílio e o ser da obra, põe em evidência, também, ao mesmo tempo, a capacidade de revelação própria da obra e a capacidade de

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 26.

revelação própria do lugar mesmo a que pertence o utensílio e a camponesa à qual, por sua vez, o utensílio pertence.

O modo de ser do utensílio consiste na sua serventia. Mas esta, por sua vez, só é possível graças à “confiabilidade”. Por força da confiabilidade, a camponesa está entregue à terra e está certa de seu mundo. O utensílio enlaça mundo e terra enquanto mundo e terra do ser-aí humano. “Mundo e terra estão aí, para ela [a camponesa] e para os que com ela são à sua maneira, apenas assim: no utensílio”.<sup>18</sup> O que há de essencial no utensílio, porém, é desde sempre inseparável do mundo e da terra a que ele pertence, ou seja, se a confiabilidade do utensílio é que primeiramente dá ao simples mundo sua seguridade e assegura à terra a liberdade de seu contínuo irromper, ele próprio, utensílio, é um signo da finitude do ser-aí e sua pertença a mundo e terra; que o utensílio seja no modo da confiabilidade diz, essencialmente, da condição finita do ser-aí humano na terra. Tudo isso, a pintura do par de sapatos do camponês *diz* por si mesma.

Esse dizer/mostrar da obra significa que a obra abriu o ente em seu ser. Mas não só ela traz consigo o mundo e a terra a que pertence o par de sapatos e, com ele, a camponesa; o próprio par de sapatos traz consigo o mundo e a terra a que pertencem. “O ser-utensílio do utensílio, a confiabilidade, mantém reunidas em si todas as coisas sempre segundo a sua maneira e alcance. A serventia do utensílio é, todavia, apenas a conseqüência essencial da confiabilidade”.<sup>19</sup> A potencialidade de desencobrimento presente no utensílio é *poética*. A verdade do modo de ser do ser-aí, como aquele que pertence a mundo e terra, está em obra na obra, isto é, a verdade mesma se essencializa na obra. Segundo Heidegger, a verdade, como clareira e ocultação do ente, só acontece na medida em que se poetiza:

Toda arte, enquanto deixar-acontecer da adveniência da verdade do ente como tal, é na sua essência Poesia. A essência da arte, na qual repousam simultaneamente a obra de arte e o artista é o pôr-em-obra-da-verdade. A partir da essência poetante da arte acontece que, no meio do ente, ela erige um espaço aberto, em cuja abertura tudo se mostra de outro modo que não o habitual.<sup>20</sup>

Ao colocar a essência da arte na poesia (*Dichtung*), Heidegger diz que a poesia é o modo de ser originário, subjacente a todas as formas de arte. Mas o que é dito poeticamente nas mais variadas formas de arte? Heidegger afirma que o dizer

---

<sup>18</sup> Cf. *Ibid.*, p. 28.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 58.

projetante (que é a poesia) é aquele que, na preparação do dizível, faz ao mesmo tempo advir, enquanto tal, o indizível ao mundo.<sup>21</sup> Há uma relação quase paradoxal aqui: a poesia diz aquilo que se esconde no próprio discurso. Dito de outro modo, o dizer da poesia projeta o que não se revela, aquilo que, sob outros discursos, tenderia a manter-se no ocultamento. Nesse sentido, a tarefa do dizer poético é imensa, pois pretende dizer aquilo que é indizível, aquilo que ainda não se apresentou na linguagem. Por isso se diz que a poesia é um dizer projetante, na medida em que projeta, na linguagem, aquilo que estava previamente oculto.

A poesia acontece na linguagem: “cada língua é o acontecimento do dizer, no qual para um povo, emerge historicamente o seu mundo e se salvaguarda a terra como reserva”.<sup>22</sup> Isso significa que é no seio da linguagem que a poesia se torna um dizer projetante. É na linguagem que um povo se mantém na relação com a história, não uma relação com algo que é intrínseco à sua constituição, mas numa relação consigo mesmo, projetando-se no aberto, pelo desocultamento do ente, num dizer poético. Toda essa humanidade encontra-se sempre, historicamente lançada e projetando-se, na medida em que, por meio da linguagem, compreende poeticamente o seu mundo. Nessa relação poética com o mundo é que se dão todos os caminhos traçados pela linguagem: “num tal dizer é que se cunham de antemão, para um povo histórico, os conceitos da sua essência, a saber, a sua pertença à história do mundo”.<sup>23</sup> Essa afirmação significa dizer que o povo, na medida em que é histórico, já sempre se pronunciou, poeticamente, sobre o mundo. Nesse sentido, o mais importante dessa afirmação seja perceber que, antes mesmo de pensarmos a fundação e a condução dos destinos de um povo por meio da ciência ou da política, algo mais fundamental aconteceu, uma visão poética sobre o mundo por meio da linguagem. Para compreendermos melhor essa relação entre a linguagem enquanto dizer poético e a arte, analisemos esse trecho da obra heideggeriana:

[...] a arte, enquanto o pôr-em-obra-da-verdade, é poesia. Não é apenas a criação da obra que é poética, mas também é poética a salvaguarda da obra, só que à sua maneira própria; com efeito, uma obra só é real como obra na medida em que nos livramos do nosso próprio sistema de hábitos e entramos no que é aberto pela obra,

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 59.

para assim trazermos a nossa essência a persistir na verdade do ente.<sup>24</sup>

O que Heidegger está dizendo aqui é que a poesia não é o resultado final do processo de criação de um artista, mesmo porque isso recairia num esquema estético, nos moldes da subjetividade, e que a salvaguarda da obra também manifesta poesia. A salvaguarda da obra não significa manter a arte em museus, por exemplo. Salvaguardar uma obra é poesia, porque, para salvaguardá-la, foi necessário o despojamento daquilo que nos é habitual, o mais possível, na experiência do mundo instaurado pela obra. Compreender o mundo instaurado pela obra é já apreender poeticamente o seu dito, acompanhar o pôr-se-em-obra-da-verdade. A verdade só ocorre na obra de arte por dar-se numa possibilidade que está diretamente relacionada a cada um de nós:

[...] o projeto verdadeiramente poemático é a abertura daquilo em que o ser-aí, como histórico, já está lançado. Isto é a terra, e para um povo histórico, a sua terra, o fundo que se fecha sobre si mesmo, sobre o qual repousa, com tudo o que, ainda para si mesmo oculto, já é. Mas é o seu mundo que, a partir da relação do aí, reina como desvelamento do ser. É por isso que tudo o que foi dado ao homem se deve, no projeto, trazer à luz do fundo que se fecha, expressamente nele posto. Só assim é que ele próprio se funda como fundo que sustém.<sup>25</sup>

Portanto, o que a obra de arte diz, passa a fazer sentido para cada um, de acordo com a sua historicidade. Mas essa historicidade que é estruturalmente do ser-aí, não o remete a um isolamento. Pelo contrário, a história do indivíduo está sempre ligada à história dos outros e, portanto, à do seu povo. Assim, a poesia é dizer projetante porque o ser-aí situado recolhe e projeta adiante o ser da obra. O pôr-se-em-obra-da-verdade que ocorre na obra está fundado na abertura do ser, no envio histórico a que cada ser-aí pertence facticamente:

[...] o projeto poemático provém do nada, no ponto de vista de que nunca aceita a sua oferta a partir do habitual e do que até então havia. Todavia, nunca vem do nada, na medida em que o que por ele é lançado é só a determinação retida do próprio ser-aí histórico.<sup>26</sup>

Em *A Origem da Obra de Arte*, Heidegger aprofunda a noção de história, fazendo a inversão do papel originário da história que, em *Ser e Tempo*, descendia

---

<sup>24</sup> Cf. *Ibid.*, p. 60.

<sup>25</sup> Cf. *Ibid.*, p. 60.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 61.

da temporalidade *ekstática* do ser-aí<sup>27</sup>, mas que, após a viragem (*Kehre*), é pensada em termos de história do ser. *A Origem da Obra de Arte* faz o deslocamento da historicidade do ser-aí para a sua inserção na história do povo, no sentido da interligação do seu destino histórico do ser-aí com o seu povo. A poesia é vista por Heidegger no seu sentido histórico, não no sentido vulgar de causas e efeitos e nem no sentido de uma sequência linear de acontecimentos. Mais originariamente, a poesia tem o caráter de ser um começo (*Anfang*), um salto antecipativo (*Vorsprung*) não mediatizável. Assim, a obra não tem o seu sentido compreendido como resultado de várias mediações, antes, a obra põe-em-obra o desocultamento do ente de uma forma decisiva e antecipativa. Nesse sentido, a arte é o fundamento do que vem a seguir, ou seja, instaura, começa, e “funda a história”.<sup>28</sup> Ainda sobre o tema da história e do papel do povo, Heidegger afirma:

[...] sempre que a arte acontece, quando há um começo, produz-se na história um choque (*Stoss*), a história inicia ou reinicia de novo. História não quer aqui dizer o desenrolar de quaisquer fatos no tempo, por mais importantes que sejam. História é o despertar de um povo para a sua tarefa, como inserção no que lhe está dado.<sup>29</sup>

O começo inicia ou reinicia a história. Ao povo é dada essa tarefa de dar contado seu tempo, no sentido de uma instauração, tal como primeiramente ocorreu com os gregos, segundo Heidegger. O começo não deve ser identificado com um mero início, historicamente pontuável. De acordo com Heidegger:

[...] a imediatidade do começo, a peculiaridade do salto a partir do não-mediatizável, não exclui, mas antes inclui que o começo se prepare muito longamente e de uma forma inteiramente inconspícua. O autêntico começo, enquanto salto (*Sprung*) é sempre um salto antecipativo (*Vorsprung*), em que o que ainda há-de-vir já está ultrapassado, se bem que veladamente. O começo já contém, oculto, o fim. O autêntico começo não tem o aspecto incipiente do primitivo. O primitivo é sempre sem futuro, porque sem o salto doador e

---

<sup>27</sup> Na segunda seção de *Ser e Tempo* Heidegger comenta sobre a constituição fundamental da historicidade do ser-aí a partir da temporalidade: “a análise da historicidade da presença busca mostrar que esse ente não é ‘temporal’ porque ‘se encontra na história’ mas, ao contrário, que ele só existe e só pode existir historicamente porque, no fundo do seu ser, é temporal [...] A presença [o ser-aí] sempre possui faticamente a sua [história] e pode possuí-la porque o ser deste ente constitui-se de historicidade [...] Delimitou-se o ser da presença como cura. A cura funda-se na temporalidade. É, pois, no âmbito da temporalidade que devemos buscar um acontecer que determine a existência como histórica. No fundo, a interpretação da historicidade da presença se comprova, portanto, apenas como uma elaboração mais concreta da temporalidade”. **Ser e Tempo**. 2. ed. Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá C. Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006. p. 468; 474.

<sup>28</sup> HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. op. cit. p. 62.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 62



fundador e sem avanço. Nada é capaz de libertar a partir de si, porque nada contém de oculto senão aquilo em que está preso.<sup>30</sup>

O começo não é, portanto, um mero ponto factual no passado, mas aquilo que instaurou decisivamente uma época. Embora, em *A Origem da Obra de Arte*, Heidegger não utilize a expressão “época”, ela é pressuposta, conceitualmente, na descrição dos vários momentos históricos que instauraram um mundo, os gregos, a Idade Média e Modernidade. A passagem da história do ser-aí para a história do ser ele mesmo, possibilita que se pense na história da humanidade, a partir do advento do ser, quando se instaura um mundo. Desse ponto de vista, Duque-Estrada diz “que o mundo mundifica, isto quer dizer que ele já não se deixa compreender enquanto estrutura constitutiva do modo de ser do *Dasein*”.<sup>31</sup> Ou seja, não se trata mais do mundo referido a partir das ocupações e preocupações do ser-aí, e sim, do mundo que vige nas suas configurações epocais.

O mundo, sob essa perspectiva, alcançaria uma complexidade ainda maior nas suas obras posteriores, na descrição da quadratura (*Geviert*). O mundo passa a ser a tensão entre terra e céu, mortal e divino. A tarefa do homem é o habitar que se dá no conflito entre esses eixos. Situar-se nesse conflito é poetar. De acordo com Heidegger, “é a poesia que permite ao habitar ser um habitar”. O poetar, no sentido específico da *Origem da Obra de Arte*, assinala o modo como o ser-aí pode situar-se, originariamente, na clareira do ser. Se o mundo era, em *Ser e Tempo*, um existencial do ser-aí<sup>32</sup>, a partir da viragem, ele adquire um estatuto histórico mais amplo, na medida em que não se restringe à existência e à temporalidade do ser-aí, mas estende-se ao acontecer do ser na sua própria história. Sendo assim, a arte constitui, enfim, uma forma essencial e necessária em que acontece a verdade decisiva para o nosso ser-aí histórico. No entanto, veremos que a civilização da técnica e da ciência moderna concebe e uniformiza todas as coisas em termos de racionalidade instrumental e de funcionalidade operativa:

Falar-se de produção como de uma ‘libertação’ ou de um ‘deixar ser’ não faz sentido. Pelo contrário, fazer alguma coisa significa *causar*

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>31</sup> DUQUE-ESTRADA, Paulo César. Ciência e pós-representação: notas sobre Heidegger. **Política e trabalho**, Revista de Ciências Sociais, ano 22, n. 24. João Pessoa: PPGS, UFPB. 2006. p. 77.

<sup>32</sup> Em *Ser e Tempo*, mundo em seu aspecto ontológico não é concebido como a totalidade dos entes dentro do mundo, mas do ponto de vista fenomenológico-hermenêutico, mundo é pensado como constitutivo da presença, portanto como um existencial: “‘mundo’ é um caráter da própria presença”. Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. op. cit. p. 112.

que ela aconteça, ou *querer* que ela surja à vista, com vista a servir um propósito dentro do sistema tecnológico.<sup>33</sup>

Assim como a *techne* grega, também a técnica moderna refere-se ao desocultamento que é seu domínio. Entretanto, o desocultamento da *techne* é transformado pelo desocultamento da técnica moderna. Nos gregos, a *techne* como capacidade para produzir utensílios e obras de arte, conduzindo assim à aparição entes que a natureza seria incapaz de produzir, não implicaria jamais uma atitude arrogante e de agressão à *physis*. Nos modernos, desde que o desocultamento transforma-se em certeza que se assegura dela mesma na claridade dos objetos que ela se propõe, a técnica moderna transforma-se numa incessante provocação generalizada da *physis*. O desocultamento da técnica moderna, portanto, se daria sobre o modo do desafio, da provocação. As coisas passam a ser compreendidas cada vez mais no âmbito de um sistema racional que estabelece entre elas nexos de causalidade e constâncias que podem ser expressas em leis certas e seguras. Esse fato é de fundamental importância como preparação para o processo de objetificação inerente à metafísica e à ciência moderna. É dessa maneira que a metafísica do subjetivismo idealiza a essência da natureza como objeto de protótipo mensurável-calculista de uma técnica através da qual se fornece o fundamento metafísico para a possibilidade, ou mesmo, a necessidade de sujeitar e dominar a natureza através da tecnologia maquinística. A seguir, delinearemos a concepção moderna da subjetividade que, tendo como ponto de partida o *ego cogito sum* de Descartes e seus fundamentos inabaláveis e validamente universais sobre os quais as entidades são fundadas, explicadas e asseguradas na representação da presença, acabam por caracterizar a metafísica ocidental como uma metafísica de caráter predominantemente produtivista.

## 1.2. O *ego cogito sum* cartesiano como fundamento metafísico da concepção moderna da subjetividade

Mas o que sou eu, então? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente [...] Ao menos, é bastante certo que me parece que vejo, que ouço e que

---

<sup>33</sup> ZIMMERMAN, Michael E. **Confronto de Heidegger com a Modernidade**: tecnologia, política e arte. op. cit. p. 346.

me aqueço; e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir, e isto, tomado assim precisamente, nada é a não ser pensar.<sup>34</sup>

Ao procurar o *subjectum*, quer dizer, o que sustém as suas próprias qualidades, o *subjectum* mais estável, o mais constantemente presente, mas, sobretudo, o mais verdadeiro, o mais certo, Descartes situa-o no eu, na alma, na razão, no pensamento, considerados termos equivalentes.<sup>35</sup> Com Descartes, inaugura-se a moderna filosofia do sujeito, ou seja, o homem que era visto como um ser entre outros seres, pelo *cogito*, toma consciência de si, assume-se e posiciona-se como “senhor e possuidor da natureza”. Dá-se, dessa maneira, o descentramento do saber, deslocando-se do ser para o homem, tornando-se a subjetividade o novo fundamento da metafísica. Quando no âmbito da metafísica moderna, o *eu penso*<sup>36</sup> (*cogito*) converte-se em princípio fundador, o eu e o homem alcançam uma posição única. O termo *subjectum* restringe-se ao homem, sujeito pensante e representador, de tal maneira que, o *eu* do homem coloca-se a serviço desse *subjectum*. Como sujeito, o homem se funda a si mesmo como medida de todas as medidas com as quais se mede o que pode ser tomado como certo, verdadeiro e existente. Portanto, no âmbito da metafísica moderna, o *subjectum* se identifica com o *ego* de um suposto sujeito pensante. Esse *ego* seria o ente mais verdadeiro e evidente, cuja certeza é mais acessível e indubitável. Na metafísica cartesiana, a condição de possibilidade da experiência estaria no sujeito que enuncia os modos da experiência. Ao enunciar o *ego cogito sum*, Descartes está dizendo que, dado que o

---

<sup>34</sup> DESCARTES, René. *Meditações*. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 2006. p. 262-263.

<sup>35</sup> Cf. HAAR, Michel. **Heidegger e a essência do homem**. Tradução de Ana Cristina Alves. Lisboa: Piaget, 1997. p. 125-126.

<sup>36</sup> O “eu penso” não pode ser mera representação, pois para que o pensamento “eu penso” possa ocorrer é preciso que haja efetivamente pensamento; o pensamento, portanto, é ou existe. Todavia, devemos notar, é o próprio pensamento que constata (percebe, conhece) sua existência. Primeiramente, é o próprio pensamento que constata seu poder (faculdade ou capacidade) de pensar. Ele afirma de si mesmo: eu penso. É este ato reflexivo ou autoconsciência que expressa necessariamente a subjetividade. O pensamento constata o poder de pensar, e o constata pelo próprio ato reflexivo, como sendo seu esse poder: eu penso. Na medida, portanto, que o pensar envolve necessariamente o ser ou a existência, o pensamento, pode, simultaneamente dizer: eu sou, eu existo. Neste ponto, podemos concluir que o sujeito metafísico, em Descartes, não é um atributo de uma coisa corporal que seria capaz de pensar, mas, enquanto pensamento, é o sujeito próprio, o *ego cogito*, aquilo que pensa: o ser do pensar subsiste na própria realidade do pensamento; o pensamento é o próprio sujeito do ato de pensar. Com isso, determina-se agora a natureza do pensamento: 1) ele não envolve o ser da matéria ou da extensão, pelo contrário, é uma realidade absolutamente distinta dela; 2) ele é, portanto, um ser em si, uma substância (*res*); 3) substância, portanto, puramente espiritual, pura inteligência. A demonstração de que o pensamento é uma *res* é o ponto fundamental para se determinar a natureza do pensamento, caso contrário, ele não seria pura inteligência, mas poderia ser, de algum modo, material ou extenso, ou seja, o pensamento poderia ser um mero fenômeno corporal (material ou extenso).

*eu* constata sua existência na medida em que pensa e que, talvez, se deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de existir, e também que isso permanece verdadeiro mesmo que não exista nenhuma realidade exterior de corpos materiais, então apenas o pensamento é um atributo que não pode ser separado do *eu*, de modo que o *eu* é essencialmente uma coisa pensante. Uma *coisa* pensante, e não mais simples ato de pensar, é o que se revela ser, agora, o objeto primeiro e, ao mesmo tempo, o sujeito do conhecimento, ou seja, realidade puramente pensante, a substância inteligente, a razão.

Todavia, para que eu conheça que sou na medida em que penso, eu devo ter consciência de que penso, de que penso não isso ou aquilo, mas, essencialmente, do próprio ato de pensar: eu penso e tenho, portanto, a consciência de que *sou* e *existo*. Assim, a proposição “eu sou, eu existo”, só é verdadeira quando eu a concebo, isto é, quando eu penso (tomo consciência) de que “sou ou existo”. Na quarta parte do *Discurso do Método*, Descartes diz que:

[...] nada há no *eu penso, logo existo*, que me assegure de que digo a verdade, exceto que vejo muito claramente que, para pensar, é preciso existir, julguei poder tomar como regra geral que as coisas que concebemos *muito* clara e *muito* distintamente são todas verdadeiras [...].<sup>37</sup>

O simples enunciar ou pensar a minha existência não comporta nenhuma verdade, se tal pensamento ou enunciado não expressar a consciência real que tenho da minha existência. Esse sujeito pensante, sendo condição de qualquer experiência possível, é também, na auto-evidência da certeza de si, o ponto de partida para a construção do edifício do saber e de todo processo de objetificação e re-presentação, que serve, segundo Heidegger, para toda a falência de nosso lidar com a natureza,<sup>38</sup> ao dizer que, a devastação da terra começa no momento em que a verdade se circunscreve como certeza na qual a re-presentação e a produção humanas asseguram-se de si mesmas. Tal vontade de re-presentar (que se instala

---

<sup>37</sup> DESCARTES, René. Discurso do método. In: **Os pensadores**. Vol. I. 4. ed. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 47.

<sup>38</sup> Para Foltz, essa falência da relação entre homem e natureza a partir do processo de objetificação da metafísica da qual fala Heidegger, privou-nos da própria terra como uma casa para habitar, pois a metafísica da presença constante concebe a terra como matéria: “[...] é, portanto, como uma consequência da resultante ausência de uma casa que a tecnologia contemporânea se prepara para abandonar a terra como terra concentrando suas energias no cálculo [...] A conquista do átomo e a conquista do espaço cumprem, de uma forma complementar, a vingança da metafísica contra a terra; epilogam a desolação da terra [...]” FOLTZ, Bruce V. **Habitar a terra**: Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza. op. cit. p. 198.

na técnica), esgota a terra até a exaustão, o abuso e a mutação do artificial.<sup>39</sup> Todo pensar, científico e metafísico, baseiam-se na confiança de que a razão e suas categorias, mediante um processo de objetificação incondicionado da totalidade do ente, são capazes de apreender a verdade. Nesse sentido, a metafísica ocidental funda-se na preeminência da razão e na confiança em sua capacidade em apreender o verdadeiro. Para que o conhecimento seja, de acordo com a exigência cartesiana, absolutamente certo e seguro, o objeto do conhecimento deve ser de fato um objeto, uma coisa, um *ser real*, e não um mero *aparecer*, uma aparência. O conhecimento absolutamente certo e seguro, portanto, é aquele que tem como objeto a própria realidade das coisas, e nesse sentido, funda-se nela. A tarefa epistemológica cartesiana aparece como uma tarefa eminentemente metafísica: garantir que o sujeito tenha um conhecimento absolutamente certo e seguro das coisas é garantir que aquilo que o sujeito conhece é a *realidade em si mesma*.

A exigência do homem ao exclusivo querer de sua razão certa de si mesma é a essência do processo mediante o qual o homem concebe sua essência na subjetividade, como acontece na metafísica cartesiana. Conforme os princípios e regras dessa subjetividade, o homem se instala e instala o que *representa* dentro da relação sujeito-objeto, ou seja, no âmbito do processo de objetificação da totalidade do ente. Por isso ele aspira a uma segurança no meio do ente organizável por ele mesmo. A metafísica cartesiana de certa forma pretende responder a essa aspiração do homem oferecendo-lhe um método para se alcançar alguma certeza no conhecimento. A modernidade proporia, com isso, uma “metafísica do sujeito” na medida em que o ser transforma-se em objeto do representar de um sujeito que pensa. Dizer que esse sujeito pensa, é dizer que ele representa, ou seja, mantém determinada relação com um representado. Representar significa aqui, a partir de si mesmo, colocar algo diante de si e garantir aquilo que é posto como tal. Essa garantia, sustenta Heidegger, advém de um calcular ou de uma maquinação, pois só a calculabilidade garante de antemão e constantemente a certeza do que se quer representar. O que domina não é o que está presente, mas o ataque; não mais uma “escuta” e um “ver” que deixam as coisas serem o que são, mas um desafio que submete a totalidade do ente ao cálculo, e à planificação. A metafísica da subjetividade, que surge nessa época, passa a interpretar o ente em sua totalidade

---

<sup>39</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. A superação da metafísica. In: **Ensaio e conferências**. 2. ed. Tradução de Emmanuel C. Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá C. Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 85-86.

de maneira tal que só é e pode ser a partir do momento em que é posto por um sujeito autônomo que o produz e o representa em termos de maquinação. Para Descartes o universo material era uma máquina, ou seja, a realidade era vista como um sistema mecânico, e isso forneceu, no modo de proceder da ciência moderna, as bases para a exploração e a manipulação da natureza. A própria natureza funcionava de acordo com as leis mecânicas e toda a realidade poderia ser *representada* e explicada em função da organização e do movimento de suas partes. Afinal, podemos afirmar que “a maquinação é a prepotência do ser que se revela na época ou configuração em que os entes só se tornam disponíveis à medida que se mostram apropriáveis e apropriados ao cálculo, arranjo e planejamento.”<sup>40</sup>

De fato, Descartes concebeu a subjetividade a partir da representação como método calculante que assegura a tomada na presença constante das coisas e do ser.<sup>41</sup> O método calculante implica diretamente na objetivação e matematização ilimitada do ente em sua totalidade, desse modo, o que pode ser compreendido é tudo aquilo que pode ser adquirido no plano do mensurável enquanto é objeto nítido e evidente do sujeito certo de si mesmo. Sobre a suficiência da razão calculante e a utilização do método, afirma Descartes:

[...] mas o que me contentava mais nesse método era o fato de que, por ele, estava seguro de usar em tudo minha razão, se não perfeitamente, ao menos o melhor que eu pudesse; além disso, sentia, ao praticá-lo, que meu espírito se acostumava pouco a pouco a conceber mais nítida e distintamente seus objetos [...].<sup>42</sup>

O método seria, assim, o instrumento que permite o progresso e o controle do processo de objetificação. Esse método é sempre considerado na perspectiva do método matemático, ou seja, o método procura o ideal matemático – ser uma *mathesis universalis*. De fato, o pensamento cartesiano emergiu numa época em que o matemático se destacava como novo fundamento do conhecimento. Descartes participa desse trabalho de reflexão acerca da significação fundamental do matemático que torna possível o processo de objetificação da natureza e se

---

<sup>40</sup> RÜDIGER, Francisco. **Martin Heidegger e a questão da técnica**: prospectos acerca do futuro do homem. Porto Alegre: Sulina, 2006. p. 123.

<sup>41</sup> Em *Ser e Tempo*, Heidegger afirma que, para Descartes, a única via de acesso autêntica para o ente em sua totalidade é o conhecer, no sentido do conhecimento físico-matemático. Na obra de Descartes o conhecimento matemático vale como o modo de apreensão dos entes, capaz de propiciar sempre uma posse mais segura do ser dos entes nele apreendidos. O que no ente se torna acessível pela matemática constitui, portanto, o seu ser. Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 2. op. cit. p. 147-148.

<sup>42</sup> DESCARTES, René. Discurso do método. In: **Os pensadores**. Vol. I. op. cit. p. 40.

converte em uma norma para o espírito investigador do sujeito moderno. O método é um proceder que garante, assegura e conquista o ente, colocando-o em segurança como *objeto* para um *sujeito*, isto é, para que algo possa ser considerado verdadeiro, ele deve corresponder à realidade de um modo tão necessário quanto uma dedução matemática.<sup>43</sup>

Só há metafísica se o *ego cogito* conceber-se a si mesmo como fonte de realidade semelhante a Deus<sup>44</sup>, valor e certeza de todas as coisas, ou seja, a *razão* arroga-se para si mesma o papel de Deus, de fundamento fundador, de produtor de todas as coisas. A proposição cartesiana do *eu penso*, portanto, exprimiria não apenas a primazia do eu humano, mas uma nova atitude e posicionamento do homem diante do ente em sua totalidade. Agora o homem se sabe absolutamente certo enquanto ente cujo ser é o mais certo e o mais fácil de ser conhecido, ou seja, o homem torna-se o fundamento e a medida colocada por ele para fundar e medir toda certeza e toda verdade. Assim, o conhecimento que a razão tem de sua realidade como coisa pensante, pura inteligência, bem como o conhecimento de todos os conteúdos *inatos* a ela, que se mostram verdadeiros à luz da razão, representam a essência e as propriedades essenciais das coisas corpóreas, isto é, a extensão e suas propriedades físico-matemáticas, são inatas à razão. São verdades eternas, naturezas imutáveis e eternas, colocadas por Deus na razão quando a criou. Que tenham sido colocadas por Deus, depreende-se necessariamente do fato de que, sendo inatas à razão, não foram, contudo, produzidas por ela; logo só

---

<sup>43</sup> Esse critério de *verdade* como *necessidade*, Descartes retirou das próprias matemáticas e o generalizou para todo o conhecimento. Na segunda parte de seu *Discurso do Método*, Descartes afirma que: “[...] considerando que, entre todos os que precedentemente buscaram a verdade nas ciências, só os matemáticos puderam encontrar algumas demonstrações, isto é, algumas razões certas e evidentes, não duvidei de modo algum que não fosse pelas mesmas que eles examinaram; embora não esperasse disso nenhuma outra utilidade, exceto a de que acostuariam o meu espírito a se alimentar de verdades e a não se contentar com falsas razões”. DESCARTES, René. *Discurso do método*. In: **Os pensadores**. Vol. I. op. cit. p. 39.

<sup>44</sup> Aqui se nota a equivocidade do conceito de substância na filosofia de Descartes. Num sentido, que seria o sentido estrito, a única substância possível seria Deus, pois é o único ser que não precisa de conservação tendo por isso mesmo uma existência necessária. Neste sentido, o ser pensante não seria uma substância propriamente dita. Entretanto, Descartes também concede o nome de substância àqueles seres que só dependem de Deus, que seriam a substância pensante, a substância extensa e a união substancial. Essas três substâncias não teriam uma existência necessária, mas apenas possível e, no caso da substância pensante, a sua existência possível coincide com sua existência atual, pois em qualquer momento de sua duração, ou seja, em qualquer pensamento está contida sua existência. O pensamento no caso do *cogito* não é uma propriedade comum, ele é uma propriedade essencial e sendo uma propriedade essencial, ele ganha o caráter de substância. Por isso, Descartes afirma que sempre pensamos, mesmo que não lembremos de todos os nossos pensamentos. Se em algum momento eu deixasse de pensar imediatamente eu deixaria de existir, pois o pensamento é o próprio ser.

podem ter sido colocadas nela pelo criador da própria razão. Que sejam naturezas eternas e imutáveis, explica-se pelo fato de os conteúdos matemáticos expressam “relações necessárias”, que são as propriedades essenciais e, portanto necessárias, da natureza extensa, a qual, por sua vez, é a substância de todas as coisas corporais, que permanece a mesma sob as diversas modificações e acidentes.<sup>45</sup>

Conforme os princípios e normas dessa subjetividade, o homem se instala e instala o que *representa* dentro da relação sujeito-objeto, ou seja, no âmbito do processo de objetificação da totalidade do ente. Diante de sua essência centrada na subjetividade que se retrai junto com o ser mesmo, o homem torna-se seguro e busca o originariamente verdadeiro e consistente na certeza inabalável de si mesmo. Por isso, ele aspira a uma segurança no meio do ente organizável por ele mesmo. A verdade é *certeza*. Ela é isso que é *assegurado* e *certo* no e pelo ato de *representar*, mediante o qual o sujeito dispõe o ente diante de si como mera subsistência, como *objeto*. Para a certeza da verdade é decisivo que o sujeito esteja certo de si mesmo. O ato de conhecer não admite como objeto de conhecimento senão aquilo que é *dis-posto* por um sujeito como indubitável mediante o ato de representar e que, assim posto, é a todo momento matematizado. E, sendo assim, essa certeza de si mesmo torna-se, substancialmente, fornecedora da capacidade de representação do mundo *através de e para* o sujeito que apresenta. Em *A Superação da Metafísica*, Heidegger comenta que:

[...] o *ego cogito* é para Descartes o que já se representa pro-posto e im-posto, sendo o vigente, o inquestionado, o indubitável, o que, cada vez, já está no saber, o certo e sabido em sentido próprio, o previamente consolidado, o que põe tudo em referência a *si* e deste modo se *contra-põe* a todo outro”.<sup>46</sup>

Nada realmente é a menos que possa ser adequado ao planejamento matemático e “re-apresentado” ao *ego cogito sum* completamente certo de si mesmo. É nesse sentido que afirma Zimmerman:

Descartes tornou possível à humanidade interpretar o mundo como imagem (*Bild*) cuja realidade era avaliada de acordo com a maneira como a imagem se perfila em relação aos padrões do sujeito meditador e produtor. Aquilo que é apresentado ao sujeito é-o ali

---

<sup>45</sup> Nesse sentido, podemos citar a afirmação de Descartes a esse respeito: “[...] notei certas leis que Deus estabeleceu de tal modo na natureza, e das quais imprimiu tais noções em nossas almas que, depois de refletir bastante sobre elas, não poderíamos duvidar que não fossem exatamente observadas em tudo o que existe ou se faz no mundo”. DESCARTES, René. Discurso do método. In: **Os pensadores**. Vol. I. op. cit. p. 51.

<sup>46</sup> HEIDEGGER, Martin. A superação da metafísica. In: **Ensaio e conferências**. op. cit. p. 64.



(*zugestellt*) não apenas como objecto pré-estabelecido, mas também como disponível (*verfügbar*) pelo sujeito. Como um dos fundadores da metodologia científica, Descartes mostrou-se já preocupado com a maneira como o conhecimento “objetivo” tornaria possível aos humanos adquirir controlo sobre os objectos.<sup>47</sup>

A concepção da totalidade do ente agora se apresenta na forma do sistema na medida em que se torna possível uma imagem do mundo como resultado do processo de objetificação. Para uma metafísica que concebe o mundo como imagem, a totalidade do ente só é na medida em que é posta pelo homem que representa e elabora. Nesse sentido, dizer que a metafísica cartesiana inaugura a época moderna, na qual se torna possível colocar o mundo em imagem, significa dizer que nela também tomou-se uma decisão fundamental sobre a totalidade do existente e sobre a essência da verdade. A realidade do real se determina como objetividade, como aquilo que é concebido por e para o sujeito, como o que é mantido frente a ele. É a subjetividade que põe os limites e as condições em que algo pode tornar-se objeto e chegar à objetividade. A representação da época moderna do mundo no plano da imagem (*Bild*) consiste, portanto, na redução do ente em sua totalidade ao único estatuto de objeto que é representado pelo cálculo e que se constitui um chão (*Bestand*), uma base e reserva-disponível ilimitada de objetividade e matéria-prima (dentre elas o próprio homem que, posicionando-se como senhor da técnica, torna-se ele mesmo, uma peça disponível no vasto emaranhado técnico) a ser constantemente assegurada e explorada pela maquinização imposta pelo homem da técnica.

A ciência moderna e a civilização técnica tornar-se-iam, com tudo isso, herdeiras da interpretação do ente e da verdade iniciada por Descartes no século XVII, na medida em que o querer dispor da natureza em sua totalidade, o tornar útil e o poder calcular antecipadamente, baseiam-se, essencialmente, no modo de operatividade e instrumentalidade da razão suficientemente centrada e confirmada sobre a certeza de si mesma. O subjetivismo moderno encontra-se, dessa maneira, intrinsecamente relacionado à idéia de que o *eu* (*ego cogito*), tendo certeza de si mesmo, chega por si mesmo ao conhecimento dos princípios universais e pode, assim, deduzir todo o edifício das ciências e chegar ao conhecimento

---

<sup>47</sup> ZIMMERMAN, Michael E. **Confronto de Heidegger com a Modernidade**: tecnologia, política e arte. op. cit. p. 262.

universalmente válido para a ciência pelo método da dedução.<sup>48</sup> A partir desse âmbito, Heidegger então elabora sua tese a respeito do fundamento metafísico que perpassa a ciência moderna e todos os fenômenos decisivos da nossa época moderna, a esse respeito comenta André Duarte:

Para os modernos, o ser dos entes reside em seu caráter de objeto representado por um sujeito, ao mesmo tempo em que a essência da verdade passa a ser definida como certeza da representação. Para os modernos, pensar é re-presentar (*Vor-stellen*), isto é, capturar e trazer o ser do ente para diante do sujeito que conhece, objetivando-o, de modo a que possa ser conhecido com certeza e permaneça sempre disponível para seu emprego calculado. Em outras palavras, o conhecimento proporcionado pela ciência moderna enquanto investigação é sempre um ajuste de contas, um contabilizar calculado a respeito da possibilidade do ente tornar-se disponível para a representação.<sup>49</sup>

Enfim, podemos afirmar que o princípio da filosofia cartesiana encontra-se no feito de que nela o *subjectum*, o *ego cogito sum* é o que decide sobre o modo de ser como “constante presença” que compele à humanidade a organizar e homogeneizar tudo à volta de uma interminável busca do poder por si mesmo, e a verdade de todo ente como “certeza assegurada de toda representabilidade matemática.”<sup>50</sup> Para Descartes, esse modo de ser como “constante presença” tem a

---

<sup>48</sup> Sobre o método dedutivo de Descartes, ver sua obra *Discurso do Método*. Descartes, a partir da dúvida metódica, afirma que os nossos sentidos às vezes nos enganam e que, por isso, era necessário encontrar alguma coisa que fosse inteiramente indubitável. Percebe então, que a verdade: *penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que nem mesmo as mais extravagantes suposições dos céticos poderiam abalá-la. Tendo notado que no *cogito sum* nada asseguraria que ele esteja dizendo a verdade, ao mesmo tempo que para pensar, é necessário existir, Descartes deduz tomar como regra geral que as coisas que concebemos muito clara e distintamente são todas verdadeiras havendo apenas alguma dificuldade em discernir as que concebemos distintamente. Como certezas claras e distintas do conhecimento inato temos a matemática e Deus. Como base do seu método dedutivo, Descartes elabora quatro preceitos para fazer a razão chegar ao conhecimento de todas as coisas que fosse capaz. São eles: “O primeiro era o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida. O segundo, o de dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las. O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros. E o último, o de fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir”. DESCARTES, René. *Discurso do método*. In: **Os pensadores**. Vol. I. op. cit. p. 37-38.

<sup>49</sup> DUARTE, André. Heidegger e Foucault, críticos da modernidade: humanismo, técnica e biopolítica. **TRANS/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Universidade Estadual Paulista, UNESP. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, v. 29, n. 2, p. 1-302, 2006. p. 99-100.

<sup>50</sup> Em seu livro *Confronto de Heidegger com a Modernidade*, Michael Zimmerman afirma que, para Heidegger, a representação matemática cartesiana foi o primeiro passo decisivo através do qual a tecnologia das máquinas modernas e com ela o novo mundo e os seus povos, tornaram-se metafisicamente possíveis. Isto é, para Descartes, o real era apenas aquilo que podia ser

mesma significação que a *representatidade para e pelo* eu-sujeito. Isso não significa reduzir o ente a uma pura representação, e esta a uma ocorrência na consciência do sujeito. O que é decisivo aqui é como o ente torna-se acessível ao homem convertido em *sujeito*, ou seja, em senhor e mestre da totalidade do ente. O ser enquanto objeto do representar e o próprio ato de representar são assegurados pelo ato calculante de representar, pelo qual é assegurado ao homem seu modo de proceder em todos os sentidos no seio do ente.

Com o advento da modernidade e do método científico, toda a verdade é fundamentada no embasamento metafísico da certeza própria do sujeito humano. O homem está seguro de que, consciente de si mesmo, e enquanto fundamento em que se assenta toda a certeza e conhecimento, pode, com isso, dizer agora que é: “nada escapa assim à objetivação humana, de maneira que toda relação com algo terá por tendência o caráter de uma *cogitatio* representadora na qual o homem se assegura a si mesmo e alcança a autocerteza”.<sup>51</sup> Isso implica que o homem é aquele ente que dá a todo existente a medida, colocando em jogo o irrestrito poder do cálculo e do planejamento característicos do pensamento objetificador. Somente assim o homem é capaz de dispor e colocar a totalidade do ente diante de si.

### 1.3. Civilização técnica: razão instrumental e operatividade

No surgimento do projeto científico da modernidade<sup>52</sup>, desde o século XV ao XVII, encontram-se as novas concepções filosóficas e científicas do Humanismo e do Renascimento. Este período caracteriza-se pela emergência do *indivíduo* autônomo, com um contínuo domínio da natureza que agora é vista como mero objeto de investigação científica a ser manipulada e explorada pelo homem da

---

representado em termos que eram tão certos como a certeza de si mesmo (e a verdade universal matemática) que a presença do propósito sujeito o é para si-mesmo. Cf. ZIMMERMAN, Michael E. **Confronto de Heidegger com a Modernidade: tecnologia, política e arte**. op. cit. p. 263.

<sup>51</sup> ESPIGARES, Pablo Pérez. Nihilismo y violencia en la era de la técnica: diagnóstico epocal desde la crítica de Heidegger a la metafísica. **Pensamiento**. Revista de Investigación e Información Filosófica. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, vol. 63, num. 235, p. 1-172. enero-abril 2007. p. 89-90. (Tradução nossa).

<sup>52</sup> A ciência moderna apresenta algumas características tais como: a) passagem da ciência especulativa para a ativa, na continuidade do projeto renascentista de dominação da natureza e cuja fórmula se encontra em Francis Bacon: “saber é poder”; b) passagem da explicação *qualitativa* e finalista dos fenômenos naturais para a explicação *quantitativa* e mecanicista. Postulam-se relações mecânicas de causa e efeito segundo leis necessárias e universais, válidas para todos os fenômenos.

técnica<sup>53</sup>. Essa idéia de domínio sobre a natureza é um desdobramento do humanismo renascentista, em que o homem na condição de sujeito do conhecimento é capaz de determinar suas ações sem precisar recorrer a forças transcendentais para regulá-las. Busca-se, assim, exercer um domínio sobre a totalidade do real. O novo modo de habitar e lidar com o mundo adquirido pelo homem do Renascimento, deu-se por meio do progresso e do controle de todas as coisas pelo uso da razão e da pluralidade e autonomia das ciências. O homem, que antes apresentava o seu saber constituído *na* e *pela* linguagem, contemplador do *Cosmos*, e que tinha sua principal finalidade em compreender o significado das coisas agora encontra na afirmação da razão e na certeza de si o fundamento para explorar, modificar a natureza e exercer a predição ou o controle. A crença na razão e na confiança na utilização do método matemático na produção do conhecimento e, nesta visão, concebido e aceito como verdadeiro, traduziram o ideal de ciência e assegurou o estabelecimento de uma nova racionalidade, conformando os ideais de progresso científico e realizações humanas no mundo. Trata-se, sobretudo, segundo Heidegger, da forma de agir do homem da técnica que, em primeiro lugar, encara e lida com a natureza enquanto um mero sistema operativo e calculável de forças.<sup>54</sup>

As duas grandes características da ciência moderna são, essencialmente, a razão instrumental e a operatividade. No alvorecer do pensamento moderno, Bacon e Descartes vislumbraram algo que deveria ser o ponto central e o eixo do desenvolvimento de uma civilização pautada pela hegemonia da razão: a relação entre a técnica e a instrumentalização das relações entre o homem e a natureza e, concomitantemente, entre o homem e si mesmo. O conhecimento, como domínio da realidade, permite criar o império do homem sobre as coisas, que é ao mesmo tempo a “emancipação” humana: ideal trazido pelos pensadores da Modernidade. “A ciência do século XVII baseou-se num novo método de investigação, defendido vigorosamente por Francis Bacon, o qual envolvia a descrição matemática da

---

<sup>53</sup> O modelo de racionalidade da ciência moderna é baseado na visão de mundo em que o homem e natureza estão separados. O homem, possuidor da razão, é senhor, a natureza, sua serva. Tal modelo deu origem a uma concepção inovadora, a do homem como dominador e senhor da natureza. De acordo com essa nova abordagem, a natureza é vista como passiva e apropriada para a subjugação e exploração do homem. Nesse sentido, comenta Santos: “Por um lado, a conversão do progresso em acumulação capitalista transformou a natureza em mera condição de produção. Os limites desta transformação começam hoje a ser evidentes e os riscos e perversidades que acarreta, alarmantes, bem demonstrados nos perigos cada vez mais iminentes de catástrofe ecológica”. SANTOS, Boaventura de Souza. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2000. p. 34.

<sup>54</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: **Ensaio e conferências**. op. cit. p. 24.

natureza e o método analítico de raciocínio concebido pelo gênio de Descartes”.<sup>55</sup> Tudo isso está expresso, da forma mais nítida, na idéia de que conhecer as leis da natureza é algo inseparável de usá-las em nosso benefício. É este o sentido profundo da proposta de Bacon acerca de um conhecimento que se defina como um contato direto com os fatos e com as regras de comportamento dos fenômenos naturais, agora reduzidos à obediência da experimentação científica: se o nosso conhecimento se deixar guiar pela natureza, nossa ação a dominará.

Em seu texto *Novum Organum*, Bacon busca construir um conjunto de regras úteis para uma investigação que proporcionasse maior controle instrumental sobre a realidade. Busca-se, assim, criar instrumentos que pudessem submeter as forças da natureza viabilizando sua transformação. Bacon foi o primeiro a formular uma teoria clara do procedimento indutivo que consiste em realizar experimentos e extrair deles conclusões gerais, a serem testadas por novos experimentos; esse “espírito baconiano” mudaria, desse modo, profundamente a natureza e o objeto da investigação científica. Segundo Capra, “a partir de Bacon, o objetivo da ciência passou a ser aquele conhecimento que pode ser usado para dominar e controlar a natureza”.<sup>56</sup> É por esta via que o entendimento vence a superstição e desencanta a natureza, confirmando a tese weberiana do “desencantamento do mundo”.<sup>57</sup> Contra a metafísica religiosa, Bacon afirma que “ciência e poder do homem se coincidem”.<sup>58</sup> Deste modo, caberia ao pensamento identificar a racionalidade intrínseca aos fenômenos analisados, o que iria conferir ao homem o poder de controlar suas formas de manifestação e o objetivo do cientista era extrair da natureza, sob o modo da provocação, todos os seus segredos. Quanto a Descartes, retomando o que vimos anteriormente em relação à metafísica da subjetividade, a visão de que o sistema de conhecimentos racionais, que abrange desde os fundamentos

---

<sup>55</sup> CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**: a ciência, a sociedade e a cultura emergente. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 2006. p. 49-50.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>57</sup> Para Weber, o termo “desencantamento do mundo” determina não só a conversão de uma sociedade primitiva numa sociedade industrial, mas também todo o processo de transformação das instituições sociais, políticas, jurídicas e econômicas nas sociedades ocidentais modernas, mediante os mecanismos das formas de cálculo e racionalização. Na sociedade e na ciência modernas, o homem acredita que, em princípio, não existe poder enigmático que possa intervir no rumo de nossas vidas, pois o homem racional é capaz de dominar tudo mediante o conhecimento e a previsão. Em *Ciência e política*, Weber afirma que para o homem moderno não existe mais apelação a meios mágicos para dominar ou esconjurar os espíritos. Ao homem moderno, cabe agora, recorrer à técnica e à previsão. Cf. WEBER, Max. **Ciência e política**: duas vocações. 18. ed. São Paulo: Cultrix, 2004. p. 30-31.

<sup>58</sup> BACON, Francis. *Novum organum*. Tradução de Aluysio Reis de Andrade. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 13.

metafísicos até as aplicações técnicas, teria como objetivo livrar o homem das adversidades naturais; isso é algo que aparece ao pensador francês de forma tanto mais clara quanto mais toma consciência da unidade profunda entre a teoria e a prática. Para que o homem possa usar as leis naturais visando libertar-se da natureza e colocá-la a seu serviço, faz-se necessário que veja com distanciamento crítico e reflexivo como as mesmas operam nos objetos naturais e nele próprio. O fundamento de seu domínio sobre a natureza é a separação, que permite ao sujeito reconhecer a mediação cognitiva entre ele e o objeto como condição do uso da instrumentalidade que se organizará como o império da técnica. Em Bacon, no viés empírico, e em Descartes, na via idealista de conhecimento moderno, encontramos a ciência como realizadora do “bem geral de todos os homens”:

Bacon entendia que o bem-estar do homem dependia do controle científico obtido por ele sobre a natureza, o que levaria à facilitação da sua vida. Assim julgava imprescindível o domínio do homem sobre a natureza, a partir do conhecimento de suas leis [...] A verdadeira finalidade da ciência é contribuir para a melhoria das condições de vida do homem; de fato, para Bacon o conhecimento não tem valor em si, mas sim pelos resultados práticos que possa gerar.<sup>59</sup>

Estas características rompem com o saber logo-teórico dos gregos antigos, com o nosso ser-no-mundo constituído pela linguagem, ou seja, o advento da Modernidade caracteriza-se pela ruptura com a *relação simbólica* entre homem e mundo, pois o nosso ser-no-mundo-na-e-pela-linguagem deixa o mundo tal como ele é; ele não altera as coisas, não transforma os entes, a natureza; o símbolo não rompe as paisagens, nem destrói as florestas, ele dá sentido às coisas, organiza, indica fins. Em outros termos, podemos dizer que a partir da ciência moderna o conhecimento deixa de ser meramente descritivo para impor-se como postura que objetiva a realidade através de procedimentos experimentais, que já são capazes de matematizar, calcular, prever e, em grande medida, apropriar produtivamente a realidade. Prova disso é dada, por exemplo, através da apreensão do espaço pela geometria; procedimento que é estendido à toda realidade, fazendo com que todo conhecimento possível passe a ser pensado desde o formato das ciências exatas. Essa transformação opera resultados significativos, pois a partir dela também a realidade se enquadra numa representação objetiva na qual as relações entre

---

<sup>59</sup> ANDERY, Maria Amélia. **Para compreender a ciência**: uma perspectiva histórica. 5. ed. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1994. p. 191.

causas e conseqüências só podem ser inferidas na lida com a matematização da própria realidade. A ciência moderna ocupa-se, portanto, da verdade do que pode ser mensurado e calculado; lida com a verdade que é imanente ao ente enquanto objeto a partir da racionalização total. Vejamos o que Heidegger afirma a respeito da disposição que rege o pensamento calculativo:

Muitas vezes e quase por toda parte reina a idéia de que o pensamento que se guia pelo modelo da representação e cálculo puramente lógicos é absolutamente livre de qualquer dis-posição. Mas também a frieza do cálculo, também a sobriedade prosaica da planificação são sinais de um tipo de dis-posição. Não apenas isto; mesmo a razão que se mantém livre de toda influência das paixões é, enquanto razão, pre-dis-posta para a confiança na evidência lógico-matemática de seus princípios e regras.<sup>60</sup>

O pensamento calculativo da ciência moderna pretende legitimar uma definição, um resultado. O cálculo busca legitimar uma definição, porque é com o resultado que está preocupado, e também porque aspira que seus resultados tenham utilidade. Em nome da utilidade, advinda de resultados seguros, o pensamento calculativo se empenha no controle total da natureza. O sentido mais amplo da dis-posição que sustenta o pensamento calculativo tem o caráter de investimento em um acúmulo incessante e progressivo do útil. O pensamento calculativo pretende se tornar, pelo viés do método científico, um modo totalizante e absoluto de estabelecer relações com a natureza, submetendo e restringindo a nossa lida com as coisas à utilidade. Ele se apropria de todos os fenômenos com a certeza de ter encontrado segurança e, seguro de si, ele se lança a controlar e dominar os fenômenos pela mensurabilidade.

Com tudo isso, na imagem moderna do mundo, a natureza aparece como complexo de forças passível de ser calculado. Cálculo e experiência são maneiras de fazer com que a natureza “se anuncie” como uma totalidade assim concebida. Nota-se, então, que a ciência moderna concebe um tipo único de razão, que é a imagem do mundo, mas não apenas isso, e também a atividade e a ação no mundo. Essas são as marcas do espírito científico que foi inaugurado por Galileu, Descartes e Newton. A partir desse ideal científico, a realidade era explicada a partir de formulações racionais, por meio de formulações físico-matemáticas e geométricas. Santos corrobora com essa idéia de que a ciência moderna voltou-se totalmente

---

<sup>60</sup> HEIDEGGER, Martin. Que é isto – a filosofia? In: **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 39.

para um modelo totalitário, pautado na matemática e nas ciências da natureza com suas leis, regularidades e experimentação para conduzir a razão humana na produção de conhecimentos verdadeiros e universais, ao dizer que:

As idéias que presidem à observação e à experimentação são as idéias claras e simples a partir das quais se pode ascender a um conhecimento mais profundo e rigoroso da natureza. Essas idéias são as idéias matemáticas. A matemática fornece à ciência moderna, não só o instrumento privilegiado de análise, como também a lógica da investigação, e ainda o modelo de representação da própria estrutura da matéria.<sup>61</sup>

Essa transformação opera resultados muito significativos, pois a partir dela também os objetos em seus fenômenos, se enquadram numa representação objetiva na qual a relação entre causas e conseqüências só podem ser inferidas na lida com a constituição objetiva do objeto. Constituição essa, que para que seja científica, deve ser igualmente realizada no plano do matematizável. A ciência moderna ocupa-se, portanto, da verdade que pode ser objetivável, lida com a verdade que é imanente ao ente enquanto objeto. O objeto calculável põe-se ao dispor do fazer científico através de uma racionalização total, ou seja, a ciência moderna afigura-se como uma atividade extremamente racional que pressupõe o real, para, sem perdê-lo de vista, forçar, através de uma apreensão representativa, os entes enquanto objetos a prestarem contas de suas propriedades.

Desse modo é que, com os pensadores do Renascimento e do início da Idade Moderna: Galileu, Newton, Bacon e Descartes, por exemplo, ocorrerá, assim, uma profunda transformação na racionalidade científica ao se revelar o lado instrumental, experimental e operativo da ciência. A ciência moderna será *operatória* e *quantificadora*, e não mais contemplativa:

A fim de possibilitar aos cientistas descreverem matematicamente a natureza, Galileu postulou que eles deveriam restringir-se ao estudo das propriedades essenciais dos corpos materiais – formas, quantidades e movimento –, as quais podiam ser medidas e qualificadas”.<sup>62</sup>

Na física galilaica e newtoniana não basta fazer ver e deixar ser o que é tal como é, a teoria da ciência moderna agora *reconstrói* aleatoriamente o real como correlato de um cálculo, obrigando a natureza a apresentar-se em sua plena

---

<sup>61</sup> SANTOS. Boaventura de Souza. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2000. p. 63.

<sup>62</sup> CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**: a ciência, a sociedade e a cultura emergente. op. cit. p. 51.



calculabilidade e objetificação. Desse modo, podemos afirmar que a ciência moderna é intervencionista e objetificadora, na medida em que ela é impulsionada por um projeto matemático de natureza que não deixa as coisas serem o que são. A finalidade do conhecimento matemático e planificador é exclusivamente, nesse sentido, aumentar o poder e o controle do homem sobre a natureza, inaugurando a “nova era” em que a humanidade deve, de modo progressivo, adquirir o poder de conquistar e submeter a natureza aos fundamentos da razão calculante, pois a experimentação científica utiliza-se da linguagem da matemática para formular as leis da natureza.

A matemática fornece à ciência moderna, não só o instrumento privilegiado de análise, como também a lógica da investigação, como ainda o modelo de representação da própria estrutura da matéria. Para Galileu, o livro da natureza está inscrito em caracteres geométricos e Einstein não pensa de modo diferente. Deste lugar central da matemática na ciência moderna derivam duas conseqüências principais. Em primeiro lugar, conhecer significa quantificar. O rigor científico afere-se pelo rigor das medições. As qualidades intrínsecas do objecto são, por assim dizer, desqualificadas e em seu lugar passam a imperar as quantidades em que eventualmente se podem traduzir. O que não é quantificável é cientificamente irrelevante. Em segundo lugar, o método científico assenta na redução da complexidade. O mundo é complicado e a mente humana não o pode compreender completamente. Conhecer significa dividir e classificar para depois poder determinar relações sistemáticas entre o que separou.<sup>63</sup>

Só no âmbito de um projeto matemático, as coisas e os fatos mostram aquilo que realmente são: algo mensurável e calculável. O projeto matemático considera o que e o como em virtude dos quais as coisas devem ser consideradas de antemão. As determinações e os enunciados prefixados no projeto matemático são condições de possibilidade de toda objetificação possível. Isso é afirmado no pensamento de Descartes, pois a certeza cartesiana é matemática e, nesse sentido, Descartes acreditava que a chave para a compreensão do universo era a sua estrutura matemática; para ele, ciência era sinônimo de matemática. Esta nova racionalidade científica alicerçada nas leis da matemática e da operatividade vem a constituir o fundamento da civilização técnica e da idéia moderna de mundo como máquina. Para Descartes, por exemplo,

---

<sup>63</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2004. p. 27-28

[...] o universo material era uma máquina [...] Não havia propósito, vida ou espiritualidade na matéria. A natureza funcionava de acordo com as leis mecânicas, e tudo no mundo material podia ser explicado em função da organização e do movimento de suas partes.<sup>64</sup>

A representação mecanicista é uma forma de conhecimento que se pretende utilitário e funcional sendo a realidade algo objetificável, uma mera coisa a ser dominada e transformada. Segundo Roland Omnès,

Descartes marcou-nos a todos, mesmo que seja apenas por uma visão mecanicista da realidade, em que o mundo físico e seus fenômenos são concebidos como uma máquina e suas partes [...] É também a ele que devemos, bem como a Galileu, a idéia de que a natureza é governada por leis cuja fórmula é a matemática.<sup>65</sup>

A ciência moderna, enquanto uma das mais importantes dimensões do pensamento representacional, desencadeou, desta forma, o modo pelo qual o homem se volta para o mundo a partir do saber da instrumentalidade técnica, na medida em que esta exprime quantidades e relações quantitativas que são fontes de valor e de sentido. Para a humanidade moderna, os entes são objetivados e representados pelos humanos; os entes apenas são autorizados a aparecer na medida em que se conformam com as expectativas impostas sobre si pelo sujeito seguro de si mesmo.<sup>66</sup> Portanto, a diferença decisiva entre a *techne* dos gregos e a técnica moderna teria radicado numa mudança do modo de entender a *verdade*, isto é no modo de entender a manifestação ou desocultação das coisas.

Essa mudança específica, segundo Heidegger, foi acompanhada de uma alteração completa na maneira do homem interpretar o mundo e na posição fundamental que ele passou a ocupar no meio dos entes. Ora, é precisamente com bases nesses dois aspectos da mudança, desde o início do século XVII – que consistem em compreender as coisas do mundo como coisas a submeter a mecanismos impositivos e conectivos numa rede ideal de totalidade matematizada – que a ciência e a técnica moderna se congregam. Ou seja, a origem comum da ciência e da técnica moderna consiste numa “intimação provocante” da natureza. No quadro desta intimação, e no caso das ciências, a natureza é provocada a dar respostas segundo relações determinadas, é por assim dizer, obrigada a manifestar-se numa objetividade calculável. Essa concepção matemática da natureza projeta a

---

<sup>64</sup> CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**: a ciência, a sociedade e a cultura emergente. Op. cit. p. 56.

<sup>65</sup> OMNÈS, Roland. **Filosofia da ciência contemporânea**. São Paulo: UNESP, 1996. p. 91.

<sup>66</sup> Cf. ZIMMERMAN, Michael E. **Confronto de Heidegger com a Modernidade**: tecnologia, política e arte. op. cit. p. 283.

*priori* um plano único e bem ordenado de formas puras e leis imutáveis, às quais devem se conformar os fenômenos naturais.

Nesse sentido, por exemplo, a natureza, para a física galilaica e newtoniana não corresponde mais à concepção grega de *physis* enquanto um surgir, um manifestar-se a partir de si mesmo, e que teria como condição de possibilidade o mistério do velado que cerca toda presença e que é irreduzível a qualquer processo de objetificação e matematização. Natureza agora, com o advento da ciência moderna, se refere às múltiplas relações entre os corpos e compreende um tempo e um espaço onde se torna possível uma ordenação de lugares e determinações de ordens, sem qualquer hierarquização. Nessa natureza não há lugares naturais, o espaço é o espaço puro e homogêneo da geometria, onde todos os pontos são equivalentes. A crença na razão e a confiança na utilização do método matemático e operacional na produção do conhecimento e nesta visão, concebido e aceito como verdadeiro, traduziram o ideal de ciência e assegurou o estabelecimento de uma nova racionalidade, conformando os ideais de constante progresso científico e realizações humanas.

#### 1.4. Tecnociência contemporânea e dissolução da essência humana

Este mundo técnico é, em essência, construção e compreensão do homem mesmo [...] na civilização técnica o homem se descobre a si mesmo como invenção científica e como obra técnica.<sup>67</sup> (Schelsky)

Na temática anterior, vimos que a matematização da ciência moderna e do seu objeto põe em marcha o pleno desenvolvimento da civilização técnica, a totalidade do real é vista sob o ângulo de sua manipulação ilimitada e, neste aspecto, a relação entre homem e natureza passa a ser realizada de maneira operativa e mensurável. Na contemporaneidade, vivemos sob o signo de uma civilização denominada *tecnocêntrica*, o termo “tecnociência” designa a intrínseca ligação, o entrelaçamento entre técnica e ciência, cujas características são a indissolubilidade entre a operatividade (tecnomatématica) e a prática científica, como também o primado da técnica sobre a teoria. O ideal antigo – sustentado na relação

---

<sup>67</sup> SCHELSKY, H. Auf der Suche nach Wirklichkeit, Munich, Goldmann, 1979. pp. 456-457. In: HOTTOIS, Gilbert. **El paradigma bioético**: una ética para la tecnociencia. Barcelona: Anthropos, 1991. p. 54. (Tradução nossa).

simbólica pela *linguagem* entre homem e natureza e no saber logo-teórico – está, todavia, radicalmente transformado pelo projeto ocidental do saber operativo e matemático.

Tendo em vista que “a violação da natureza e a civilização do homem caminham de mãos dadas”,<sup>68</sup> podemos afirmar, assim como Hans Jonas, que “antes de nossos tempos as interferências do homem na natureza, tal como ele próprio as via, eram essencialmente superficiais e impotentes para prejudicar um equilíbrio firmemente assentado.”<sup>69</sup> Nossa ação já não é impotente e contemplativa, pois nos aventuramos a subjugar a natureza com suas criaturas na medida em que a tecnociência suscita o desejo de inovação e de afirmação da técnica. Dessa maneira, ao longo da história da metafísica da tradição, podemos constatar que a concepção teórica da contemplação discursiva (ser-no-mundo-na-e-pela-linguagem) tem cedido o seu lugar a uma relação de contínuo progresso na ordem de um empreendimento da *práxis* técnica de manipulação e de produção, ou seja, a relação teórico-discursiva é substituída por uma relação de manipulação, de transformação da realidade. Enquanto o correlato da ciência antiga era a essência do objeto a ser conhecido, agora, com a tecnociência, o correlato é a plasticidade do “objeto” a ser manipulado e modificado; sua linguagem é puramente matemática e objetiva.

Não obstante, o início do século XXI caracterizar-se-á pelas profundas mudanças no agir humano e pelas inovações científicas: biotecnologia, biomedicina, genética, informática e tantas outras; isto significa que as alterações provocadas pela intervenção técnica do homem atingem, de fato, a crítica vulnerabilidade da natureza. Convertida, sobretudo, em provocação, intervenção e manipulação, a investigação científica transforma-se em um modo de operação baseado na eficiência, seguridade e poder de ação. Mas, contudo, a tecnociência não só tornará a natureza algo objetificável, como também o próprio homem que, nessa aliança entre técnica e ciência, colocava-se como *senhor* e *possuidor* da natureza. De fato, a manipulação tecnocientífica, a conformação técnica do homem que elimina a mediação simbólica e a constituição na e pela linguagem, suscita um “perigo essencial” – que examinaremos de forma mais abrangente no decorrer de nosso trabalho – para a existência humana: a eliminação da mediação pela linguagem

---

<sup>68</sup> JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução de Marijane Lisboa; Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006. p. 32.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 32.

entre homem e mundo e sua decorrente coisificação, em outras palavras, o homem deixa de ser constituído no modo de ser-no-mundo e passa a ser mera disponibilidade, coisa entre as coisas. Em *A Questão da Técnica*, aponta Heidegger:

Somente à medida que o homem já foi desafiado a explorar as energias da natureza é que se pode dar e acontecer o desencobrimento da dis-posição. Se o homem é, porém, desafiado e dis-posto, não será, então, que mais originariamente do que a natureza, ele, o homem, pertence à dis-ponibilidade? As expressões correntes de material humano, de material clínico falam neste sentido.<sup>70</sup>

Quando, de fato, a tecnociência reduz e conforma todo o ente ao único estatuto de objeto pela calculabilidade e, sobretudo, pela manipulabilidade tecnológica (a cibernética, a clonagem e a manipulação genética do homem, por exemplo), ela acaba por fazer surgir um laço de união profundo entre o homem e a máquina, o *Cosmos* é representado na imagem da máquina, do cálculo, como uma reserva ilimitada de objetividade, na qual a essência humana se dissolve. O sistema tecnocientífico, tal como uma mega-máquina, uniformiza e *conforma* (no sentido de dar forma e de provocar conformismo). A mega-máquina tecnocientífica, como rolo compressor esmaga as culturas, apagando as diferenças e homogeneizando o mundo em nome da *razão*. Nesse mundo tecnocientífico desaparece a diferença entre a máquina e os seres vivos. Tais diferenças são neutralizadas no processo indiferenciado da informação que instrumentaliza e uniformiza a linguagem. No horizonte da representação tecnocientífica o homem tem seu lugar no vasto círculo regulador, ou como aquele que toma decisões, ou como massa de manobra, ou ainda como ruído que deve ser eliminado para melhor eficiência e produtividade do sistema. Com efeito, o poder adquirido e aumentado pela tecnociência para modificar e manipular a natureza e a essência humana pode ilustrar-se, segundo Hottois, com alguns exemplos tomados da literatura científica, vejamos alguns deles:

- se concebem máquinas futuras como seres vivos que podem evoluir [...] a cibernética torna possível a manipulação mais delicada do ser vivo o que, por sua vez, torna possível uma nova geração cibernética [...]
- se modificam totalmente os modos de reprodução natural: o caso extremo é a clonagem [...]
- se patenteiam seres vivos manipulados como se fossem invenções inéditas.

---

<sup>70</sup> HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: **Ensaio e conferências**. op. cit. p. 21-22.

– [...] se manipula a morte [...] o ser-para-a-morte, pensado desde sempre nas religiões e nas filosofias, tem-se convertido em uma espécie de defeito técnico contingente e temporal.<sup>71</sup>

Todas estas possibilidades do sistema tecnocientífico como uma mega-máquina que uniformiza e conforma todo o ente à representabilidade em nome do *ego cogito* (Razão), suscitam uma transgressão da capacidade lingüístico-simbólica que constitui a essência do homem e que o relaciona com o mundo. Assiste-se, portanto, a uma evolução da tecnociência expressa na união intrínseca entre esta e o poder, na manipulação e no controle de tudo o que é possível e produzível, de tal forma que nos é permitido admitir que o aumento de poder atribuído à tecnociência e às mudanças nas ações do homem, coloca, na realidade, a exigência de uma ética de previsão e responsabilidade compatíveis com nossa contemporaneidade tecnocientífica. O projeto do saber, específico da tecnociência, é tanto um *fazer* como um *poder*, e é bastante razoável, portanto, poder afirmar-se que implica necessariamente inúmeros problemas de natureza ética. O saber é um fabricar, um transformar – até mesmo a natureza humana, como no caso do homem que busca reinventar e modificar a sua própria natureza. É esta a *práxis* tecnocientífica que nos conduz a questões de ordem ética. Sobre a possibilidade de transformação da natureza humana colocada pela tecnociência, comenta Hans Jonas que se trata de:

[...] sonho ambicioso do *Homo faber*, condensado na frase de que o homem que tomar em suas mãos a sua própria evolução, a fim não meramente de conservar a espécie em sua integridade, mas de melhorá-la e modificá-la segundo seu próprio projeto. Saber se temos o direito de fazê-lo, se somos qualificados para esse papel criador, tal é a pergunta mais séria que se pode fazer ao homem que se encontra subitamente de posse de um poder tão grande diante do destino. Quem serão os criadores de “imagens”, conforme quais modelos, com base em qual saber? Também cabe a pergunta sobre o direito moral de fazer experimentos com seres humanos futuros.<sup>72</sup>

Na medida em que a tecnociência está segura de seu objeto – calcular tudo o que é como processo controlado –, surge também a idéia de determinar a liberdade do homem como liberdade planejada, quer dizer, controlável. Tal idéia desempenha um papel fundamental nesse projeto tecnocientífico de exercer um pleno controle sobre o homem e as coisas. A instrumentalização realizada pela

---

<sup>71</sup> HOTTOIS, Gilbert. **El paradigma bioético**: una ética para la tecnociencia. op. cit. p. 55-56;58. (Tradução nossa).

<sup>72</sup> JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. op. cit. p. 61.

tecnociência sobre a natureza e sobre as estruturas e funções do agir humano têm como pressuposto a seguinte tese: só podemos conhecer aquilo que fabricamos. A própria ciência da natureza seria orientada pela convicção de que só podemos conhecer fazendo, refazendo ou reconstruindo a natureza mediante modelos lógico-matemáticos. O homem procura, assim, garantir o acesso às coisas que ele não fez representando e simulando os processos que as levam à existência, mas como meros objetos. Quando a tecnociência reduz todo ente ao único estatuto de objeto, ela se constitui como o modo de fazer e abordar a realidade através de uma base de reserva ilimitada de objetividade, na qual o próprio homem em sua essência se dissolve, pois quando tudo se torna objeto, passa a existir apenas uma Rede, um gigantesco fio de relações instrumentais. A calculabilidade e, sobretudo, a manipulabilidade inerentes à tecnociência acabam por fazer emergir a representação que, pelo cálculo, sobrepõe a natureza e o homem ao nivelamento da uniformidade organizada, pois tudo parece disponível e acessível.

É nessa era de desafios e problemas éticos trazidos pela tecnociência, na qual “o próprio homem passou a figurar entre os objetos da técnica”<sup>73</sup> que emerge a *bioética*. Sua proposta consiste na tomada de consciência da humanidade acerca de nosso mundo tecnológico na tentativa de unir técnica, futuro e ética numa constelação nova que se expressa na crescente tomada de consciência de nossa responsabilidade no que diz respeito ao futuro e, mais exatamente, com relação ao tipo de futuro que produziremos tecnicamente, por exemplo, esgotando, ou não, certos recursos planetários, elegendo ou não tal tipo de energia ou tolerando tal forma de manipulação genética.<sup>74</sup> A seguir, analisaremos como se deu o surgimento da bioética enquanto uma nova proposta ética que engloba o cuidado com o agir pautado na responsabilidade com o futuro aberto e inconcluso, na segunda metade do século XX, frente às questões/problemas da tecnociência e seus desafios para a contemporaneidade.

### 1.5. Desafios da tecnociência para a bioética

Os avanços e as inovações tecnológicas das últimas décadas no campo da tecnociência trazem em si um enorme poder de intervenção sobre a globalidade

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>74</sup> Cf. HOTTOIS, Gilbert. **El paradigma bioético**: una ética para la tecnociencia. op. cit. p. 77.

da vida, obrigando, desse modo, a profunda reflexão bioética em razão das conseqüências advindas para os indivíduos e a sociedade. A bioética, de caráter eminentemente multidisciplinar, compreende, segundo Potter,

[...] uma abordagem cibernética em relação à contínua busca de sabedoria pela humanidade, que define como saber *como usar* o conhecimento para a sobrevivência humana e para o aperfeiçoamento da condição humana.<sup>75</sup>

Como se sabe, o termo teria sido primeiramente lançado na década de 70 por Van R. Potter, nos Estados Unidos. Em seus textos *Bioética: Ponte Para o Futuro* e *Bioética Global e Sobrevivência Humana*, o autor americano descortina uma visão global da humanidade plasmada agora em outro ambiente propiciado por significativas mudanças e impactos tecnológicos. Nesse contexto, podemos lembrar a descoberta do DNA na década de 50 como um dos importantes elos da cadeia de evoluções científicas que constituiu a revolução biológica subsequente. Os transplantes, a reprodução, a biogenética foram avançando surpreendentemente em pesquisas e aplicações científicas e tecnológicas.<sup>76</sup> Os problemas que daí surgem estão profundamente relacionados a questionável sobrevivência da humanidade e sua relação com a biosfera num futuro aberto e inconcluso e, para tanto, faz-se necessário segundo Potter, ciência e ética darem-se as mãos para assegurarem a sobrevivência ecológica do planeta por meio da justiça e da democratização do poder e do conhecimento científico.

Coerentes com os respectivos títulos, ambas as publicações de Potter desenvolvem uma proposta futurista, centrada na idéia de sobrevivência da espécie com os recursos da ética aplicada à beneficência da humanidade. A condição para que isso ocorra exige a redução da distância social que caracteriza a produção científica nos meios acadêmicos, o que por sua vez implica que o respeito a valores humanos emule com o domínio técnico dos avanços da biotecnologia. “A ética lida com o âmbito do que deve ser e, portanto, pressupõe a imagem do futuro que de certa forma contrasta com o presente [...] as decisões éticas são normalmente

---

<sup>75</sup> POTTER, V. R. Bioética global e sobrevivência humana. In: BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de; PESSINI, Leo (Orgs.) **Bioética: alguns desafios**. 2. ed. São Paulo: Ed. do Centro Universitário São Camilo, Ed. Loyola, 2002. p. 347.

<sup>76</sup> ANJOS, Márcio Fabri. Bioética: abrangência e dinamismo. In: BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de; PESSINI, Leo (Orgs.) **Bioética: alguns desafios**. op. cit. p. 347.



conclusões para guiar ações futuras em termos de futuras conseqüências”<sup>77</sup>, escreve o autor em *Bioética Global e Sobrevivência Humana* citando George Kieffer<sup>78</sup>, depois de assinalar que “a bioética global, como um novo saber ético, é uma necessidade para a sobrevivência humana a longo prazo.”<sup>79</sup> Cabe à bioética uma vigilância sistemática sobre a produção do saber que tem na contínua democratização das pesquisas científicas o seu interesse moral maior, razão por que, conscientes do progresso e para onde o avanço materialista da ciência e tecnologia está levando a cultura ocidental, devemos pensar na bioética como uma tentativa de responder à questão que a humanidade enfrenta no contexto do respeito pela natureza: que tipo de futuro estamos construindo e se temos algumas opções. Foi nesse contexto que surgiu e consolidou-se o paradigma bioético<sup>80</sup> frente aos desafios impostos pela tecnociência e pelas pesquisas e intervenções científicas, abrangendo questões como a utilização de seres vivos em experimentos, a legitimidade moral do aborto ou da eutanásia e as implicações profundas da pesquisa e da prática no campo da genética, por exemplo, e tendo em seu momento inicial de estruturação a importância do papel exercido pelos movimentos sociais de defesa dos direitos humanos.

Dessa forma, a bioética emergiu porque houve uma crescente proliferação, especialização e segmentação do saber científico, deixando um *déficit* de compreensão desse saber, do ponto de vista dos valores morais. O objetivo da bioética como ética aplicada é diminuir esse isolamento em que se encontram as problemáticas do desenvolvimento tecnocientífico, em paralelo às suas reflexões éticas. Por isso uma das características da bioética é que só pode ser viável se

---

<sup>77</sup> POTTER, V. R. Bioética global e sobrevivência humana. In: BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de; PESSINI, Leo (Orgs.) **Bioética**: alguns desafios. op. cit. p. 341.

<sup>78</sup> Segundo Potter, a única exceção entre os eticistas médicos que levou a sério a visão de bioética como “ponte para o futuro” foi o Prof. George Kieffer, que em 1978 escreveu numa abordagem mais ampla e extensiva o seu livro *Bioethics*.

<sup>79</sup> POTTER, V. R. Bioética global e sobrevivência humana. In: BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de; PESSINI, Leo (Orgs.) **Bioética**: alguns desafios. op. cit. p. 337.

<sup>80</sup> Warren T. Reich aponta três grandes razões para a emergência do paradigma bioético: em primeiro lugar, o fato de que as questões da bioética conquistaram o pensamento contemporâneo porque representam conflitos de primeira grandeza no campo da tecnologia e dos valores humanos básicos, precisamente aqueles que têm que ver com a vida, a morte e a saúde; em segundo lugar, haveria um interesse intenso e generalizado na bioética porque ela oferece um estimulante desafio intelectual e moral; em terceiro lugar, o rápido crescimento do campo da bioética tem sido facilitado pela abertura ao trabalho multidisciplinar que hoje caracteriza muitos estudiosos e instituições acadêmicas, especialmente em matérias que dizem respeito a aspectos individuais e sociais do comportamento humano. Cf. REICH, Warren T. **Encyclopedia of Bioethics**, 4. vol., New York; London: Macmillan; Free Press, 1982. cap. XV.

exercitada de maneira interdisciplinar, relacionando as problemáticas de caráter natural, social e científico. De acordo com Newton von Zuben:

[...] a bioética é o lugar onde se cruzam diversos problemas, ao mesmo tempo de modo teórico e prático, com aspectos tanto técnicos como científicos [...] Sua origem vincula-se à problemática suscitada pela tecnociência na área das ciências biomédicas. Porém, não se trata de um novo tipo de ética ou de deontologia médica. Seu domínio é mais vasto, incluindo, além dessas últimas, questões relacionadas às biotecnologias, engenharia genética, a ecoética ou ética ambiental, questões concernentes à biosfera, aos direitos humanos.<sup>81</sup>

A proposta da bioética diz respeito às novas maneiras de agir do homem da técnica, da ciência e da maneira como lidamos com a natureza, tratada agora como mera reserva de estoque (*Bestand*) a ser constantemente explorada e modificada. O novo paradigma bioético, após exigir uma dinâmica reflexiva que procura resgatar modos humanos essenciais de ser na medida das novas intervenções técnicas, vê-se acossado em vários flancos, sobretudo pela persistência da concepção moderna da subjetividade. Como já vimos, essa concepção moderna de subjetividade bem como o domínio da razão instrumental e da operatividade na ciência moderna e, mais recentemente, na tecnociência, é que vai suscitar um novo modo de agir e de pensar a ética, pois “a técnica moderna introduziu ações de uma ordem inédita de grandeza, com tais novos objetos e conseqüências (...) que nenhuma ética e metafísica antiga pode sequer oferecer os princípios, quanto mais uma doutrina acabada.”<sup>82</sup>

Podemos ainda, nesse contexto, ressaltar que a investigação sobre a possibilidade de uma dimensão inteiramente nova de significado ético frente a tais desafios impostos pelos avanços da técnica e da ciência moderna, começa quando o pensador alemão Hans Jonas abre a possibilidade de abordar o papel da ética de forma radical, pois a alternativa moral que se propõe a discutir é a tensão entre o *ser* e o *não-ser*, *existência* ou *não existência*. Se a existência da humanidade sempre foi considerada um dado primário, agora, face aos riscos que estão em jogo, passou a ser objeto do dever. É um dever e uma responsabilidade diante do “ser” e da “existência”, visto que o homem pode querer destruir-se. Sobre a necessidade de

---

<sup>81</sup> ZUBEN, Newton Aquiles von. **A bioética e tecnociências**: a saga de Prometeu e a esperança paradoxal. Bauru, SP: Edusc, 2006. p. 181.

<sup>82</sup> JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução de Marijane Lisboa; Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006. p. 39; 41.

conservação da existência, afirma o pensador francês Paul Ricouer: “enquanto, na natureza, a autoconservação não deve ser ordenada, no homem, ela é objeto de escolha”.<sup>83</sup> Isso revela que o “dever” está investido de um sentido ético e moral com a globalidade da vida. Um dever que vai além da existência do homem, propriamente dita, mas o dever de proteger precisamente a presença de candidatos a um universo moral no mundo físico do futuro.

Jonas aponta para a importância das conseqüências de longo prazo das ações humanas. Antes de agir é preciso avaliar a ação segundo o imperativo da vida humana. Já não mais se justifica a ação desprovida de responsabilidade. Uma ética voltada para o futuro, que começa hoje, deve ter em vista as gerações futuras, se proponha a proteger os futuros descendentes da humanidade das conseqüências das ações presentes, executadas sob o signo da globalização da tecnologia, cujo potencial e conseqüências são imprevisíveis e potencialmente perigosas. Nesse âmbito, Jonas preocupa-se em repensar a ética e o agir humano diante do imperativo tecnológico. O novo agir ético pautado no princípio de responsabilidade agora diz respeito à condição global da natureza na Terra e ao tipo de criaturas que hão de povoar ou não. Mas para que haja responsabilidade em conjunto com o futuro indefinido, “é preciso existir um sujeito consciente. Ocorre que o imperativo tecnológico elimina o sujeito, elimina a liberdade em proveito de um determinismo. A hiperespecialização das ciências mutila e desloca a noção de homem.”<sup>84</sup>

Desse modo, perante este imperativo tecnológico seria preciso “uma nova espécie de humildade [...] em face da excessiva magnitude do nosso poder de agir face ao nosso poder de prever e ao nosso poder de avaliar e ajuizar.”<sup>85</sup> Assim, a idéia forte de responsabilidade com o futuro surgiria da necessidade de preservar a natureza e a humanidade da possibilidade de uma catástrofe, levando em conta o alargamento espacial e temporal das relações de causa e efeito que a prática do homem da técnica suscita. Os atos e efeitos das nossas ações não devem destruir a possibilidade da vida no futuro. Ricouer explicita o que Jonas entende por futuro: o futuro visado pelo novo princípio responsabilidade certamente ainda é o futuro de homens que agem e que sofrem, mas sob a condição da sobrevivência da

---

<sup>83</sup> RICOUER, Paul. **A região dos filósofos**. São Paulo: Edições Loyola, 1996. p. 236.

<sup>84</sup> SIQUEIRA, José Eduardo. Hans Jonas e a ética da responsabilidade. **O Mundo da Saúde** – São Paulo, ano 23, v. 23, n. 5, set./out. 1999. p. 345.

<sup>85</sup> JONAS, Hans. **Ética, medicina e técnica**. op. cit. p. 56-57.

humanidade; o novo princípio, portanto, visa apenas ao agir da humanidade futura através de seu viver e de sua sobrevivência.<sup>86</sup>

Como se pode notar, nos dias de hoje, a responsabilidade há de ser mesmo posta como alicerce desse respeito pela vida que se pretende desenvolver na mais profunda dimensão ética do princípio responsabilidade. Não é por outra razão que Giovanni Berlinguer enfatizou: “O princípio da responsabilidade, segundo o filósofo Hans Jonas, precisa estar na base da ética moderna devido ao extraordinário poder adquirido pela espécie humana para modificar o ambiente planetário, os seres vivos e nós mesmos.”<sup>87</sup> Trata-se, agora, de empreender esforços que orientem e afirmem a conduta responsável de todos aqueles cujas ações possam interferir nos amplos domínios da vida. E tal exigência precisa considerar a dimensão temporal dessa responsabilidade, porque, envolve comprometimento com as gerações atuais e também com as futuras, abrangendo estas últimas as mais longínquas que o pensamento, desde hoje, seja capaz de projetar. Talvez, seja mesmo esse um dos grandes desafios desse novo saber denominado bioética, enquanto uma ética da vida em geral. Em outras palavras, a responsabilidade estará, doravante, pesando sobre os ombros desse homem contemporâneo que já não pode mais se subtrair ao compromisso de preservar a vida das presentes e das futuras gerações. Nessa perspectiva, afirma Hottois em relação à responsabilidade diante dos diversos componentes da era tecnocientífica, entre os que figuram a abertura e imprevisibilidade do futuro:

Temos, antes de tudo, a responsabilidade de chegar às gerações futuras uma situação na qual elas possam também ser responsáveis, quer dizer, escolher livremente seu caminho, sua identidade e seu futuro [...] A preocupação pelo futuro ou o que se chama, cada vez mais, pelas “gerações futuras” tem como primeira exigência que não *sejamos abusivos*. Seria abusiva toda preocupação pelo futuro, qualquer que fosse aquela, baseada em *nossa* concepção sobre o que deve ser, em nossa visão do que é desejável e o que não é, em nossas distinções entre o bem e o mal ou entre o normal e o monstruoso. A preocupação pelo futuro deve ser a de não negar às gerações futuras um mundo menos rico que o nosso em possibilidades e, portanto, em liberdade.<sup>88</sup>

---

<sup>86</sup> RICOUER, Paul. **A região dos filósofos**. op. cit. p. 230.

<sup>87</sup> BERLINGUER, Giovanni. A ciência e a ética da responsabilidade. In: NOVAES, Adauto (org.). **O homem máquina: a ciência manipula o corpo**. São Paulo: Companhia das letras, 2003. p. 191.

<sup>88</sup> HOTTOIS, Gilbert. **El paradigma bioético: una ética para la tecnociencia**. Barcelona: Anthropos, 1991. p. 162-163. (Tradução nossa).

Impreterivelmente, isso assume todos os contornos de um desafio bioético, enquanto uma ética da vida, porque essa responsabilidade, em sua dimensão temporal, reclama ações, hoje, de profundo respeito por toda a vida presente. E não só por ela, mas também pela futura, na medida em que sua preservação, de algum modo, guarda estreita relação de dependência com tudo aquilo que o ser humano é capaz de realizar, época em que o seu poder de interferir e até modificar, intensamente, os domínios vitais tornou-se um fenômeno mais do que real. O respeito pela vida e a responsabilidade pelo futuro da biosfera, tornam-se, portanto, o primeiro dever de uma atitude bioética na sociedade contemporânea: “O futuro da humanidade é o primeiro dever do comportamento coletivo humano na idade da civilização técnica, que se tornou ‘toda poderosa’ no que tange ao seu potencial de destruição.”<sup>89</sup> Para tanto, não podemos continuar nos pautando na racionalidade instrumental, própria do cientificismo positivista mas, na racionalidade essencial à bioética que é própria do discurso aberto, não excludente, capaz de fazer convergir perspectivas distintas através de sua característica dialógica.

No decorrer de nosso trabalho, propomos uma “bioética originária” no horizonte teórico de *A Questão da Técnica* de Martin Heidegger, isso faremos a partir de uma análise da essência da técnica moderna que se configura na tradição metafísica como *Gestell*, um modo de desencobrimento que interpela a relação entre o homem e a terra a partir do plano objetificável da *dis-ponibilidade*. O que atribui a nosso ver o caráter eminentemente originário de uma bioética, no texto heideggeriano, dá-se a partir do pensamento autêntico e da poesia. Quando Heidegger se refere ao pensamento e a linguagem poética não quer reportar-se ao cálculo racional, mas antes ao modo de comportamento que propicia a abertura da pessoa à percepção do “ser-presente” das coisas, à percepção de que as coisas são mesmo. *A Questão da Técnica* aponta para a possibilidade de um habitar a terra que não pode ser prescrita por todas as atividades modernas que se deixam caracterizar como *Gestell*, isto é, como um certo acesso ao ser, que demanda e desafia o mesmo. Ao contrário, deve fundir-se numa “bioética originária” que procura resgatar a essência do homem, bem como preparar e resguardar a possibilidade de um outro habitar a terra que inclui sempre o encontro com facetas da verdade do ser, irreduzível ao simples cálculo, seja este econômico ou ecológico-técnico.

---

<sup>89</sup> JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica op. cit, p. 229.

## 2. A técnica como destinamento da metafísica

### 2.1. A pergunta pela técnica

Em 1953, Martin Heidegger pronunciava na Academia de Belas-Artes da Baviera sua célebre conferência *A Questão da Técnica*.<sup>90</sup> A meditação proposta pelo pensador não se ocupa, no entanto, da técnica mesma, mas, antes, da *essência*<sup>91</sup> da técnica. Colocar o problema da “essência” da técnica despertava, como agora, fortes controvérsias tanto no mundo acadêmico como numa sociedade que assistia as profundas e radicais transformações do período pós-guerra e do advento da técnica. Heidegger faz referência à técnica em sua pesquisa sobre as origens da história do ser, mas só começa a problematizá-la ao perceber sua conexão com o destino dessa história na era que chamou de era do acabamento da metafísica. A técnica moderna, vinculada a esse momento, afirma Heidegger, é algo distinto da antiga. Como vimos na primeira parte de nosso trabalho, a técnica, para os gregos (τέχνη), era a percepção ou o saber do modo como o nosso fazer ocorre ou se revela sob certas circunstâncias, dispensando, assim, os processos de fabricação conscientes e planejados e o conhecimento da conexão entre meios e fins. Já a técnica moderna, na medida em que é concebida como fase de acabamento da metafísica, pressuporia uma determinada concepção da essência do ser (como o meramente disponível, o subsistente) e da verdade fundada na certeza de si de uma subjetividade incondicionada.

Em *Introdução à Metafísica* Heidegger entende a técnica grega como constitutiva da forma de ser do homem e da abertura essencial da *physis*. Técnica (τέχνη) não é a habilidade calculadora da ciência moderna, mas o “saber” no sentido de pôr em obra, de trazer à luz. Por isso, Heidegger afirma que os gregos designavam a arte com a palavra τέχνη. A obra de arte faz surgir o novo, é um modo

---

<sup>90</sup> Conferência pronunciada aos 18 de novembro de 1953, no Auditorium Maximum da Technische Hochschule (Escola Técnica Superior) de Munique, na série “Die Künste im technischen Zeitalter” (As artes na Idade da Técnica) promovida pela Bayerische Akademie der schönen Künste (Academia de Belas-Artes da Baviera), sob a direção do presidente Emil Praetorius e publicado no terceiro volume do Anuário da Academia (Jahrbuch, redação de Clemens Graf Podewils), R. Oldenburg, Munique, 1954, p. 70s. Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ensaaios e conferências**. op. cit. p. 251. (Indicações).

<sup>91</sup> Segundo Francisco Rüdiger, “em essência” é uma expressão que na obra de Heidegger, simplificando, significa: em seu sentido histórico e filosófico, em seu sentido historial. Nesses termos, a técnica é algo que se revela, não é nada de técnico, nem algo que esteja ao livre dispor do homem; mas, uma figura da verdade ou via histórica do modo de ser humano. Cf. RÜDIGER, Francisco. **Martin Heidegger e a questão da técnica**: prospectos acerca do futuro do homem. op.cit. p. 130.

de desocultamento. Em *A Questão da Técnica*, Heidegger desenvolve a diferença entre técnica na concepção grega antiga e técnica moderna. Na conferência, Heidegger é claramente consciente dos limites das concepções antropológico-instrumentais quando assinala que “a essência da técnica não é, de forma alguma nada técnico”<sup>92</sup>, o que se propõe aqui é desvelar seus alcances ontológicos. Trata-se de algo mais “originário” que uma disposição instrumental; a técnica, dessa maneira, não se reduz a essa parafernália eletrônica e a esse amontoado de máquinas instaladas a nossa volta. Para Heidegger, ela seria a última época da metafísica e nos adviria como algo que nos é destinado no e pelo próprio ser, algo que concerne à relação ontológica mesma do *Dasein* com o ser. A técnica é o saber fazer que põe em obra, que traz à presença, que desoculta o ser da coisa. A palavra grega *ποίησις* (*poíesis*) se refere a isto, enquanto se trata de um fazer emergir do que está oculto ao presente, em um advir e desvelar dos entes. A *ποίησις* é tida no sentido de um produzir, abrir o ser em sua totalidade. Em outras palavras: fundar; é o próprio processo de instauração da verdade do ente como tal. A *physis* seria, portanto, o âmbito ontológico para fazer o advir da presença, o âmbito do saber fazer técnico, da desocultação.

Por sua parte, a técnica moderna e o produzir da modernidade são de todas as formas algo de técnico, isto é, um desocultar, só que se trata de um produzir que se desenvolve dentro das margens da potência da causalidade racional com a finalidade não de um “pôr em obra”, mas à eficiência do pensamento exato<sup>93</sup> e do plano matemático. A técnica moderna baseia-se em um pensamento experimental e opera sempre sobre objetos materiais. Tal atividade seria orientada para a matematização da natureza, visando transformar conscientemente a natureza conforme o estabelecimento prévio de um planejamento uniformizante. Heidegger observa que o desencobrimento que domina a técnica moderna não se desdobra num trazer à presença no sentido da *poíesis*, mas um produzir-desocultante que

---

<sup>92</sup> HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: **Ensaaios e conferências**. op. cit. p. 11.

<sup>93</sup> Em *Que é metafísica?* Heidegger já observava que: “De nenhum modo é o pensamento exato o pensamento mais rigoroso, se é verdade que o rigor recebe sua essência daquela espécie de esforço com que o saber sempre observa a relação com o elemento fundamental do ente. O pensamento exato se prende unicamente ao cálculo do ente e a este serve exclusivamente. Qualquer cálculo reduz todo numerável ao enumerado, para utilizá-lo para a próxima enumeração. O cálculo não admite outra coisa que o enumerável. Cada coisa é apenas aquilo que se pode enumerar”. HEIDEGGER, Martin. Que é metafísica? In: **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 70.

adota a forma de um “desafio”. O “desafio” é a provocação exigente que a técnica moderna dissemina sobre a vida, o mundo e os homens.

Se, porém, o destino impera segundo o modo da com-posição, ele se torna o maior perigo, o perigo que se anuncia em duas frentes. Quando o des-coberto já não atinge o homem, como objeto, mas exclusivamente, como disponibilidade, quando, no domínio do não-objeto, o homem se reduz apenas a dis-por da dis-ponibilidade – então é que chegou à última beira do precipício, lá onde ele mesmo só se toma por dis-ponibilidade. E é justamente este homem assim ameaçado que se alardeia na figura de senhor da terra. Cresce a aparência de que tudo que nos vem ao encontro só existe à medida que é um feito do homem. Esta aparência faz prosperar uma derradeira ilusão, segundo a qual, em toda parte, o homem só se encontra consigo mesmo [...] *Entretanto, hoje em dia, na verdade, o homem já não se encontra em parte alguma, consigo mesmo, isto é, com a sua essência.* O homem está tão decididamente empenhado na busca do que a com-posição pro-voca e ex-plora, que já não a toma, como um apelo, e nem se sente atingido pela ex-ploração. Com isto não escuta nada que faça sua essência ex-sistir no espaço de um apelo e por isso nunca pode encontrar-se, apenas, consigo mesmo.<sup>94</sup> (Grifo do autor).

Ao querer compreender a essência da técnica, Heidegger nunca admitiu que o considerassem um adversário da técnica. Dizia jamais ter falado contra esta nem ter denunciado o seu caráter demoníaco.<sup>95</sup> Questionar a essência da técnica assume, no texto heideggeriano, o caráter de uma reflexão sobre o próprio modo de desencobrimento do ser. É a técnica que põe o homem no caminho do desencobrimento, isto é, no caminho pelo qual o homem desvenda e interpela seu direcionamento ao ser. A pergunta pela essência da técnica, em Heidegger, está intrinsecamente ligada à questão que norteou todo seu pensamento, a saber: a questão do sentido e da verdade do ser, já que a essência da técnica é o próprio modo de desencobrimento/verdade do ser. A técnica, na medida em que é concebida como o acabamento da metafísica, pressuporia uma determinada concepção da essência do ser – como o meramente disponível – e da verdade fundada na certeza de si de uma subjetividade incondicionada. O reino da técnica, enfim, não abriria ao pensamento senão a via do cálculo, na qual isso que é o ente se apresenta em sua disponibilidade toda espécie de manipulação, maquinação e planificação. Portanto, perguntar pela essência da técnica nos dá a possibilidade de também pensar o “perigo” imposto pelo destino do desencobrimento do ser que se

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 29-30.

<sup>95</sup> Sobre essa posição de Heidegger a respeito da essência da técnica moderna ver sua entrevista concedida à revista alemã *Der Spiegel*, publicada em 1976.



revela numa estrutura (*Gestell*) que tanto constitui como institui o mundo num agregado de matérias-primas ou recursos podendo colocar-se ao serviço de todos os fins pelo fato de ser a armadilha que aprisiona o homem tornando-o escravo da sua produção pela produção.

Para Heidegger a técnica não pode ser confundida com a essência da técnica. Duas concepções parecem-lhe dignas de interpretação: a que toma a técnica como “meio para um fim” e a que a entende como “uma atividade do homem”. A concepção corrente da técnica de ser ela um meio e uma atividade humana pode se chamar, portanto, a determinação instrumental e antropológica da técnica.<sup>96</sup> Se a técnica é instrumento, os homens gostariam de ser mestres e senhores da sua utilização, orientando-a para “fins espirituais”. Desejo que aumentaria com o crescimento da ameaça de perda de controle sobre a técnica. Essa crença de que o homem pode tornar-se mestre-sujeito da técnica como meio de controle da natureza e da sociedade é o ponto essencial da concepção antropológico-instrumental.<sup>97</sup> Heidegger sente-se, então, obrigado a fundamentar alguns pontos. Por exemplo: de que derivam um “meio” e um “fim”? O meio determina um resultado. O que produz efeito (conseqüência) é uma causa. Existem quatro causas: *causa materialis* (a matéria com a qual se fabrica algo), *causa formalis* (a forma que molda a matéria), *causa finalis* (a finalidade) e *causa efficiens* (aquela que produz o efeito), na qual se insere a noção de instrumentalidade da técnica.<sup>98</sup> A técnica, dessa maneira, remeteria a uma *causa efficiens*, responsável pelo “fazer-vir”, pelo emergir de algo, pela produção. Esta implica a passagem do escondido ao revelado, do encoberto ao descoberto. Produzir é desvelar, revelar, descobrir.

Para Heidegger a essência da técnica, como “produzir”, diz respeito a esse desencobrimento, pois todo produzir baseia-se numa revelação: “A técnica não

---

<sup>96</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: **Ensaio e conferências**. op. cit. p. 11-12.

<sup>97</sup> A concepção antropológico-instrumental sustenta algumas teses sobre a técnica moderna que não são aceitas por Heidegger, tais como: a técnica moderna não passaria de um meio pensado e fabricado pelo homem; uma aplicação prática da moderna ciência da natureza; uma esfera especial dentro do contexto da cultura moderna; um resultado de um desenvolvimento contínuo e progressivamente ascendente da velha técnica artesanal conforme as possibilidades oferecidas pela civilização moderna; enfim, como instrumento humano, a técnica moderna estaria sob o controle humano. Portanto, essa concepção instrumental e antropológica determinaria que a técnica não passaria assim, de uma instalação, um instrumento a serviço do homem e de sua subjetividade ávida em dominar e controlar a totalidade dos entes, obedecendo a um único imperativo da *vontade de vontade* – intensificar a si mesma.

<sup>98</sup> Cf. *Ibid.*, p. 13.

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>99</sup> Dito de outra maneira: a técnica não se reduz a esse amontoado de máquinas instaladas a nossa volta, ela seria, em sua essência, a última época da metafísica e nos adviria como algo que nos é destinado no e pelo próprio ser, escapando, assim, ao arbítrio humano. O essencial em relação à técnica é percebê-la em sua relação com o ser, alcançar a vinculação entre ela e nossa existência. Esse domínio nos leva à reflexão de que a técnica, em sua essência, não é nada de humano – como na concepção antropológico-instrumental –, mas uma maneira do ser destinar-se ao homem, pois a essência da técnica moderna é uma manifestação do ser, por isso escapa ao mero arbítrio humano. Não obstante, porque o ser se manifesta no homem, a este compete a compreensão de todo acontecer, pelo qual *pode* e *deve* preocupar-se e preparar um possível advento de um novo destino do ser.

Heidegger quer saber o que se esconde por trás da noção instrumental. A técnica moderna, associada à ciência, obedece a um tipo particular de revelação, diferente da “produção”. Trata-se, neste caso, da “provocação”. Através desta, extrai-se da natureza uma energia, pois a natureza é concebida como uma conexão de forças previamente calculáveis. O moinho, esclarece Heidegger, oferecia suas asas ao sopro do vento e nada acumulava das correntes de ar para armazená-la. Em contrapartida, os minerais são arrancados do subsolo que passa a se desencobrir como reservatório. O camponês de antigamente confiava a semente às forças do crescimento sem provocar e desafiar a terra. Mas a agricultura industrializada requer uma provocação, e dis-põe da natureza no sentido de uma exploração.<sup>100</sup> Mesmo que conteste as acusações de nostalgia, Heidegger opõe dois modos de relacionamento com a natureza e conclui: “O desencobrimento que domina a técnica moderna, possui, como característica, o pôr, no sentido de explorar.”<sup>101</sup> Tal provocação, em Heidegger, significa o ato pelo qual se arranca da natureza uma energia escondida que altera o meio original. O homem é o sujeito dessa interpelação. E aqui começa o problema central da “pergunta pela técnica”. Sujeito livre? Autônomo? Que sujeito? Sujeito que provoca e é provocado ao mesmo tempo.

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>100</sup> *Cf. Ibid.*, p. 19.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 20.

Interpelante e interpelado. Assim, o homem nunca é o mestre absoluto da sua obra de interpelação. Ao provocar a natureza, transforma-se com a transformação que opera. O desvendar pela técnica, dessa maneira, ultrapassa a condição humana. Em que consiste, enfim, essa interpelação técnica? Na submissão da natureza à instrumentalidade da razão e a uniformização imposta pelo controle do cálculo. Nesse sentido, comenta Pablo Espigares:

A lógica inerente à compreensão técnica do mundo, mobilizada desde o interesse pelo domínio exaustivo da natureza, impregna todos os âmbitos de nossa existência com a instrumentalidade e o cálculo do tipo de razão que nela se exerce, convertendo o mundo [...] em um “não-mundo”, já que não conhece verdade alguma do ser. Neste ponto, Heidegger faz entender que a “uniformidade” não é a consequência mas o fundamento do incessante cálculo planificador da vontade de vontade [...].<sup>102</sup>

Na era da técnica, a moderna, também chamada por Heidegger de a *era do átomo*, o grau de provocação, logo de submissão da natureza à razão, pela técnica, atinge o apogeu. Submeter a natureza representa, num primeiro momento, a vitória do homem sobre o meio. Se a técnica pode ser vista como instrumento, a essência da técnica reside na submissão, no controle (poder) da natureza, sem que o homem possa escapar. Nesse sentido, Heidegger faz a seguinte pergunta: que é “controlar”, submeter à razão? Não é nada de técnico, nada de “maquinístico”, mas um modo de desvendar, de revelação, que vai além do ato humano. Se a essência da técnica está no controle pela razão, Heidegger conclui, então, que a técnica não pode ser vista como fatalidade nem como um processo inevitável que não se poderia modificar. Heidegger reivindica um “apelo libertador”: compreender a essência da técnica, identificar o perigo existente na revelação racional que tudo reduz ao nível de causa *efficiens*. O filósofo teme que a verdade mais profunda seja encoberta pelas revelações superficiais da técnica: “A ameaça, que pesa sobre o homem, não vem, em primeiro lugar, das máquinas e equipamentos técnicos, cuja ação pode ser eventualmente mortífera. A ameaça, propriamente dita, já atingiu a essência do homem. O predomínio da com-posição arrasta consigo a possibilidade

---

<sup>102</sup> ESPIGARES, Pablo Pérez. Nihilismo y violencia en la era de la técnica: diagnóstico epocal desde la crítica de Heidegger a la metafísica. **Pensamiento**. Revista de Investigación e Información Filosófica. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, vol. 63, num. 235, p. 1-172. enero-abril 2007. p. 105. (Tradução nossa).

ameaçadora de se poder vetar ao homem voltar-se para um desencobrimento mais originário e fazer assim a experiência de uma verdade mais inaugural.”<sup>103</sup>

## 2.2. Metafísica e técnica moderna

Segundo Heidegger, o modo de representar humano, marcado pela tradição da metafísica, em nenhuma parte encontra outra coisa que não seja um mundo construído metafisicamente. Este “modo de representação” na modernidade é a técnica que, diferentemente da percepção grega, a *re-presentation* moderna consiste em pôr algo diante de si a partir de si mesmo e assegurá-lo como objetividade. Ela é, dessa maneira, quem marca o mundo construído metafisicamente em nossos tempos. Ou seja, a técnica é a metafísica realizada da era moderna, porque a metafísica funda um período histórico (uma época) na medida em que fundamenta sua figura essencial mediante uma determinada interpretação do ente e mediante uma determinada concepção de verdade: a interpretação do ente e da verdade iniciada por Descartes: “o fundamento metafísico de tal conhecimento certo se encontra formulado no postulado cartesiano do *ego cogito, sum*, vale dizer, na concepção subjetivista do homem como *subjectum*, como o fundamento absoluto e inquestionável da verdade, e, portanto, como aquilo que pre-jaz, (*Vor-liegende*) e reúne tudo sobre si enquanto seu fundamento.”<sup>104</sup>

Este fundamento domina todos os fenômenos que caracterizam uma época. Em *Superação da Metafísica*, Heidegger afirma que na Modernidade a técnica é a metafísica consumada: “Pode-se chamar, numa única palavra, de ‘técnica’ a forma fundamental de manifestação em que a vontade de querer se institucionaliza e calcula no mundo não-histórico da metafísica acabada.”<sup>105</sup> Como? Heidegger inicia sua resposta pelo sentido presente da história acontecida do ser; ou seja, explicando por que é “metafísica” nos seguintes termos: “Em todas as suas formas e estágios históricos, a metafísica é uma fatalidade única, mas talvez necessária ao Ocidente e o pressuposto de sua dominação planetária. A vontade

---

<sup>103</sup> HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: **Ensaio e conferências**. op. cit. p. 30-31.

<sup>104</sup> DUARTE, André. Heidegger e Foucault, críticos da modernidade: humanismo, técnica e biopolítica. **TRANS/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Universidade Estadual Paulista, UNESP. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, v. 29, n. 2, p. 1-302, 2006. p. 100.

<sup>105</sup> HEIDEGGER, Martin. A superação da metafísica. In: **Ensaio e conferências**. op. cit. p. 69.

subjacente a essa dominação agora repercute no coração do Ocidente, onde uma vontade apenas se confronta com outra.”<sup>106</sup>

Para o pensamento moderno, a vontade é a própria estrutura do real. É somente na *Vontade de Querer* que a técnica acaba dominando, pois, é a forma suprema de consciência racional e calculadora, assim como a ausência incondicionada de toda meditação. A Vontade de Querer é também expressão do desocultamento técnico do mundo. Quer dizer, “como uma forma de verdade, a técnica se funda na história da metafísica.”<sup>107</sup> Esse incessante ultrapassamento da técnica por si mesma seria uma das expressões da vontade de vontade que não tem nenhum objetivo senão sua própria intensificação. Como a Vontade de Querer nietzscheana que quer sempre, não apenas conservar-se, mas intensificar-se, essa vontade de vontade, consoma-se no círculo perverso da tecnificação do mundo e da produção-consumo, em função da qual, a totalidade do ente apresenta-se como mera subsistência, ou seja, passa a ser compreendido como o produto das ações calculadas e planejadas do homem.

Segundo Michael Zimmerman, em seu texto *Confronto de Heidegger com a Modernidade*, “analisando a doutrina de Nietzsche da Vontade de Poder, Heidegger argumenta que a Vontade não quer coisa alguma que ela não tem, pelo contrário, a *Vontade quer-se a si mesma*”.<sup>108</sup> Assim, a vontade de poder é vontade de dispor de tudo, melhor definida em termos da vontade de vontade, vontade de querer, não importa o quê. A vontade de vontade é auto-referencial e basta-se a si mesma, é auto-suficiente, quer apenas continuar a querer, indicando-se, assim, a total ausência de fundamento que caracteriza o ser na essência da metafísica. Ainda sobre isso, assinala Zimmerman mais adiante que:

Na era tecnológica, a Vontade de Querer mobiliza a humanidade com vista a transformar o planeta numa titânica fábrica com o propósito de ampliar o próprio poder. A interpretação comum dos instrumentos em “meios-finalidades” deixa de fazer sentido quando aplicada à era tecnológica: a humanidade transformou-se em “meio” em relação a uma finalidade, que se situa para além do conhecimento e do controle humano.<sup>109</sup>

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 67

<sup>107</sup> BERCIANO, Modesto. **Técnica moderna y formas de pensamiento**. Salamanca: Ed. USAL, 1982. p. 88. (Tradução nossa).

<sup>108</sup> ZIMMERMAN, Michael E. **Confronto de Heidegger com a Modernidade: tecnologia, política e arte**. op. cit. p. 300.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 300-301.

Assim, a vontade de vontade alcança seu ápice na era da técnica moderna, que leva a metafísica ao seu cumprimento na medida em que, no seio do mundo técnico, tudo o que é, somente o é enquanto produto do sujeito que, na medida da moderna subjetividade, visa se assegurar da certeza de suas representações para melhor evidenciar seus objetos. Esse processo de instalação da vontade de vontade no mundo objetivado do cálculo é alimentado e determinado pelo vazio resultante do abandono do ser. No interior desse vazio, a usura e consumo do ente pelas fabricações técnicas, das quais a cultura ocidental moderna faz parte, é a única saída pela qual o homem pode ainda dominar a natureza, explorando seus recursos como se fossem ilimitados, pela subjetividade.

Com isso, a essência da metafísica moderna da subjetividade e a essência da técnica moderna são as mesmas e coincidem exatamente neste momento histórico: “A técnica das máquinas segue sendo até agora o mensageiro mais visível da essência da técnica moderna, que é idêntica à essência da moderna metafísica.”<sup>110</sup> Nessa perspectiva, podemos dizer que é, então, metafísica “consumada” a técnica porque

[...] esse nome engloba todos os setores dos entes que equipam a totalidade dos entes: natureza objetivada, cultura ativada, política produzida, superestrutura dos ideais. A ‘técnica’ não significa aqui os setores isolados da fabricação e aparelhamento de máquinas. Estas, possuem, sem dúvida, uma posição privilegiada, a se determinar mais de perto, fundada na primazia do material que se assume como o pretense elementar e o objeto em sentido eminente.<sup>111</sup>

E assegura Heidegger: “esse nome também possibilita pensar o caráter planetário do acabamento da metafísica e de seu domínio, sem que se necessite considerar as derivações historicamente demonstráveis nos povos e continentes.”<sup>112</sup>

Para o pensador alemão, a ocidentalização do mundo começa pela técnica moderna. Então, a técnica é a metafísica consumada exatamente porque configura decisivamente a imagem do mundo moderno e designa o modo de como as coisas se nos aparecem. Nesse âmbito da época do acabamento da metafísica, Heidegger percebe algo inquietante: o desaparecimento da necessidade de questionar a essência da técnica moderna, que se impõe cada vez mais através de sua eficácia e utilidade. Para Heidegger, essa atitude consolida-se na exata

---

<sup>110</sup> BERCIANO, Modesto. **Técnica moderna y formas de pensamiento**. op. cit. p. 89. (Tradução nossa).

<sup>111</sup> HEIDEGGER, Martin. A superação da metafísica. In: **Ensaio e conferências**. op. cit.. p. 69.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 70.

proporção em que mais decisivamente a técnica marca e orienta todas as manifestações no planeta. Na época desse acabamento da metafísica, portanto, passa a imperar o elemento racional e matemático e os modelos próprios do pensamento que apenas “representa” e “calcula” no âmbito da pura objetivação, ou seja, como um processo de desmundanização do mundo (um mundo uniforme e planificado pela técnica) e como devastação da terra.

Portanto, nessa época do acabamento da metafísica, podemos afirmar que a totalidade do ente e o próprio modo pelo qual lidamos com a terra são levados à uma ausência de “cuidado” e “resguardo” imposta por uma ação e organização regida pelo princípio de produtividade que se caracteriza pela busca incessante da produção, do vazio uniforme. O controle e a segurança, típicos da racionalidade científica, exigem, dessa maneira, a obstrução violenta de todas as dimensões onde se poderia desenvolver uma relação originária com o ser, tais como a terra e a linguagem. O homem perdeu sua relação com a terra devido ao projeto tecnológico que exclui a existência mesma de qualquer coisa como uma terra, ou seja, algo que não possui o caráter do mensurável, não disponível ao poder desafiador da técnica.

### 2.3. A essência da técnica: a época do mundo como imagem e a *Gestell*

Em sua análise a respeito do acabamento da metafísica e da questão da técnica, Heidegger se dedica a mostrar de que modo a época moderna abre caminho para uma interpretação do mundo em que o mundo, justamente, transformado em objeto de representação para um sujeito, mostra-se pela primeira vez reduzido a uma “imagem” (*Bild*). O processo fundamental dos tempos modernos “é a conquista do mundo enquanto imagem”, e isto indica, necessariamente, que o pensar em termos de *Weltbild* pontue a emergência de uma época sem nenhum precedente em toda a história do Ocidente, uma época em que o homem toma para si, de maneira consciente e voluntária, a tarefa de se figurar um mundo, ou seja, de fazer do mundo nada menos que uma imagem sua.

Na época moderna, a essência da técnica representa a imagem do mundo como maquinação na medida em que o ser se revela na configuração em que os entes só se tornam disponíveis à medida que se mostram apropriáveis e apropriados ao cálculo, arranjo e planejamento. Para Heidegger, o caráter técnico e

maquinístico da época do mundo como imagem<sup>113</sup> dar-se-ia, decisivamente, neste início da consumação da metafísica enquanto esquecimento do ser. Mas em que sentido? No sentido em que a técnica não é um mero meio ou um fazer humano, como afirma a definição instrumental e antropológica da mesma. Trata-se, ao contrário, de um modo de desocultamento da verdade, uma maneira de experimentar o ser como apreensão que representa e, nesse re-presentar, o fenômeno da verdade deixa de ser o fenômeno original de desencobrimento do ser do ente (*alétheia*), já que a metafísica da subjetividade concebe a verdade como adequação ou correspondência entre o juízo (o que se diz) e a realidade.

Tal delimitação da verdade do ser como juízo e a postulação de certa metodologia para sua representação e produção é, como sabemos, uma característica da Idade Moderna e da concepção moderna de subjetividade iniciada com Descartes. Com ele, podemos dizer que o juízo ou a definição do ser ganha uma restrição. O que importa aqui ao pensar é, sobretudo, a mensuração e o cálculo do ente, uma maneira de garantir e assegurar a sua manifestação. O pensamento através do *cogito*, certifica-se do ente. O resultado desse processo é o que Heidegger identifica com a representação do ente.

Descartes explicita um projeto cujo sentido é estabelecer, a partir do esclarecimento do princípio da razão, do cálculo o ser do ente em geral; projeta um movimento cujo sentido é estabelecer, a partir da aplicação desse princípio, o conhecimento do mundo, mas cujo comando se encontra na interpelação matemática do pensamento.<sup>114</sup>

Representação é a recriação do real na medida do cálculo da razão. A representação calculadora, portanto, não olha para o real nem para a existência a partir dela mesma, mas das possibilidades representativas da razão. Em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, Heidegger comenta que a postura científica

---

<sup>113</sup> Para Heidegger nem toda idade histórica tem uma imagem do mundo. É somente o modo de representação da Idade Moderna que pergunta pela imagem do mundo. O que significam mundo e imagem aqui? Mundo designa a totalidade do existente. O mundo não se limite a natureza, ao cosmos, mas nele se inclui também a história. Contudo, a natureza e a história em suas relações mútuas não esgotam o mundo. Na palavra “imagem” pensa-se logo na reprodução de algo. A imagem do mundo seria assim como um quadro, uma reprodução da totalidade do ente. Mas imagem do mundo (*Weltbild*) diz mais. Entendemos por ela o mundo mesmo, a totalidade do existente, tal como para nós é decisiva e obrigatória. A imagem moderna do mundo não apenas representa o existente, senão que a totalidade do ente nos aparece como sistema com tudo que lhe pertence e coexiste com ele, ou seja, como algo calculável e planejável.

<sup>114</sup> RÜDIGER, Francisco. **Martin Heidegger e a questão da técnica**: prospectos acerca do futuro do homem. op. cit. p. 108.



e cartesiana da modernidade, ao colocar o mundo nos parâmetros da imagem e representação, apenas põe em questão

[...] a consciência das coisas, dos objetos [...] e isto meramente para fazer mais evidente a seguridade que já estava antecipada: *mas nunca se põe em questão a existência mesma* [...] a postura fundamental cartesiana faz tornar-se evidente que tudo pode demonstrar-se e fundamentar-se de modo absolutamente estrito e puro.<sup>115</sup>

Nesse sentido, na modernidade, a metafísica da representação e sua conexão com a maquinação tecnológica, convertem o mundo em “imagem”, ou seja, o mundo é estabelecido como imagem e, portanto, depende do que é representado pelo cálculo e pela contabilização tecnológica.<sup>116</sup>

Se o processo moderno de conquista do mundo se realiza através da transformação do próprio mundo em imagem, um dos princípios que o presidem é a contestação de toda verdade não suscetível de ser legitimada, certificada pela razão, e de figurar perante a própria razão como verdade propriamente objetiva. Os critérios do verdadeiro devem se articular única e explicitamente em torno da certeza de si. A partir da certeza de si do *ego cogito* o homem passa a recobrir antecipadamente todo o ente, fixando-o diante de si e instalando-o no interior de um horizonte por ele delimitado e por ele mesmo mantido. Heidegger se refere ao acontecimento inaugural da metafísica moderna – a posição do *ego sum* cartesiano – como sendo o novo fundamento sobre o qual todas as coisas passam a se assentar e não apenas redimensiona a forma e o lugar como e onde elas se apresentam, ele as re-situa inteiramente, reconduzindo-as, isto é, fazendo-as recuar para dentro do domínio previamente constituído pela representação. O “pôr diante” – *Vor-stellen* – da representação deve ser rigorosamente entendido como um “pôr diante de si” – *Vor-sich-stellen*. O “eu” transformado em sujeito num sentido proeminente é aquilo em direção a que, no interior do fundo subjacente à representação, tudo retorna. E como o ato de representação do ente pertence intrinsecamente à referência àquele que representa, o representar decide não somente da presença de todas as coisas representadas, mas ele é também a decisão tomada quanto ao tipo de determinação que o sujeito faz de si mesmo.

---

<sup>115</sup> HEIDEGGER, Martin. **Los conceptos fundamentales de la metafísica**: mundo, finitud y soledad. Traducción de Alberto Ciria. Madrid: Alianza Editorial, 2007. p. 45. (Tradução nossa).

<sup>116</sup> Cf. RÜDIGER, Francisco. **Martin Heidegger e a questão da técnica**: prospectos acerca do futuro do homem. op. cit. p. 125.

No texto sobre a época das imagens de mundo, Heidegger precisa o sentido do que ele entende por “plena essência da representação”, mostrando que ela envolve um tipo de investida humana que é, ao mesmo tempo, a certificação para si de um terreno e a disposição do ente dentro desse terreno (um terreno que passa a abrigar os caminhos e critérios para a verdade do ente). A partir de agora, re-presentar significa trazer o ente para diante de si enquanto imagem representativa da razão calculadora e uniformizante. Ao ajustar o mundo à medida da imagem representativa, a representação calculadora<sup>117</sup> realiza uma certa provocação do real. Ela o convoca a mostrar-se sempre dessa maneira. Lança o real diante de si como objeto dessa provocação representativa. Assim, opera em relação ao real um controle sobre sua possibilidade de manifestação. É dentro desse movimento que podemos entender, por exemplo, a produção da energia hidroelétrica. Primeiro há o desocultamento da energia na força da queda d’água, depois isolamos e apanhamos essa energia transformando-a, trabalho realizado pelas usinas. Em seguida, reforçamos seu potencial e a armazenamos, para então, através da construção de redes, distribuí-la para os seus diversos usos. Todo esse processo exige um asseguramento, isto é, a certificação constante de que poderá ser sustentado e repetido sempre que necessário. O que garante o asseguramento do processo é o pensamento que calcula as possibilidades de sua realização, e que é do domínio do que Heidegger chama ciências matemáticas da natureza, através da física moderna.

A esse poder de interpelação produtora está subordinado tudo o que é e pode ser: o existir diário dos homens, as ciências, a indústria e a economia. Ele obriga a uma mensuração de todos os pontos de nosso universo, obriga a uma civilização planetária, vale, aqui, uma referência à globalização como uma forma de sua expressão. O que Heidegger compreende como sendo a essência da técnica

---

<sup>117</sup> Em *O fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*, Heidegger fala de uma essência destrutiva do cálculo, que confere uma aparência de produtividade ao pensamento calculador, enquanto faz valer o ente somente naquilo que pode ser produzido e consumido segundo as leis de um mercado global. Diante da aridez da lógica e do pensamento calculador, Heidegger propõe uma forma de pensamento dócil ao apelo do ser, há muito silenciado: “Talvez exista um pensamento mais sóbrio do que a corrida desenfreada da racionalização e o prestígio da cibernética que tudo arrasta consigo [...] Talvez exista um pensamento fora da distinção entre racional e irracional, mais sóbrio ainda do que a técnica apoiada na ciência, mais sóbrio e por isso à parte, sem a eficácia e, contudo, constituindo uma urgente necessidade provida dele mesmo”. HEIDEGGER, Martin. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 107-108.

moderna, como estamos vendo, confunde-se com a essência mesma de nossa época moderna: a época do mundo como imagem. Especialmente porque ela não é apenas um modo de pensar, mas um modo de ser que nos caracteriza enquanto civilização ocidental. A humanidade do homem, que na modernidade se estabeleceu sobre a razão calculadora, se amplia e sobrepuja na figura da técnica. É o agir técnico que dá ao homem, hoje, a sua essência.

A essência da técnica desvela-se, portanto, como um desafio ao modo como o homem lida com o ser e com o mundo. O desafio se manifesta na forma de relação ontológica demandante/disposição (*Besteller/Bestand*), modo do desocultamento técnico para o qual Heidegger atribuiu a noção de *Ge-stell*. Com ela, se refere à totalidade dos modos de pôr (*stellen*) técnico. No marco de uma planificação geral, o ente em sua totalidade é concebido pelo viés de sua utilidade, de seu ordenamento no ciclo de produção – consumo. A determinação ontológica do *Bestand* (ente como fundo de reserva) não é a *Bestandlichkeit* (a permanência constante), mas a *Bestellbarkeit* – a constante possibilidade de ser ordenado e comandado. O ser é colocado aqui como o ser permanente disponível para o consumo no cálculo global. Estes modos se integram em uma armação ou estrutura (*Ge-stell*) que ordenam o real como estoque, produzindo-o como um fundo de disponibilidades. Assim, para a técnica moderna, a natureza desvenda-se não como *produção* a partir de si própria (*poíesis*), o que era o caso da técnica antiga, mas como fundo de reservas. É por isso que podemos dizer que a *Gestell* é a estrutura de dispositivos da técnica moderna que participa de todas as dimensões do mundo moderno, o pré-disponibilizando como materiais e objetos a serem explorados.

Segundo Heidegger, a *Gestell* não é nada de técnico, nada de tipo maquinal, mas o modo segundo o qual a realidade se desabriga como estoque de reserva disponível. Embora esse desabrigar não aconteça num além a todo fazer humano, ele não é obra humana, mas um *acontecimento* na história do ser. Em termos epocais a configuração fundamental do mundo moderno é o modo técnico. Não porque haja máquinas de vapor ou motores, mas sim porque a época é “técnica”, ou seja:

Isso que chamamos técnica moderna não é só ferramenta, ou um meio em contraposição ao qual o homem atual pode ser amo ou escravo; previamente a tudo isso e sobre atitudes possíveis, é essa técnica já decidida de interpretação do mundo que não só determina os meios de transporte, a distribuição de mantimentos e a indústria

do ócio, senão toda atitude do homem em suas possibilidades; isto é: ela cunha previamente suas capacidades de equipamento. Por isso a técnica só é dominada ali onde, entrando previamente nela e sem reservas, diz-se-lhe um sim incondicionado. Isto significa que a dominação prática da técnica e seu desdobramento carente de condições, pressupõe já a submissão metafísica à técnica.<sup>118</sup>

A *Gestell*, como sistema de dispositivos, provoca o homem ao desocultamento do mundo como disposições, ou seja, revela o império da razão operativa que tudo invade pela técnica, que caracteriza uma época em que o homem busca as razões, os fundamentos de tudo, calculando a natureza, e em que a natureza provoca a razão do homem a explorá-la como um fundo de reserva sobre o qual dispõe.<sup>119</sup> A essência do desocultamento técnico e então de todas as atividades modernas que se deixam interpelar como *stellen*, encontra-se na predisposição em reunir/acumular nela todas as possibilidades do colocar à *disposição*, como um certo acesso ao ser, que demanda e desafia o mesmo, na materialização e funcionalização, assumindo desse modo, seu caráter desafiador que atinge também o homem a quem a técnica demanda igualmente como depósito. Heidegger não descarta a possibilidade de que no futuro (que está cada vez mais próximo) possam existir fábricas para repor essa matéria-prima fundamental que é o homem. Essa usura de todas as matérias, compreendendo a própria matéria humana, em benefício da produção técnica é secretamente determinada pelo vazio total onde os entes são suspensos. Essa uniformidade do ente, que nasce do vazio criado pelo abandono do ser<sup>120</sup>, está subordinada a essa certeza calculável da ordem do ente submetido à vontade de vontade.

Essa uniformidade do cálculo traduzido em planos faz com que o homem também entre na uniformidade se quiser ter contato com o real. Neste sentido, poderíamos dizer que a abertura – para compreensão de seu ser – constitutiva do homem se fecha tecnicamente na demanda do disposto e que o ser do ente

---

<sup>118</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. **Conceptos fundamentales**. Madrid: Alianza Editorial, 1989. p. 45-46.

<sup>119</sup> Cf. nota de rodapé de Ernildo Stein. In: HEIDEGGER, Martin. *Identidade e Diferença. Conferências e escritos filosóficos*. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 179.

<sup>120</sup> Esse abandono do ser do ente constitui, para Heidegger, o traço fundamental de todo pensamento metafísico, uma vez que a metafísica constitui-se originariamente a partir de uma equiparação do ser com o ente enquanto tal e de uma conseqüente assunção do plano ôntico como o próprio horizonte de colocação da pergunta pelo ser. O ente vigora sozinho, portanto, no interior das determinações metafísicas da realidade e o ser permanece excluído de toda reflexão. O ente vigora, assim, em meio ao abandono do ser. Nesse sentido, Heidegger considera que enquanto a metafísica considera o ser como o ente supremo, o pensamento imerso no outro começo da filosofia sabe da impossibilidade de transformar o ser em objeto de tematização.

acontece (*Ereignis*) na época moderna como a intrínseca relação entre o sujeito e o disponível. Isso que irrompe, em termo heideggeriano, como *com-posição* (*Gestell*), é a reciprocidade inusitada que faz com que, buscando dominar a natureza, fique também o homem dominado pelo seu projeto. Na *com-posição*, o homem anseia submeter a natureza a uma experiência unívoca de controle e se torna também submetido e subjugado em sua existência por esse propósito totalizador. Em relação a isso, afirma Heidegger:

Somente à medida que o homem já foi desafiado a explorar as energias da natureza é que se pode dar e acontecer o desencobrimento da dis-posição. Se o homem é, porém, desafiado e dis-posto, não será, então, que mais originariamente do que a natureza, ele, o homem, pertence à dis-ponibilidade? As expressões correntes de material humano, de material clínico falam neste sentido [...] Todavia, precisamente por se achar desafiado a dis-por-se de modo mais originário do que as energias da natureza, o homem nunca se reduz a uma mera dis-ponibilidade. Realizando a técnica, o homem participa da dis-posição, como um modo de desencobrimento. O desencobrimento em si mesmo, onde se desenvolve a dis-posição, nunca é, porém, um feito do homem, como não é o espaço, que o homem já deve ter percorrido, para relacionar-se, como sujeito, com um objeto.<sup>121</sup>

Na medida em que o homem eleva-se à consciência da subjetividade moderna, cuja essência é o re-presentar, mais consolida-se nele a atitude de colocar-se frente ao mundo, tomando-o como objeto redutível à representação de um suposto sujeito cognoscente. Assim, a natureza é levada ante ao homem mediante seu re-presentar, apresentando-se a ele como pura objetividade disponível ao cálculo. Nesse sentido, faria parte da essência do querer humano o impor-se, obrigando tudo a figurar em seu domínio. Para esse querer, entretanto, tudo converte-se de antemão e de modo inexorável em material do obrar que se impõe. A terra e sua atmosfera convertem-se em matéria-prima, em fundo de reservas. O homem converte-se em material humano que se aplica aos fins propostos. No fundo, a essência da vida mesma deve entregar-se à elaboração e planejamento técnico, pois o desabrigar que domina a técnica moderna tem o caráter do que intima e requer no sentido do desafio: a energia oculta na natureza é explorada, transformada e armazenada. O armazenado por sua vez, é novamente distribuído e este é novamente reprocessado: “extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar

---

<sup>121</sup> HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: **Ensaio e conferências**. op. cit. p. 21-22.

são todos modos de desencobrimento”.<sup>122</sup> Este modo de desencobrimento da técnica moderna desafia as energias naturais a serem extraídas e postas para serem requeridas no círculo infundável e intensificador da produção e consumo, pois “controle” e “segurança” constituem as marcas fundamentais do desencobrimento explorador da técnica moderna.

Nesse âmbito, a essência da técnica moderna deve ser pensada como modo de desencobrimento porque, fundamentalmente, o homem foi tomado pela expectativa de empregar e obter, como propósito de sua existência, o que esta manifestação da técnica moderna assegura: controle e segurança. O que ela assegura, como vimos acima, é a submissão da natureza a um modelo que fique, a todo o momento, plenamente disponível ao homem e que lhe permita subjugar-la e manipulá-la de maneira constante. O anseio e projeto do homem da técnica é poder sujeitar a si toda a natureza como objeto – o que equivale a dizer que não há muita diferença entre submeter um objeto para ser constituído univocamente pela razão ou explorar com a tecnologia os fenômenos da natureza.

A perspectiva heideggeriana nos coloca a idéia da “técnica” como “destino”. O dispositivo, a armação (*Gestell*) adquire as características de um destino, isto é, de um modo de destinar-se o ser ao *Dasein*. De um destino que não responde à arquitetura lógica de uma teleologia metafísica: não há nele fatalidade histórica. É um estar disposto em liberdade porque o destino é produzido na abertura. A técnica que como destino é acolhida na liberdade de abertura do homem põe, então, abaixo, o princípio de razão suficiente. Por isso, a técnica não é a totalidade de instrumentos e artefatos, mas um modo de desocultamento pelo qual a “verdade” tem-se constituído no calculável e na produção, o consumo e a demanda exploradora. O ente em sua totalidade é ordenado como disposição pela *Gestell*. “‘*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 dis-ponibilidade. Composição (*Gestell*) denomina, portanto, o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna, mas que, em si mesmo, não é nada técnico.”<sup>123</sup>

A idéia de técnica como uma destino que Heidegger fala nos é dado pelo modo do desencobrimento que impera em nossa era histórica. Daí que nosso destino não seja algo que nos comande como a fatalidade de uma coação. Se o

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 24.

destino é a produção da *poíesis* e essa é, como vimos no início de nosso trabalho, o trazer do escondido para o desvelamento, o ato mesmo de desvelar, então o destino do homem não é senão o exercer de sua liberdade mais radical. Esse exercer a sua liberdade radical é também o dar-se da verdade, enquanto eterno processo de desvelamento e velamento. Essa situação, nos diz Heidegger, libera o homem para duas possibilidades:

Posto pelo destino num caminho de desencobrimento, o homem, sempre a caminho, caminha continuamente à beira de uma possibilidade: a possibilidade de seguir e favorecer apenas o que se des-encobre na dis-posição e de tirar daí todos os seus parâmetros e todas as suas medidas. Assim, tranca-se uma outra possibilidade: a possibilidade de o homem empenhar-se, antes de tudo e sempre mais e num modo cada vez mais originário, pela essência do que se des-encobre e seu desencobrimento, com a finalidade de assumir, como sua própria essência, a pertença encarecida ao desencobrimento. Entre essas duas possibilidades, o homem fica exposto a um perigo que provém do próprio destino. Por isso, o destino do desencobrimento é o *perigo* em todos e em cada um de seus modos e, por conseguinte, é sempre e necessariamente perigo [...] o perigo de o homem equivocar-se com o desencobrimento e o interpretar mal. Assim, quando todo o real se apresenta à luz do nexo de causa e efeito, até Deus pode perder, nesta representação, toda santidade e grandeza, o mistério de sua transcendência e majestade. À luz da causalidade, Deus pode degradar-se a ser uma causa, a causa *efficiens* [...] Do mesmo modo, em que a natureza, expondo-se, como um sistema operativo e calculável de forças pode proporcionar constatações corretas mas é justamente por tais resultados que o desencobrimento pode tornar-se o perigo de o verdadeiro se retirar do correto. O destino do desencobrimento não é, em si mesmo, um perigo qualquer, mas o perigo.<sup>124</sup>

O perigo do desencobrimento é, portanto, explorador e desafiador, é o perigo por excelência. O perigo de que o verdadeiro se retire do correto, de que a condição de possibilidade da liberdade se esvaia. Esse é o perigo da má interpretação do desencobrimento. A possibilidade para a qual Heidegger aponta é a possibilidade de nos aproximarmos e buscarmos cada vez mais a essência do que se des-encobre em seu desencobrimento. Pois é só com a manutenção do verdadeiro no correto que é possível ao homem, através da liberdade, assumir, como sua própria essência, o pertencimento a este desencobrimento. Essa assunção não é senão o que está em jogo em toda a decisão.

Aquilo que buscamos neste trabalho é apontar a importância de se tomar consciência de nossa situação na época da técnica moderna, de um pensar a

---

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 28-29.

essência da técnica que nos permite uma atitude bioética em permanente escuta ao que estamos vivendo acerca da possibilidade ou da impossibilidade de nos encontrar como abertura a novas maneiras de estar-com-os-outros e de habitar a terra. Isso se dá uma vez que estamos propondo que todo o pensamento sobre a questão da técnica possibilita um viés bioético e que, portanto, os textos de Heidegger que pensam a técnica devem ser lidos em conjunto com os textos heideggerianos que pensam o habitar, ou seja, o *ethos* (morada). A seguir apresentaremos, inicialmente e de modo sucinto, a perspectiva de uma ética de ser-no-mundo presente na ontologia fundamental empreendida por Heidegger em *Ser e Tempo* e, depois, voltar-nos-emos para a possibilidade de uma bioética originária constituída pelo habitar poeticamente a terra no horizonte teórico de *A Questão da Técnica*. Isso nos leva a compreender que uma bioética originária aponta uma relação radical e originária com a essência da verdade, com o velado, na busca de experiências não objetificantes do ser, da verdade e das coisas. Ao recusar os princípios da razão objetificadora, Heidegger abriria perspectivas para uma nova experiência do ser e de sua verdade no pensar e no dizer, que prescindem da mediação da *representação* e do esquema sujeito-objeto.



### 3. O ser-no-mundo como espaço do ético

Nascida na tradição fenomenológica, *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*, 1927) coloca a questão do sentido do ser e se esforça em “desconstruir” a metafísica tradicional do puramente subsistente com seu conceito de ser como “presença” e de tempo como “tempo presente”. Heidegger, em sua ruptura com a substância e a subjetividade do pensamento ocidental, desconstrói também o princípio das éticas infinitistas, segundo o qual todo agir humano obedece a máximas universais e a todo dever absoluto e agir causal. Nesse sentido, ressalta Zeljko Loparic, o que essas éticas pretendem é a “eliminação da finitude caracterizada pelo desprazer, a transitoriedade e os conflitos.”<sup>125</sup>

Aquém do princípio de fundamento de razão suficiente das éticas tradicionais que nos diz: *nihil est sine ratione* (nada é ou existe sem fundamento), proporemos mostrar que a ética heideggeriana presente na ontologia fundamental que o horizonte de *Ser e Tempo* permite pensar, é uma ética de ser-no-mundo, do morar no mundo-projeto, do morar na transcendência, longe dos poderes “nadificantes” da razão, mas perto de sua possibilidade mais própria: a de ser-para-a-morte, revelada na consciência da culpa e ouvida no silêncio disposto para a angústia.

Esta possível leitura ética da ontologia fundamental, contida em *Ser e Tempo*, não pergunta mais: que devo fazer para ser digno de ser feliz? E sim: como deixar acontecer estando-aí no mundo, o que tem-que-ser?<sup>126</sup> De antemão, é importante ressaltar que, se há em *Ser e Tempo* elementos originários de uma possível ética, eles estão longe do domínio objetivante da razão suficiente – princípio infinitista de causas primeiras, de certezas absolutas ou leis universais. Que não haja uma ética sistematizada ao modo metafísico, isso sabemos. Que Heidegger nem sequer demonstrou interesse em escrever tal ética, também não temos dúvidas. Contudo, acreditamos ser plausível encontrar em Heidegger indícios de uma “ética originária”, de ser-no-mundo.

---

<sup>125</sup> LOPARIC, Zeljko. **Ética e finitude**. 2. ed. revista e ampliada. São Paulo: Escuta, 2004. p. 59.

<sup>126</sup> Cf. *Ibid.*, p. 59.

### 3.1. Ética e finitude

“Quando escreverá o senhor uma Ética?”<sup>127</sup> Foi o que perguntaram a Heidegger logo que publicou *Ser e Tempo*. O próprio Heidegger assinala na carta *Sobre o Humanismo*: “A aspiração por uma Ética urge com tanto mais pressa por uma realização, quanto mais a perplexidade manifesta do homem e, não menos, a oculta, se exacerba para além de toda medida.”<sup>128</sup> O apelo a uma ética, para Heidegger, provém da completa “desorientação” do homem atual, revelando-se como algo que indica o caminho “mais seguro” ou “mais adequado” a seguir. A ética tradicional, portanto, vem tentar trazer respostas aos diversos problemas do homem, oferecendo-lhe uma “orientação segura” sobre o dever pensar e o dever agir, de forma que ele não saberia mais pensar nem agir sem tais orientações. Segundo Heidegger, a ética estabelecida e fundada metafisicamente não pode ser mais admitida. Mas, para Heidegger, será que se trata de construir uma nova ética? Mais importante do que qualquer cânone de regras ou modelo absoluto de agir moral é o homem estar aberto à compreensão da verdade do ser. Segundo as suas palavras: “pensar que pensa a verdade do ser como o elemento primordial do homem enquanto alguém que ec-siste já é em si uma ética originária.”<sup>129</sup> O pensamento da verdade do ser é o pensamento conforme a essência do ec-sistente, pois é o pensamento do aberto como lugar do aparecimento epocal do que se manifesta. Trata-se, portanto, de um pensamento que destitui o humano do seu caráter metafísico moderno enquanto senhor do ser, privando-o da posição privilegiada que ele aí ocupa em relação a todos os entes, para então poder considerar, pela primeira vez, sua essência: o *ec-sistir* como projeto lançado pelo ser na clareira do ser, da qual ele deve cuidar como um pastor.

É assim que, de acordo com Duque-Estrada, mais urgente e anterior a qualquer construção ou reconstrução de uma ética, é pensar a presença da história como o destino do pensamento do ser. E uma ética digna deste nome, só seria possível após a consolidação de um pensamento não representacional<sup>130</sup>. Isso porque, no âmbito do pensamento representacional, o campo da ação deve se

---

<sup>127</sup> HEIDEGGER, Martin. Carta sobre el humanismo. In: **Hitos**. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2007. p. 288. (Tradução nossa).

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 288. (Tradução nossa).

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 291. (Tradução nossa).

<sup>130</sup> DUQUE-ESTRADA, Paulo César. Ciência e pós-representação: notas sobre Heidegger. **Política e trabalho**, Revista de Ciências Sociais, ano 22, n. 24. João Pessoa: PPGS, UFPB. 2006. p. 68.

mostrar afeito aos critérios de rigor da teoria, ou do controle da subjetividade, do cálculo, do ideal de certeza, em suma, da representação. A tarefa de Heidegger aponta, portanto, para uma exigência: a de que é preciso fazer uma experiência do pensar para além da representação. Nesse sentido, eis a razão de o autor de *Ser e Tempo* não ter empreendido um estudo específico sobre ética: porque tendo suas raízes no alicerce da metafísica, ela desobriga o pensar de considerar aquilo que principalmente deve ser pensado.

Segundo Loparic, é plausível encontrarmos o desenvolvimento de uma dimensão ética no horizonte teórico heideggeriano, porém radicalmente distinta da ética tradicional erguida sob as pilastras da infinitude. O agir, numa ética finitista, portanto, não significa mais produzir efeitos; não há prazeres a buscar, bens a realizar, normas a cumprir, mas:

[...] trata-se de um agir por ter-que-agir, que não espera por resultados. De um agir órfão da razão suficiente [...] De um agir pelo agir, desapegado de todos os fundamentos afetivos e racionais, às claras quanto a sua intransponível transiência.<sup>131</sup>

Da perspectiva de uma consideração originária da ética, jamais se tratará de impor valores ao outro, nem de pré-determinar as regras e procedimentos teóricos e práticos a partir dos quais se poderia garantir a vida boa em comum; antes, e principalmente, trata-se de pensar e agir no sentido de uma ética do deixar-ser, capaz de deixar transparecer no outro a liberdade para decidir pelo seu poder-ser mais próprio.

As indicações que seguimos no horizonte teórico de *Ser e Tempo* são as de uma ética absolutamente desprovida de princípios metafísicos legisladores do existir humano. A ética heideggeriana apresenta um caráter “original”, pois seria uma ética cuja base é o reconhecimento da finitude do ser e do *Dasein*. Dessa forma analisada, justifica Nunes: “a finitude [...] possibilita, ao mesmo tempo, a “destruição” dos sistemas morais (éticas infinitistas da salvação, do dever, do prazer e da utilidade) – paralelamente à da metafísica – e a libertação da Ética originária, já escrita desde *Ser e Tempo*”.<sup>132</sup> Um dos elementos desta ética, é o morar (*wohnen*). O morar acontece sempre no mundo e é também um morar-junto; junto com as coisas e com os outros com os quais o *Dasein* se preocupa. Deixar-ser e resguardar são os pilares de uma ética finitista em Heidegger, que não visam uma orientação do

<sup>131</sup> LOPARIC, Zeljko. **Ética e finitude**. op. cit. p. 63.

<sup>132</sup> NUNES, B. **Crivo de papel**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1998. p. 197.

agir, mas, sobretudo, um agir órfão da razão suficiente, de um agir desapegado de todos os fundamentos racionais e afetivos, às claras quanto a sua intransponível transiência.

### 3.2. O morar no mundo-projeto

Ao colocar a necessidade explícita da repetição da questão do ser no horizonte do tempo, Heidegger parte do pressuposto de que esse ser se diz sempre de um ente e que, portanto, a questão do ser será sempre endereçada a um ente em particular. Todavia, ente é tudo que é: o que falamos, compreendemos e aquilo em relação ao qual nos comportamos dessa ou daquela maneira. Portanto, caberia perguntar a qual dos entes seria endereçada a questão do sentido e da verdade do ser. Esse ente, ao qual é endereçada a questão do ser, possuiria um modo de ser e estar no mundo que o distinguiria dos demais entes, pois ele é uma existência<sup>133</sup>, ou seja, um *Dasein*, que nós mesmos somos a cada momento.

A ontologia fundamental heideggeriana consiste na “analítica existencial” de “ser-no-mundo”, que significa em *Ser e Tempo*, “estar habitando”, “estar se demorando aí, no mundo”, no mundo que eu mesmo abro e projeto. Só o *Dasein*<sup>134</sup>, ou ser-aí, *ec-siste*, isto é, só ele é capaz de transcender, de ultrapassar a si mesmo, de ser o que ele “projeta” ser, de ser o seu poder-ser, no modo de ser fundamento de ser-no-mundo. O *Dasein* é facticamente um ser lançado ao mundo, um já-ser-junto-ao-mundo, um ser-com-os-outros no âmbito da cotidianidade, ou seja, o *Dasein* é, de início e na maioria das vezes, a partir do que se ocupa, no “mundo” do impessoal e do cotidiano, conduzido pelo falatório, pela curiosidade, pela publicidade

---

<sup>133</sup> Em *Carta Sobre Humanismo*, Heidegger retoma, em longas passagens, o termo ec-sistência na tentativa de explicitar melhor em que sentido se diz em *Ser e Tempo* que a essência do *Dasein* é sua existência: o estar postado na clareira do ser podemos denominar a ec-sistência do homem. Este modo de ser só é próprio do homem. A ec-sistência assim entendida não é apenas o fundamento da possibilidade da razão, mas a ec-sistência é aquilo em que a essência do homem conserva a origem de sua determinação. A ec-sistência somente deixa-se dizer a partir da essência do homem, isto é, somente a partir do modo humano de ser; pois, apenas o homem, ao menos tanto quanto sabemos, nos limites de nossa experiência, está iniciado no destino da ec-sistência. É por isso que a ec-sistência nunca poderá ser pensada como uma maneira específica de ser entre outras espécies de seres vivos; isto naturalmente suposto que o homem foi assim disposto que deve pensar a essência de seu ser e não apenas realizar relatórios sobre a natureza e história de sua constituição e de suas atividades. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. In: **Hitos**. op. cit. p. 286.

<sup>134</sup> Segundo Ernildo Stein em sua obra *Seis estudos sobre “Ser e Tempo”*, para o ente, que é tema da analítica existencial heideggeriana, não foi escolhida a expressão “homem”, mas a expressão neutra “ser-aí” (*Dasein*). Com isto é designado o ente ao qual seu próprio modo de ser, num sentido determinado, não é indiferente. Cf. STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre “Ser e Tempo”**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. p. 24. (nota de rodapé).

ao ser-como-todo-mundo. E esse é o seu modo de ser mais próprio de se relacionar com o ente que está mais próximo, o *Dasein* é, assim, um ser-junto-com-outros.

No *Dasein* está contida a responsabilidade intransferível de assumir o ser que é seu, quer dizer, assumir o seu “ter-que-ser”. Nesse sentido, estamos falando de um modo de existir de um ente cuja essência consiste em “ter-que-ser” si-mesmo. Um ter-que-ser que, no pensamento de Heidegger, não caracteriza “cada coisa”, mas apenas o “existir humano”. Dessa maneira, ter-que-ser, antes de tudo, significa “[...] um ter-que-se-ocupar do ente intramundano, preocupado e solícito com os outros.”<sup>135</sup> É o “abrir e projetar o mundo”; portanto, “ser-aí-no-mundo-junto-das-coisas-com-e-a-fim-de-outros”. É, justamente, à base do conceito de ter-que-ser que compreenderemos a noção de uma ética finita em Heidegger, pois “[...] o ter-que-ser não nos é prescrito por uma lei moral. Ele nos é imposto pelo nosso ser ele mesmo”.<sup>136</sup> Mas como podemos aceder ao nosso ter-que-ser? No dizer de Loparic:

[...] pelo chamado da voz da consciência da culpa/dívida (*Schuld*), ouvida no silêncio disposto para a angústia. Voz que é do nosso cuidado para com o nosso ser, o ser-aí, e que revela esse ser como culpa/dívida, justamente, portanto, como um ter-que-ser. Até não poder mais ser, até a morte.<sup>137</sup>

Nesse sentido podemos dizer que o fundamento de ser-no-mundo constitui, para Heidegger, um fundamento nulo, na medida em que é desde sempre um fundamento transcendido pela possibilidade de não-mais-estar-aí-no-mundo, portanto, um poder-ser nadificado pela única possibilidade certa do existir humano que não pode ser nadificada: a de ser-para-a-morte. Na perspectiva do chamado da voz da consciência responsabilizadora da culpa, o ter-que-ser pode ser dado de duas maneiras: uma, no modo *impróprio*, que se caracteriza pela fuga da responsabilidade na convivência cotidiana, na impropriedade do cotidiano que só sabe de si pelo que a gente (*das man*) pensa; e a outra, no modo *próprio*, que se caracteriza pela “escuta” da voz da consciência responsabilizadora do si-mesmo próprio, no qual o *Dasein* transcende a situação em que desde sempre se encontra, como ser-no-mundo.

Essa voz, no entanto, não diz nada de específico, é um modo de discurso sem que, no entanto, tenha nenhuma forma de verbalização. Ela não possui

---

<sup>135</sup> LOPARIC, Zeljko. **Ética e finitude**. op. cit. p. 60.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 61.

conteúdo e, na verdade, fala mesmo sempre e apenas através do *silêncio*. Essa voz é um puro clamor, que clama o *Dasein* para sua abertura mais radical, para a pura possibilidade, para o seu ser e estar em débito mais próprio. O *Dasein* diante de tal clamor tem a possibilidade de escutá-lo e, por isso mesmo, “a compreensão do aclamar desentranha-se como querer ter consciência”, pois é sempre possível negar esse clamor da voz da consciência responsabilizadora, não escutá-lo e permanecer no impessoal. A voz, o clamor é, portanto, aquilo que o *Dasein* já sempre ouviu, mesmo que dele tenha se desviado em direção ao impessoal. O *Dasein* quebra o dar ouvidos ao impessoal quando ouve o clamor que clama de modo completamente diferente do impessoal: sem ruídos, sem ambigüidade, sem apoiar-se na curiosidade:

[...] o apelo característico da consciência é uma interpelação do impessoalmente-si-mesmo para o seu si-mesmo; tal interpelação é fazer apelo ao si-mesmo para seu poder-ser si-mesmo e, assim, uma apelação da presença para suas possibilidades.<sup>138</sup>

### 3.3. Finitude, culpa e responsabilidade

Em Heidegger, a noção de finitude é pensada sem o apelo ao infinito ou a um fundamento entitativo, assim é que em *Ser e Tempo*, a finitude do ser é pensada em oposição ao absolutismo e ao infinitismo metafísico. Ser finito é a essência da existência humana. “O homem é um ente finito porque o seu ser é cindido em possibilidades ‘mundanas’, as que constituem o seu ser-no-mundo, e numa possibilidade ‘extramundana’, a de não-poder-mais-ser-no-mundo, a de ser-para-a-morte.”<sup>139</sup> Não há como superar essa “cisão” ontológica, pois se trata da “sina” que o homem, enquanto ente finito, está fadado a carregar, pois a morte<sup>140</sup>, enquanto

---

<sup>138</sup> HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. op. cit. p. 352-353.

<sup>139</sup> LOPARIC, Zeljko. **Heidegger réu** – um ensaio sobre a periculosidade da filosofia. Campinas, SP: Papirus, 1990. p. 184.

<sup>140</sup> A morte constitui uma limitação da unidade originária do ser-aí, significa que a transcendência humana, o poder-ser, contém uma possibilidade de não-ser. Diz Heidegger: “A morte é uma possibilidade ontológica que a própria presença sempre tem de assumir. Com a morte, a própria presença é impendente em seu poder-ser mais *próprio*”. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. op. cit. p. 326. A morte apenas tem sentido para quem existe e se põe como um dado fundamental da existência mesma. Assumir o ser-para-a-morte, porém, não significa pensar constantemente na morte e sim encarar a morte como um problema que se manifesta na própria existência. A tomada de consciência do ser-para-a-morte leva a um questionamento de todo o ser, no sentido de que o ser humano se coloca radicalmente diante de seu ser, por isso que a antecipação da morte *singulariza* o ser-aí.

possibilidade do poder-ser do *Dasein*, constitui a sua possibilidade mais própria: “Cada presença deve, ela mesma e a cada vez mais, assumir a sua própria morte. Na medida em que ‘é’, a morte é, essencialmente e cada vez, minha. E, de fato, significa uma possibilidade ontológica singular, pois coloca totalmente em jogo o ser próprio de cada presença”.<sup>141</sup> Então, que devemos fazer? Escolher por escutar a voz da consciência responsabilizadora da culpa, isto é, escolher ser si-mesmo próprio, finito; ou escolher por deixar-se guiar pelo seu poder-ser impróprio, pela publicidade, recusando-se a assumir a sua finitude.

A escuta do clamor retira o *Dasein* de seu ser no mundo para remetê-lo ao poder-ser. De início e na maioria das vezes, a presença já perdeu essa dimensão fundamental de seu ser. O *Dasein* já está submerso nas possibilidades ônticas que ele assumiu durante sua existência, acreditando que ele mesmo é constituído dessas possibilidades e que, portanto, não poderia não sê-las. A voz do clamor é aquilo que vai remetê-lo para o seu poder-ser, que vai sempre devolver-lhe a responsabilidade por aquilo que ele é. Compreender o clamor é escolher ter-consciência, o que Heidegger define como “ser livre para o ser e estar em débito mais próprio”, e ainda como “prontidão para ser aclamado”.

A voz da consciência da culpa, que, no dizer de Heidegger, é a consciência que atesta um poder-ser próprio,<sup>142</sup> dá a compreender ao *Dasein* que ele tem que assumir o seu ser-para-a-morte, ou seja, querer-ter-consciência-da-morte; responsabilizar-se por sua existência e pela existência dos outros, na medida em que, livre para assumir o seu poder-ser mais próprio, o homem finitizado, cuidará, em primeiro lugar, de deixar os outros também livres para a sua possibilidade mais própria: a de não-poder-mais-ser-aí-no-mundo. É somente agindo assim, atendendo ao apelo da consciência responsabilizadora da culpa, que o *Dasein* é capaz de relações autênticas com outrem, portanto, é um ser-com-os-outros.

A culpa, portanto, surge como um “chamado”, “apelo” ou uma “voz” que oferece ao *ser-aí* a possibilidade de se compreender em seu poder-ser mais próprio e, é nesse sentido, que alguns autores como Zeljko Loparic e André Duarte tomam o conceito existencial-ontológico de ser-culpado “como um conceito pré-ético, pertinente às condições *a priori* de possibilidade da moralidade do ser-aí

---

<sup>141</sup> HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. op. cit. p. 314.

<sup>142</sup> Cf. *Ibid.*, p. 356.

humano.”<sup>143</sup> Nessa perspectiva, a voz da consciência dá a compreender ao *ser-aí* que ele está em dívida, no clamor da voz da consciência o *ser-aí* se abre como esse estar em dívida, isto é, que, enquanto é e estar lançado no mundo e enquanto se relaciona com o mundo segundo um modo de ser predominante: na ambigüidade de seu ser-impessoal, ele tem que escolher entre as suas possibilidades uma possibilidade intransponível, a de ser-para-a-morte.

É somente assim, ouvindo a voz da consciência que responsabiliza que o *ser-aí* é “capaz de relações autênticas com outrem, capaz de ‘solicitude que antecipa’ e liberta o outro dele próprio [...]”.<sup>144</sup> Portanto, ser solícito significa “cuidar do outro como acontecência finita, não como membro de um *coletivo* que obedece a normas da razão.”<sup>145</sup> Vista dessa maneira, podemos dizer que o sentido da responsabilidade do *Dasein* é de se manter “aberto” à compreensão do sentido do ser e à estrutura fundamental de seu ser-no-mundo e, também, de “cuidar” dos outros entes encontrados no mundo-projeto como acontecência finita do seu existir enquanto livres de todas as normas da razão normativa.

Nisso se delineia uma estrutura original e fundamental em que o *ser-aí* se caracteriza como ser-no-mundo a partir da antecipação que pertence ao seu ser mais próprio e que em síntese significa também um entregar-se à responsabilidade por si mesmo. Responsabilidade de um ser factualmente abandonado e entregue a si, na concretude de si que lhe chama à responsabilidade por si. Nesse sentido, se *ec-sistir* é sempre um fato, a ec-sistência se determina pela facticidade e essa determinação, pela angústia se mostra não indiferente, já sempre empenhada no mundo das ocupações. Todos esses fenômenos revelam na verdade um modo de ec-sistir de um ser junto a... que precede a si mesmo e que é responsável por si, ontológica e existencialmente definido pelo cuidado.<sup>146</sup>

---

<sup>143</sup> DUARTE, André. Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de Ser e Tempo. **Natureza Humana**: Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas, São Paulo, ano 1, v. 2., n. 1, 2000, p. 86.

<sup>144</sup> HAAR, M. **Heidegger e a essência do homem**. Tradução de Ana Cristina Alves. Lisboa: Piaget, 1997. p. 58.

<sup>145</sup> LOPARIC, Zeljko. **Ética e finitude**. op. cit. p. 68.

<sup>146</sup> HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. op. cit. p. 260.



### 3.4. Angústia: uma abertura originária ao poder-ser próprio

Para Heidegger, o fenômeno da angústia é o que se manifesta como possibilidade de abertura mais abrangente e mais originária que retira do *Dasein* a possibilidade de se compreender a partir da interpretação pública, da tirania da impessoalidade, na qual de início e na maioria das vezes, está mergulhado enquanto uma das possibilidades de ser-no-mundo das ocupações e ser-com-os-outros.

#### 3.4.1. A angústia manifesta o Nada

Em sua conferência *O que é Metafísica? (Was ist Metaphisik? 1929)* Heidegger tem por objetivo passar do discurso ôntico, científico, ao ser do ente por meio do *Nada*. Para Heidegger não podemos pensar o *Nada* como uma representação imaginária ou um simples conceito do entendimento, mas, sim, como uma experiência, em que à compreensão articula-se uma disposição de humor. O todo do ente não é concebido, mas experimentado, isto é, vivenciado. O ente em sua totalidade é o ponto de partida para pensarmos o *Nada* como uma “negação” dirigida ao próprio ente. É importante salientar que esta negação não se dá por intermédio do *tédio* – ou seja, nivelamento das coisas, indiferença absoluta – ou do *medo* – que é sempre medo de alguma coisa, possibilidade de se desviar desta coisa. Mas, uma experiência autêntica de negação, ou melhor, de nadificação do ente em sua totalidade somente se torna possível pela experiência da angústia. A angústia nos traz à presença do *Nada*, mesmo que raramente ou por um breve momento. Diante da angústia,

[...] não temos alojamento, visto que nenhum ente se destaca para oferecer-nos desculpa [...] como um todo o ente parece subitamente bater em retirada sem deixar de ser. Esta deserção deixa-nos sitiados, sem apoios nem defesas, prontos para sermos tomados de assalto pelo *Nada* [...] A angústia produz uma suspensão, uma pendência, falta-nos o chão habitual [...] A angústia faz do homem o seu *Dasein*, dispõe-no em seu mero ser-no-mundo. Retirando-lhe todas os possíveis subterfúgios, deixando-os sem refúgios, ela é o acesso ao *Nada*.<sup>147</sup> (Grifo do autor).

---

<sup>147</sup> BICCA, Luiz. Ipseidade, angústia e autenticidade. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v. 24, n. 76, p. 11-36, 1997. Trimestral. p. 20.

Com isso, podemos dizer que a angústia é a experiência pela qual temos a presença do *Nada*. O *Nada*, como já dissemos, não é de forma alguma uma representação conceitual, não se apresenta no âmbito do entendimento: “o nada se revela na angústia – mas não enquanto ente. Tampouco nos é dado como objeto [...] na angústia deparamos com o nada juntamente com o ente em sua totalidade”.<sup>148</sup> O *Nada* é um momento de essencialização do ser, que se dá num plano anterior àquele dos esforços – levados em conta pelo pensamento metafísico tradicional – de conceitualização ou enunciação determinante na forma do “é”. No modo de ser *impróprio*, que se caracteriza pela fuga da responsabilidade na mera convivência cotidiana, na impessoalidade, no saber das ocupações e afazeres comuns não há lugar para o *Nada*. O homem enquanto ente finito existe sempre pendente no *Nada*, ainda que raramente se dê conta disso, nos instantes em que é possuído pela angústia fundamental. A angústia está aí, mas ela é abafada pela proteção e tranqüilidade que o si-mesmo *impróprio* despoja na ambigüidade e no falatório da vida cotidiana. Todavia a angústia originária, da qual Heidegger nos fala, pode despertar a qualquer momento no *Dasein*. Ela está continuamente à espreita e, contudo, apenas raramente salta sobre nós para arrastar-nos para a flutuação em suspenso, para a nossa condição de compreensão da existência à luz do ser-para-a-morte, da finitude.

A angústia originária heideggeriana aprofunda ontologicamente a questão da escolha entre o *próprio*, quer dizer, a escolha por escutar a voz responsabilizadora da consciência da culpa, ser si-mesmo próprio; e o *impróprio*, que é a escolha por deixar-se guiar pelo poder-ser *impróprio*, é a recusa de assumir a finitude. Não é difícil perceber que, imerso na impropriedade da publicidade o homem de início e na maioria das vezes, a partir do que se ocupa, no “mundo” do cotidiano, conduzido pelo falatório e ao “eu-também”, não responde ao apelo da resposta ao ser. Só a angústia, na medida em que desaba e silencia a proteção da impropriedade do falatório sobre o ente, é capaz de forçar o *Dasein* *impróprio* a se abrir, a assumir o seu poder-ser próprio.

A angústia fundamental enquanto possibilitadora da propriedade do *Dasein*, propicia uma experiência do ser como o *Outro* de todo ente. “Na angústia o que importa, por excelência, é ser. Não podendo jamais ser encontrado como ente,

---

<sup>148</sup> HEIDEGGER, Martin. Que é Metafísica? In: **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 57.

o ser aparece, em última análise, como o inteiramente outro em relação ao ente, por conseguinte, como o não-ente, isto é, como nada.”<sup>149</sup> Em *Que é Metafísica?* Heidegger nos diz: “O nadificar do nada não é um episódio casual, mas, como remissão (que rejeita) ao ente em sua totalidade em fuga, ele revela este ente em sua plena, até então oculta, estranheza como o absolutamente outro – em face do nada.”<sup>150</sup> Dessa maneira, nós temos o *Nada* como o *Outro* do ente, como o *véu* do ser. Ou seja, o velamento do ser é a nadificação do ser. Esta perspectiva de Heidegger coloca-se na sua grande crítica a todo projeto metafísico ocidental da subjetividade e a superação de seus poderes de objetivação representacional que visa meramente ao assenhoreamento conceitual do ser, em dizer o que é o ser,

#### 3.4.2. A Angústia manifesta a finitude de nosso ser-no-mundo

A angústia rompe com a familiaridade cotidiana do *Dasein*, fazendo desabar a proteção e a tranquilidade que o si-mesmo impróprio despojava na impessoalidade. Na angústia, a relevância da finitude da existência humana, é experimentada então como uma liberdade para encontrar-se com sua própria morte, um “estar preparado para” e um contínuo “estar relacionado com” sua própria morte. A angústia e o nada tomam o todo do ser do *Dasein*, fazendo com que o próprio ser-no-mundo seja abalado em suas bases e seja sentido em seu fundamento como angustiante. A angústia reside no puro fato de existir; o simples ser-no-mundo é a origem da angústia que nos toma por inteiro. O *Dasein* sente-se “estranho” na angústia; os entes intramundanos se afastam, afundam em um “nada e em nenhum lugar”, e o homem então em meio às coisas paira isolado, e em nenhuma parte acha sua casa.

Na angústia – dizemos nós – “a gente sente-se estranho”. O que suscita tal estranheza e quem é por ela afetado? Não podemos dizer diante de que a gente se sente estranho. A gente se sente totalmente assim. Todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença. Isto, entretanto, não no sentido de um simples desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós. Este afastar-se do ente em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio [...] A angústia manifesta o nada. “Estamos suspensos” na angústia. Melhor dito: a angústia nos suspende porque ela põe em fuga o ente em sua totalidade [...]

<sup>149</sup> BICCA, Luiz. Ipseidade, angústia e autenticidade. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v. 24, n. 76, p. 11-36, 1997. Trimestral. p. 28.

<sup>150</sup> HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?* In: **Conferências e escritos filosóficos**. op. cit. p. 58.

Somente continua presente o puro ser-aí no estremecimento deste estar suspenso onde nada há em que apoiar-se.<sup>151</sup>

Assim, podemos afirmar que a angústia como disposição fundamental, coloca o *Dasein* em uma perplexidade porque aponta para o nada de seu fundamento como ser-no-mundo. Quer dizer, o *Dasein* existe como ser possível, isto é, referida a possibilidades existenciais. É nesta situação que a angústia rompe com a tranquilidade do sentir-se em casa da decadência, pois, aí, o ser-em aparece no modo existencial do não se sentir em casa, “[...] isto é, da estranheza inerente à presença enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser”.<sup>152</sup> Por isso, Heidegger afirma que o não sentir-se em casa deve ser compreendido, ontologicamente, como fenômeno mais originário, porque justamente, a presença é ec-sistência. Isso quer dizer que a presença está desde sempre ‘fora’, portanto o seu ‘si-mesmo’ é sempre algo ‘além de si’, é seu ser-no-mundo. A estranheza presente na angústia é, assim, justamente o que desvela para a presença a sua constituição de ser-no-mundo.

O *Dasein* autêntico, aberto para sua morte, compreende sua temporalidade de uma maneira finita. Uma outra possibilidade de dizer a angústia que nos deixa diante do nada, é dizer que ela nos deixa diante da finitude de nosso ser-no-mundo.<sup>153</sup>

Portanto, é somente através da experiência da angústia que descobrimos o mundo enquanto mundo, o nosso poder-ser próprio. O mundo enquanto tal é uma transcendência finita; transcender é ser-no-mundo. Nesse sentido, é isto o que a angústia faz: singulariza o *Dasein* como ser-no-mundo; fugir da angústia é, para Heidegger, fugir de ser-no-mundo. Assim, a angústia libera o ser-aí para a liberdade de se assumir e escolher a si mesmo.<sup>154</sup> Na angústia fundamental Heidegger localiza a verdadeira possibilidade de virada da existência humana, a possibilidade de o homem sair da impropriedade, na qual ele geralmente vive, e assumir a propriedade. Por meio da experiência da angústia, pode-se dizer que ele faz de uma só vez uma recapitulação de toda sua existência e toma consciência do caráter essencialmente finito de sua existência. Nisto está a implicação de que através da

---

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 56-57.

<sup>152</sup> *Ser e Tempo*. op. cit. p. 256.

<sup>153</sup> BICCA, Luiz. Ipseidade, angústia e autenticidade. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 24, n. 76, p. 11-36, 1997. Trimestral. p. 29.

<sup>154</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. op. cit. p. 254.

angústia o *Dasein* é despertado para a morte, enquanto dado temporal mais significativo da existência, e revela a finitude da existência humana.

Na disposição da angústia, abre-se privilegiadamente o poder-ser do *Dasein* que constitui sua abertura, sem que nada dentro do mundo venha ao encontro, ou seja, sem que nada o atinja. Isto não quer dizer que o ente ele mesmo desaparece para o ser-aí, mas sim, que nada lhe toca, que nada, pois, interessa-lhe, quer dizer, que em nada pode o ser-aí se ater dentro do mundo. O que lhe toca somente é o mundo mesmo, enquanto o aberto em que o ser-aí é ele mesmo sua abertura como o poder-ser-tocado. Na angústia, o ser-aí se encontra “vazio de todas as coisas”, e como tal, desenredado do si mesmo impessoal, pois este nada é senão um modo já determinado de ser-junto ao ente intramundano na e como possibilidade de ser – mas não porque o ser-aí renega as coisas do mundo, o que também é uma determinada possibilidade, mas porque não se encontra a si mesmo no “mundo” enquanto este arranjo de possibilidades, porque já as ultrapassa em direção ao mundo mesmo em que, ainda que como o nada de mundo, ele mesmo enquanto ente permanece irrevogavelmente sendo. O *Dasein* se angustia não diante de algo que vem ao encontro, mas sim, diante de seu próprio ser-no-mundo lançado, isto é, ele se angustia diante da facticidade da responsabilidade pelo seu próprio ser para possibilidades; ou seja, aquilo mesmo pelo que a angústia se angustia, é o seu próprio poder-ser:

A angústia singulariza a presença em seu próprio ser-no-mundo que, em compreendendo, se projeta essencialmente para possibilidades. Naquilo por que se angustia, a angústia abre a presença como *ser-possível* e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se na singularidade. Na presença, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre para* a liberdade de escolher e acolher a si mesma. A angústia arrasta a presença para o *ser-livre para...* (*propensio in...*) para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. A presença como ser-no-mundo entrega-se ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser.<sup>155</sup>

Enfim, a nosso ver, a ontologia fundamental centrada na analítica existencial do modo de “ser-no-mundo”, apresentada por Heidegger em *Ser e Tempo*, pode, possivelmente, ser lida como uma ética. Uma ética “originária” cuja base não pode ser outra senão a finitude humana. Assim, desde *Ser e Tempo*, quando Heidegger pergunta pelo sentido do ser e se esforça em “substituir” a

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 254.

metafísica tradicional pelo que chama de ontologia fundamental, ele está também pondo em “xeque” os “sistemas morais” das éticas tradicionais que têm suas raízes metafísicas. Isto, Heidegger faz mostrando que há um *ethos*, uma maneira de existir, de “habitar”, de ser-no-mundo – chamada por ele de *ser-aí* – que não pode ser determinada por nenhum “princípio supremo”.

Desse modo, a ética que vislumbramos no interior do pensamento de *Ser e Tempo*, diz que o *ser-aí* tem que realizar o seu ser, mas só pode assumir o seu poder-ser próprio quando “se decide” a ouvir a voz da consciência da culpa, ouvida no silêncio disposto para a angústia, que nada mais é do que uma manifestação da abertura ao mundo do ser humano, o seu remetimento para o mundo: o estar-no-mundo próprio é fruto da responsabilidade para com a presença como tal e para com os outros.<sup>156</sup> É na escuta apropriada, que pressupõe o silêncio atencioso, que o *ser-aí* se manifesta aberto ao seu ser mais próprio, bem como se abre de maneira mais própria ao outro, compreendendo-o não como um ente meramente presente, mas enquanto o outro *ser-aí* que ele é. Portanto, o horizonte teórico de *Ser Tempo* nos permite pensar uma possível dimensão ética na ontologia fundamental de Heidegger: uma ética de *ser-no-mundo*, do *morar no mundo-projeto*, do *morar na transcendência finita*, do *abrir-se para o encontro*, pois o *ser-no-mundo* “é sempre, na origem, um movimento de abertura de possibilidades para o outro, um cuidar.”<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup> Cf. LOPARIC, Zeljko. **Sobre a responsabilidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 47.

<sup>157</sup> \_\_\_\_\_. **Ética e finitude**. op. cit. p. 61.

## 4. O habitar poético: possibilidade de uma bioética originária

### 4.1. A perspectiva bioética na obra heideggeriana

Embora se encontre no pensamento de Heidegger uma recusa em adentrar no problema ético, propomos buscar em seu horizonte teórico algo que nos remeta à questão. Pretendemos encontrar em sua filosofia o *ethos* originário, origem da eticidade onde se desenrola e se constitui a estrutura do homem como ser-no-mundo. O que nos interessa aqui é, sobretudo, investigar possíveis caminhos que nos dêem uma melhor compreensão da presente crise histórica pela qual passa o homem. Nossa investigação deter-se-á em *A Questão da Técnica*, como também em outros textos que lidam com a linguagem, o habitar e a poesia, que acreditamos possibilitar uma meditação sobre a condição do homem no seio do mundo da técnica, assim como o lidar com sua morada e com o ser. No texto heideggeriano podemos encontrar elementos que possibilitem, ao homem, redirecionar o pensamento ao ser, isso devido à crítica que o nosso autor faz à interpretação técnica do pensar que é fruto, segundo ele, da tentativa de igualar o pensamento à técnica, o que revela um esquecimento da questão do sentido do ser. Ao equiparar pensamento e técnica o homem se afasta e relega ao esquecimento aquilo que lhe é mais próximo e próprio, o sentido da verdade do ser. E com isso a sua história, a história do pensamento ocidental que tem como fundamento, na época moderna, a metafísica da subjetividade, passa a ser a história do esquecimento do ser. É dentro deste domínio do ente, da técnica, que nos movemos e concebemos hoje em nosso habitar.

No capítulo anterior, vimos que, logo que publicou *Ser e Tempo*, Heidegger foi indagado sobre quando escreveria uma ética. O próprio Heidegger assinala na *Carta Sobre o Humanismo*:

A aspiração por uma Ética urge com tanto mais pressa por uma realização, quanto mais a perplexidade manifesta do homem e, não menos, a oculta, se exacerba para além de toda medida. Deve dedicar-se todo o cuidado à possibilidade de criar uma ética de caráter obrigatório, uma vez que o homem da técnica entregue aos meios de comunicação de massa somente pode ser levado a uma

estabilidade segura através de um recolhimento e ordenação do seu planejar e agir como um todo, correspondente à técnica.<sup>158</sup>

O apelo a uma ética, para Heidegger, provém, portanto, da completa “desorientação” do homem atual, revelando-se como algo que indica o caminho “mais seguro” ou “mais adequado” a seguir. A ética da metafísica tradicional, portanto, vem tentar trazer as respostas aos problemas do homem, oferecendo-lhe uma “orientação segura” sobre o dever pensar e o dever agir, de forma que ele não saberia mais pensar nem agir sem tais orientações. Nesse sentido, eis a razão de o autor de *Ser e Tempo* não ter empreendido um estudo específico sobre ética: porque tendo suas raízes no alicerce da metafísica, ela desobriga o pensar de considerar aquilo que principalmente deve ser pensado, quer dizer, o sentido do ser.

Se, de fato, concebermos a ética como normas e regras morais ao modo da metafísica, fica realmente difícil um horizonte teórico que possibilite uma ética no pensamento heideggeriano. O homem que experimenta a verdade do ser não pode direcionar-se por leis que massificam e o transportam novamente para o domínio do ente. Faz-se necessário para este homem uma nova perspectiva ética, presente justamente na origem grega da palavra. Heidegger afirma:

[...] se pois, de acordo com o sentido fundamental da palavra *ethos*, o nome ética quiser exprimir que a ética pensa a morada do homem, então o pensar que pensa a verdade do ser como o elemento primordial do homem enquanto alguém que ec-siste já é em si uma ética originária.<sup>159</sup>

Percebemos aqui o destaque que Heidegger dá ao termo *ethos*, como lugar de morada do homem, não como uma doutrina de regras morais, mas como lugar de abertura do *Dasein*, lugar onde se dá a sua relação com o mundo. E o que é a ética senão uma relação do homem com o mundo? E, portanto, bioética, pois também trata-se aqui de uma relação do homem com sua morada. Nesse sentido, afirma Bruce Foltz:

*Ethos* é a atitude em todo o comportamento que pertence a esta residência por entre as entidades [...] A ética é a compreensão daquilo que significa morar por entre os seres como um todo, e portanto diz respeito à nossa atitude e comportamento, *como um todo*, para com os seres. Se a designação “ética”, ao manter o significado de base da palavra *ethos*, deve agora dizer que a ética considera a residência do homem, então esse pensamento que pensa a verdade do ser como o elemento primordial do homem,

<sup>158</sup> HEIDEGGER, Martin. Carta sobre el humanismo. In: **Hitos**. op. cit. p. 288. (Tradução nossa).

<sup>159</sup> Cf. *Ibid.*, p. 291. (Tradução nossa).



como alguém que existe, é ele próprio a ética primordial. Uma vez mais, este *ethos* ou residência é precisamente “o lugar para morar”, “a região aberta na qual nós moramos”.<sup>160</sup> (Grifo do autor).

A proposta do pensamento de Heidegger é o retorno ao que há de mais originário no pensamento. Busca-se uma linguagem originária. A linguagem originária é aquela que provém do ser, é a própria morada do ser. Para o autor os verdadeiros guardiões desta linguagem originária são os pensadores e os poetas, pois apenas eles são capazes de fazer com que a manifestação do ser alcance a plenitude e possa proferir a verdade. Temos aqui a linguagem compreendida como a casa do ser assim como também entendemos *ethos*: a linguagem é a casa do ser e a morada da essência do homem.<sup>161</sup> Qual será a relação existente entre linguagem e *ethos*? Seriam ambos espaço para a manifestação da verdade do ser? Parece-nos que sim, pois a linguagem, não a do homem da técnica entregue à massificação e ao “falatório” que repete e passa adiante a fala, mas aquela que é originária e *ethos* como espaço de abertura do *Dasein* apresentam-se para nós como espaço essencial de manifestação do ser. Este espaço de abertura é a clareira do ser, onde o homem se move como vizinho do ser que o acolhe e o protege.

Na abertura, o homem tem a experiência de estar lançado no mundo, inserindo-se num contexto onde ele deve relacionar-se com os outros e com o mundo. Assim definido, o homem é o único ente que se “atém aos entes na sua totalidade” e a si mesmo mantendo uma postura e um comportamento. Ele assim se relaciona a partir da clareira do ser, ou seja, pelo *ethos* que é abertura, morada. A nosso ver, na medida em que a tradição metafísica coloca no *cogito* o fundamento da verdade como representação e configuração do ser como tudo o que pode ser mensurável e operativo, é preciso então uma nova compreensão que supere a concepção da moderna subjetividade. Uma compreensão que caracterize o homem como *Dasein*, isto é, como *ec-sistente* e ser-no-mundo, cuja postura “ética originária” seja a de assumir sua condição de “pastor do ser”. Reconhecendo-se como aquele que está e se faz na abertura, na sua morada e que se relaciona com os entes ou se faz no “cuidado” desta relação originária com o ser no mundo. Como ente cuja essência é o *ethos* e que se relaciona com este mundo de tal forma que o sentido do ser possa ser resgatado.

---

<sup>160</sup> FOLTZ, Bruce V. **Habitar a terra**: Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza. op. cit. p. 201-202.

<sup>161</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. Carta sobre el humanismo. In: **Hitos**. op. cit.. p. 295. (Tradução nossa).

Heidegger não criou nem se dedicou ao estudo da ética. Ao tratar do *ethos* originário, da morada, o filósofo nos remete para uma nova perspectiva ou um novo modo de pensar a ética. A busca de uma bioética originária se faz, para nós, algo necessário, visto que o homem passa por uma crise histórica, fruto de uma falta de compreensão do sentido do ser. E acreditamos que a partir desta nova visão e postura bioética, ele possa indicar caminhos que o (re)direcione para uma possível solução desta crise que nada mais é do que uma crise de compreensão do próprio ser do homem e do habitar em sua *essência*.

#### 4.2. A caminho da linguagem

Em seu texto intitulado *A Caminho da Linguagem*, Heidegger se refere à experiência com a linguagem do seguinte modo:

[...] fazer uma experiência com a linguagem significa deixarmo-nos tocar propriamente pela reivindicação da linguagem, a ela nos entregando e com ela nos harmonizando [...] uma experiência que façamos com a linguagem haverá de nos tocar na articulação mais íntima de nossa presença.<sup>162</sup>

Fazer uma experiência com a linguagem é, assim, encontrar seu sentido mais necessário, é posicionar-se destituído de instrumentos de domínio; solícito, aberto para uma harmonização. A forma por excelência em que pensamento e linguagem se relacionam se dá através deste “deixarmo-nos tocar propriamente pela reivindicação da linguagem”. Portanto, aquilo que nos convoca na experiência com a linguagem é a linguagem mesma.<sup>163</sup>

“A linguagem fala”<sup>164</sup>, a linguagem reivindica. Daí tem-se que é o pensamento que está a serviço da linguagem e não o contrário. Desse modo, o homem não pode ser o sujeito e o senhor da linguagem. Diante dessa expressão, devemos nos perguntar: Somos, em nossa relação imediata com o mundo, capazes de escutar a linguagem? Não, essa experiência é rara, porque há entre pensamento e linguagem obstáculos: o impessoal, o habitual, a técnica moderna. Se a linguagem fala, tudo isso nos torna incapazes para a compreensão do que ela tem a dizer, e é precisamente isso que a experiência, como escuta, como pensamento meditativo,

---

<sup>162</sup> HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. 3. ed. Tradução de Márcia de Sá C. Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: SP: Editora Universitária São Francisco, 2003. p. 121.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 14.

pode recuperar: um certo distanciamento que nos recoloca em uma experiência originária.

Chega-se aqui à questão da *escuta*, pois, se é a linguagem que fala, então o homem só pode falar à medida que escuta a linguagem tanto no sentido da audição como no sentido da obediência e da pertença. Segundo Heidegger, o dizer dos mortais é essencialmente resposta. Portanto, podemos dizer que pensar a linguagem é também pensar acerca da poesia e do poético, pois, é na poesia que este diálogo se inicia. Para o pensador, uma coisa é o conhecimento científico e filosófico sobre a linguagem e outra coisa é a experiência que fazemos com a linguagem: “fazer uma experiência com algo, seja com uma coisa, com um ser humano, com um deus, significa que este algo nos atropela, nos vem ao encontro, chegue até nós, nos avassala e transforma”.<sup>165</sup> Fazer aqui não tem o sentido de produzir, mas, sim, de sofrer e receber, ou seja, fazer uma experiência com a linguagem significa deixar-se tocar propriamente pela linguagem. Na experiência com a linguagem é a própria linguagem que vem à linguagem. No caso da linguagem a entrega se traduz numa experiência. A experiência é, antes de tudo, acolhimento. Portanto, se conhecer é submeter a coisa à representação, ter uma experiência é submeter-se ao que é. Mas, segundo Marlene Zarader, se submeter-se à vontade de conhecimento dá lugar ao cuidado de uma experiência, então a própria noção de essência se esvai ou pelo menos exige ser repensada numa perspectiva outra da metafísica.<sup>166</sup> E, nesse âmbito, podemos fazer a seguinte pergunta: afinal, o que é visar à essência da linguagem?

A palavra essência não significa mais o que uma coisa é; pensada desse modo, a essência designa o vigor daquilo que nos concerne. Quer dizer que, ao invés de tentar em vão chegar à linguagem falando sobre ela, trata-se, sobretudo, de compreender que só é possível falar a partir da linguagem, pois já nos encontramos desde sempre na linguagem mais do que em nenhum outro lugar. No entanto, um caminho se faz necessário, visto que é somente caminhando que podemos ser conduzidos ao que é e, ao mesmo tempo, ao próprio autêntico. O caminho que o homem precisa percorrer para pensar a linguagem não pode justamente conduzir senão para onde já estamos. Ser, linguagem e origem – nada disso está em outro

---

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>166</sup> Cf. ZARADER, Marlene. **Martin Heidegger e as palavras de origem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 241.

lugar e, no entanto, a única tarefa do pensar é tentar chegar nesse âmbito. Torna-se imprescindível que o homem escute a linguagem quando ela fala. E, para Heidegger, a linguagem fala, primeiro, no poema. É verdade que habitualmente pensamos que a poesia é apenas uma modalidade particular da linguagem. Mas isso só ocorre porque o homem continua preso à representação metafísica da linguagem como instrumento e de arte como matéria que recebeu a marca de uma forma. Para Heidegger, é a poesia que torna possível a linguagem, no sentido de que poesia nunca é propriamente apenas um modo mais elevado da linguagem cotidiana. Ao contrário. É a fala cotidiana que consiste num poema esquecido e desgastado, que quase não mais ressoa.

Para Heidegger, a essência da linguagem não pode ser nada de lingüístico. É nesse sentido que na *Carta Sobre Humanismo*, Heidegger chama a linguagem de “casa do ser”. Esta formulação pretende dizer a essência da linguagem sem fornecer um conceito, pois, para o pensador, não é possível definir a linguagem com um conceito. Mas isso não significa que não se possa pensá-la. Ao dizer que a linguagem é a casa do ser, Heidegger se propõe a afirmar que a casa é o lugar onde é possível habitar. Assim, afirmar que a linguagem é a casa do ser não pode implicar, nesse âmbito, nenhuma representação de objeto, não pode nos levar a pensar em qualquer casa concreta, em qualquer habitação já dada na qual se poderia alojar o ser, que tampouco é um conceito genérico ou universal disponível e manipulável.

Quando Heidegger diz que a “linguagem é a casa do ser”, temos algo que concerne à essência da linguagem e não intenta produzir um “conceito” da essência da linguagem. A respeito da essência da linguagem só podemos encontrar indícios ou acenos que a manifestam, e não signos ou conceitos que a remetam a um significado já previamente estabelecido e fixado. A casa é uma morada onde nos demoramos; onde ser e homem se relacionam. Por isso, nesse sentido, há uma grande diferença entre a palavra que é um aceno e aquela que é apenas um signo, no sentido de simples designação. Com isso, a palavra para linguagem precisa de um amplo espaço de oscilação. Na conversa sobre linguagem entre um japonês e um pensador em *A Caminho da Linguagem*, Heidegger explicita o seguinte:

J – Não devemos tomar a formulação “casa do ser” apenas como uma imagem fluida com que poder-se-ia imaginar qualquer coisa: por exemplo, a casa é um conjunto de cômodos construído em algum lugar, onde se abriga e aloja o ser, um objeto transportável.

P – Esta representação logo se desfaz quando se pensa na ambigüidade já mencionada de “ser”. Na formulação, não tenho em mente o ser dos entes, representado metafisicamente. Mas refiro-me ao vigor do ser, precisamente à duplicidade entre ser e ente, à duplicidade enquanto o que cabe pensar.

J – Levando tudo isso em conta, a formulação jamais poderá se tornar uma fórmula ou uma palavra de ordem.

P – Mas já se tornou.

J – Porque o senhor espera demais da maneira atual de pensar.

P – Demais, sem dúvida, só que é um demais em maturidade.

J – O senhor quer dizer maduro no sentido de que cai por si mesmo como os frutos da árvore? Acho que não existe esse tipo de palavra. E um dizer que esperasse por isso já não corresponderá à essência da linguagem. O senhor seria o último a pretender um dizer desse tipo.

P – É muita honra. De minha parte, suponho que o senhor esteja muito mais perto da essência da linguagem do que todos os nossos conceitos.

J – Não eu, mas a palavra que o senhor me perguntou, a palavra que agora com mais coragem já não posso calar.

P – Por que o senhor hesita, se sente coragem?

J – O que me encoraja é o que me faz hesitar.

P – Por essa observação, já estou vendo que a palavra ainda retida para designar a essência da linguagem vai nos proporcionar uma surpresa inesperada.

J – Pode ser. Entretanto, esta surpresa que o senhor tão bem percebeu me mantém preso e por isso necessita da possibilidade de uma ampla oscilação.

P- Por isso o senhor hesita.

J – Sinto-me encorajado com a indicação de que a palavra é aceno e não signo, no sentido de simples designação.

P – Os acenos precisam de um amplo espaço de oscilação.

J – Que os mortais só conseguem percorrer vagarosamente.

P – É o que nossa língua chama de hesitação. Na verdade, a hesitação acontece quando o vagar se mantém na reverência e se atém ao respeito. Por isso não quero perturbar sua hesitação com a pressão dos apressados.

J – O senhor está ajudando meu esforço por dizer a palavra muito mais do que poderia imaginar.

P – Não quero esconder minha grande agitação. Até agora foi em vão que procurei uma resposta nos lingüistas, pesquisadores e especialistas. Entretanto, para que sua concentração possa oscilar ao máximo e quase sem nenhuma intervenção de sua parte, troquemos de papel. Agora sou eu quem responde sua pergunta sobre o hermenêutico.<sup>167</sup>

O sentido originário da palavra *hermenêutico* ajudou Heidegger a caracterizar o pensamento fenomenológico. Este pensamento trata, sobretudo, de fazer aparecer o ser dos entes, mas não de acordo com a metafísica e sim de maneira a deixar aparecer o próprio ser. E a linguagem é o que carrega a referência do homem com a duplicidade entre ser e ente. Portanto, é a linguagem que determina a relação hermenêutica. Nessas condições, perguntar pela palavra capaz de dizer o que se chama linguagem e perguntar pelo hermenêutico são a mesma coisa. Pois cada palavra deve ser pesada em todo o seu próprio peso e mais ainda em todo o seu peso velado, em sua maior parte, visto que, na tentativa de meditar a essência da linguagem, a conversa sempre fala a partir do reconhecimento de um passado vigente e desse modo sempre procura trazer e recolher o que o passado guarda e protege. A hermenêutica em que pensa Heidegger é aquela capaz de interpretar a palavra sem a esgotar. E, assim, depois de muita hesitação, o japonês revela a palavra japonesa para “linguagem”:

J – Porque o senhor me escuta, ou melhor, porque o senhor escuta as indicações intuitivas que proponho, nasce em mim uma confiança para deixar de lado a hesitação que até agora me impediu de responder a sua pergunta.

P – O senhor se refere à pergunta sobre a palavra da língua japonesa para dizer o que nós europeus chamamos de “linguagem”?

J – Até agora tive medo de dizer a palavra porque teria que fazer uma tradução. A tradução faria com que nossa palavra se apresentasse como um simples ideograma no âmbito da representação dos conceitos. Pois é assim que a ciência européia, e sua filosofia respondem a essência da linguagem.

P – Qual é a palavra japonesa para “linguagem”?

J – (Depois de muita hesitação) É *koto ba*.

P – Mas o que diz ela?

J – Ba evoca as folhas, sobretudo as folhas da floração. Pense na floração da cerejeira e da ameixeira.

---

<sup>167</sup> HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. op. cit. p. 94-95.

P – E o que diz koto?

[...]

J – Koto seria então o acontecer em sua propriedade da mensagem brilhante da graça e do encanto.

[O pensador da mesma forma encontra uma palavra para a linguagem]

J – Que palavra o senhor emprega?

P – A palavra “saga”. Indica e significa o dizer, o dito e o que deve ser dito.

J – O que significa dizer?

P – Presumivelmente, o mesmo que mostrar, no sentido de deixar aparecer e brilhar, mas nos movimentos de acenar.

J – A saga não é, portanto, um termo que diga e fala e a linguagem humana...

P – E sim a vigência com que nos acena a palavra japonesa *koto ba*. O que se diz na e pela saga.<sup>168</sup>

Heidegger designa agora o ser da linguagem como a saga (*die Sage*), termo que não deve ser pensado como a enunciação de qualquer mensagem particular, mas sim no sentido da capacidade indicativa ou mostradora da própria linguagem, isto é, enquanto a mostra que garante todo mostrar. O mostrar da mostra que constitui o ser da linguagem enquanto saga não é uma atividade humana, não está à disposição dos humanos. O mostrar é sempre um “deixar-mostrar-se” do que aparece ou desaparece, do que vem ou não vem à presença e à aparência no dizer que mostra e indica. Como mostra, a linguagem fala na medida em que abarca toda a “dimensão do que se apresenta” e, a partir daí, deixa que algo se apresente ao aparecer ou desaparecer. Portanto, a saga, na medida em que a escutamos, é o que nos encaminha, o que nos põe a caminho do falar da linguagem.

---

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 111; 113.

#### 4.3. O habitar, a poesia e uma bioética originária

Ora, onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva.  
... poeticamente o homem habita esta terra. (Hölderlin)

É com a questão do habitar que Heidegger encerra sua investigação sobre a técnica. E não de um modo qualquer. Trata-se em Hölderlin, como Heidegger o compreende, da palavra de “salvação”. É na investigação sobre o habitar que podemos encontrar em Heidegger o pensamento a respeito da outra resposta possível ao chamado do desencobrimento. A questão do habitar em Heidegger não é senão a questão dessa outra resposta a esse chamado. E é nesse sentido que a investigação de Heidegger nos diz respeito, e é também nesse sentido que ela pode, sim, nos trazer indicações bioéticas para nossas questões contemporâneas. Em *A Questão da Técnica* e em *Construir, Habitar, Pensar* Heidegger nos diz que a poesia é um deixar-habitar e que “entendida como deixar-habitar, poesia é um construir”. No poema de Hölderlin *No Azul Sereno Floresce...* (*In Lieblicher Bläue*), lemos que “cheio de méritos, mas poeticamente, o homem habita esta terra”. Falando sobre o habitar, e sobre esse construir, Heidegger nos diz:

O homem cuida do crescimento das coisas da terra e colhe o que ali cresce. Cuidar e colher (*colere*, cultura) é um modo de construir. O homem constrói não apenas o que se desdobra a partir de si mesmo num crescimento. Ele também constrói no sentido de *aedificare*, edificando o que não pode surgir e manter-se mediante um crescimento. Construídas e edificadas são, nesse sentido, não somente as construções, mas todos os trabalhos feitos com a mão e instaurados pelo homem. No entanto, os méritos dessas múltiplas construções nunca conseguem preencher a essência do habitar. Ao contrário: elas chegam mesmo a vedar para o habitar a sua essência, tão logo sejam perseguidas e conquistadas somente com vistas a elas mesmas.<sup>169</sup>

O que Heidegger pretende marcar aqui é justamente a relação radical com o velado que um tal habitar supõe. As construções nelas mesmas são ônticas, e por isso não conseguem preencher a essência do habitar ontológico. A perseguição do ôntico nos faz perder a essência do habitar. Esta é, como *poíesis*

---

<sup>169</sup> HEIDEGGER, Martin. “... poeticamente o homem habita...” In: **Ensaaios e conferências**. 2. ed. Tradução de Emmanuel C. Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá C. Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 168-169.



(ποίησις), o trazer para o desvelamento o que antes estava velado. Trata-se justamente do ato criativo por excelência, da instauração do novo. Mas se esse novo começa a ser perseguido por si só, então cairemos no novo da novidade, e priorizaremos nossa relação com o ôntico. Ao contrário, o que Heidegger propõe como o que deve ser preservado é essa lida com o velado que a construção implica. Esse é o verdadeiro mérito do habitar, não o seu resultado final.

Quanto ao final do trecho de Hölderlin, podemos agora compreendê-lo em toda sua amplitude. É a terra que o homem habita. Isso porque o homem habita, a cada vez, a verdade descoberta. Mas a essência dessa verdade descoberta é justamente o velamento, e a terra não é senão essa força de velamento radical do ser. O homem habita a terra porque habita o mundo como tal. Ou seja, o homem habita a terra porque habita o mundo como desencobrimento, como o eterno movimento de velamento e desvelamento da verdade. Daí que Heidegger nos diga que “aquilo que nomeamos ao dizer ‘esta terra’ só se sustenta enquanto o homem habita a terra e, no habitar, deixa a terra ser terra”.<sup>170</sup> Deixar a terra ser terra é deixar o velado ser velado que, em seu movimento de aparecer, é a experiência de retraimento e recolhimento no mistério. Deixar, aqui como em qualquer momento do pensamento heideggeriano, nunca é um simples deixar. Ele é sempre já um cuidar, um resguardar e um lidar com... Deixar a terra ser terra diz resguardar o velado como velado do desencobrimento explorador da técnica moderna, pois uma das conseqüências da atitude calculante e uniformizante seria a impossibilidade de que nada pode ser pensado como fundamentalmente inacessível ou retirado, porque tudo, no planejamento operatório, parece disponível e acessível.<sup>171</sup> É a poesia, no sentido da *poíesis*, que permite um tal habitar em sentido originário. Em *Construir, Habitar e Pensar*, Heidegger nos diz:

O que diz então: eu sou? A antiga palavra *bauen* (construir) a que pertence “bin”, “sou”, responde: “ich bin”, “du bist” (eu sou, tu és) significa: eu habito, tu habitas. A maneira como tu és e eu sou, o modo segundo o qual somos homens sobre essa terra é o *Bauan*, o habitar. Ser homem diz: ser como um mortal sobre essa terra. Diz: habitar. A antiga palavra *bauen* (construir) diz que o homem é à medida que habita.<sup>172</sup>

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>171</sup> Cf. HAAR, M. **Heidegger e a essência do homem**. Tradução de Ana Cristina Alves. Lisboa: Piaget, 1997. p. 219.

<sup>172</sup> HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. In: **Ensaios e conferências**. 2. ed. Tradução de Emmanuel C. Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá C. Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 127.

Do ponto de vista do pensamento de Heidegger, habitar consiste, sobretudo, em ser e estar sobre essa Terra, no modo de um resguardar. Isso é ressaltado em outra passagem de *Construir, Habitar, Pensar*: “não habitamos porque construímos, mas construímos à medida que habitamos”, ou seja, à medida que resguardamos. Portanto, mostra que a noção de habitar, pensada neste texto, remete para um âmbito que ultrapassa o seu sentido usual, entendido não na acepção de um mero comportamento humano, pautado numa relação de meio para fim, mas, habitar, enquanto resguardar, diz algo mais decisivo. O mesmo é ser e habitar. O homem é habitando.<sup>173</sup> O habitar originário do qual Heidegger fala é esse lidar e esse cuidar do velado como velado. Os homens na medida em que são homens habitam sobre a terra e, sobre ela, se demoram.

“Poeticamente o homem habita esta terra”, escreve Heidegger em *A Questão da Técnica*, citando Hölderlin. Mas em que consiste este habitar poeticamente? Por que a própria linguagem é poesia? Aqui, nos deparamos com um elemento importante da filosofia heideggeriana e por isso teremos que nos dedicar a ele: a relação entre o ser e a linguagem. Ela é o início, a possibilidade maior de algo ser e existir, ela mostra algo e, através dela, o ser se manifesta. Nas palavras do próprio Heidegger em *A Origem da Obra de Arte*: “A linguagem não é apenas – e não é em primeiro lugar – uma expressão oral e escrita do que importa comunicar. Não transporta apenas em palavras e frases o patente e o latente visado como tal, mas a linguagem é o que primeiro traz ao aberto o ente enquanto ente”<sup>174</sup>, e noutro texto intitulado *A Volta*, diz o pensador:

Linguagem é a dimensão inicial dentro da qual a essência-humana pode corresponder o ser e a sua interpelação e, no corresponder,

---

<sup>173</sup> Segundo Heidegger, em *habitando*, os mortais são na quadratura. Os mortais habitam resguardando a quadratura em sua essência. De maneira correspondente, o resguardo inerente ao habitar tem quatro faces: os mortais habitam à medida que salvam a terra, que significa deixar alguma coisa livre em seu próprio vigor; os mortais habitam à medida que acolhem o céu, no sentido de que habitam quando permitem ao sol e à lua a sua peregrinação, às estrelas a sua via, por exemplo; os mortais habitam à medida que aguardam os deuses como deuses, no sentido de não fazerem de si mesmos deuses, no infortúnio, aguardam a fortuna então retraída; os mortais habitam à medida que conduzem seu próprio vigor, sendo capazes da morte como morte, o que não significa ofuscar o habitar através de um olhar rígido e cegamente obcecado pelo fim. Portanto, salvando a terra, acolhendo o céu, aguardando os deuses, conduzindo os mortais, é assim que acontece propriamente o habitar. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Construir, habitar, pensar*. In: **Ensaaios e conferências**. op. cit. p. 130.

<sup>174</sup> HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. op. cit. p. 59.

pertencer ao ser. Este corresponder inicial, propriamente realizado é o *pensar*. Pensando, nós aprendemos o *habitar*.<sup>175</sup>

Por isso, o habitar poeticamente sobre esta terra está relacionado ao modo de lidarmos originariamente com a totalidade dos entes, um deixar-ser que tem sua constituição primordial no cuidado e no resguardo das coisas. No entanto, vimos que a nossa morada é interpelada, na era da técnica, como algo a ser planejado e produzido; a noção de terra como *Bestand* remete tudo à uma simples disponibilidade, a terra passa a ser um fundo de reservas para o arquétipo técnico-maquínístico, em outras palavras, a natureza é apreendida como um domínio particular de entidades que estão apenas meramente presentes. Assim comenta Emmanuel Carneiro Leão:

No mundo sem terra da técnica total, a economia gira num círculo vicioso: no círculo de produção e consumo: o ideal é produzir mais, para consumir mais, para lucrar mais, para produzir mais [...] Todo sistema tecnológico se funda e repousa numa metafísica do real. Trata-se de uma metafísica operativa que a dinâmica da sistematização impõe poderosamente, modelando todos e cada um segundo o arquétipo de sua concepção de realidade [...] Acredita saciar a sede de beleza e satisfazer a necessidade de arte, oferecendo e vendendo mercadorias nos supermercados culturais dos teatros, das exposições, das galerias ao mesmo tempo em que assola os bairros antigos, destrói os lugares pitorescos e arruína as paisagens com vida [...] reduzindo tudo à mercadoria, a economia produtivista coisifica o homem para endeusar os produtos [...] É o jogo poético da Linguagem que, na febre das atividades produtivas, renuncia à reação em cadeia do lucro e se propõe sobretudo a conviver. É um propósito que não se dá em ascese. Requer toda a coragem da escuta para passar de uma economia quase que exclusivamente trancada num mundo tecnológico para uma economia ecumênica, aberta ao ambiente e às condições de vida na terra.<sup>176</sup>

No fim de sua conferência sobre a questão da técnica Heidegger nos alerta sobre o grau extremo de perigo no predomínio da *com-posição* que ameaça a essência do homem:

A ameaça, propriamente dita, já atingiu a essência do homem. O predomínio da *com-posição* arrasta consigo a possibilidade ameaçadora de se poder vetar ao homem voltar-se para um descobrimento mais originário e fazer assim a experiência de uma

---

<sup>175</sup> \_\_\_\_\_. La vuelta. In: **Filosofía, ciencia y técnica**. Traducción de Francisco Soler. Santiago do Chile: Editorial Universitária, 1997. p. 187. (Tradução nossa).

<sup>176</sup> LEÃO, Emmanuel Carneiro. A técnica e o mundo no pensamento da terra. **A Questão da Técnica**, Revista Filosófica Brasileira do Departamento de Filosofia da UFRJ, Rio de Janeiro, vol. IV, n. 2, out. 1988. p. 14-16.

verdade mais inaugural. Assim, pois, onde domina a com-posição, reina, em grau extremo, o *perigo*.<sup>177</sup>

O perigo mencionado por Heidegger está relacionado à essência do homem, sua morada sobre a terra e à tarefa do pensamento. No domínio da com-posição (*Gestell*) afasta-se qualquer outra possibilidade de desencobrimento e tudo passa a ser visto como um objeto de medida, cálculo, recolha de dados e de manipulação experimental, pois no horizonte do desencobrimento técnico, descobrir significa “pôr” a serviço, isto é, dispor da natureza segundo as determinações da vontade e necessidade do homem. A respeito da situação do homem e do fenômeno da vida em sua totalidade no seio de nosso mundo técnico, diz Bruce Foltz que:

A tecnologia moderna se caracteriza por arrancar da terra a sua presença constante e sua disponibilidade como armazenamento, mais recentemente, isso tomou a forma de modelos cibernéticos, em que tanto os organismos individuais como as áreas naturais distintas como um todo (“biomas”) são concebidos – numa analogia com os computadores – como sistemas auto-reguladores. Entretanto, a tecnologia moderna, atualmente sob a forma da “engenharia genética”, leva a cabo um “ataque” à própria vida, esforçando-se por instalá-la dentro da sua própria estruturação como um artefato tecnologicamente produzível. Quer a vida seja entendida como objeto científico ou armazenamento tecnológico, os conceitos de vida são dominados pelas pressuposições metafísicas da *Vorhandenheit* (presença) e da sua forma elaborada de disponibilidade constante.<sup>178</sup>

Ainda em *A Questão da Técnica* afirma Heidegger citando novamente o poeta alemão Hölderlin: “Ora, onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva.”<sup>179</sup> A possibilidade de encontrar uma “salvação” que esteja em condições de liberar e, portanto, de redirecionar e trazer à sua essência tanto o homem reduzido à disponibilidade como a natureza que no desencobrimento técnico mostra-se como simples presença e objeto do saber planificador, não implica, de forma alguma, elaborar uma estratégia evasiva frente ao império da razão técnica. Pelo contrário, não se trata de condenar o mundo técnico como se tratasse de algo demoníaco, pois em última instância, o mesmo é um modo de *alétheia*, de desvelamento da verdade. Trata-se, antes de tudo, da necessidade de compreender como em nosso mundo técnico-científico se dá a *comum-pertença*<sup>180</sup> de homem e ser, de pensar a

<sup>177</sup> HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: **Ensaio e conferências**. op. cit.. p. 30-31.

<sup>178</sup> Cf. FOLTZ, Bruce V. **Habitar a terra**: Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza. op. cit. p. 162-163.

<sup>179</sup> HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: **Ensaio e conferências**. op. cit.. p. 31.

<sup>180</sup> Em *Identidade e Diferença*, Heidegger utiliza a expressão “comum-pertença” para acentuar que homem e ser estão entregues reciprocamente um ao outro como propriedade; que a partir deste

nossa configuração epocal da comum-pertença entre homem e ser no modo da *com-posição* para que, assim, no seio do destinamento técnico, torne-se possível preparar o pensamento para reorientar o habitar a terra e o modo pelo qual o homem se relaciona com o ser. O perigo é ele mesmo isto que salva, se ele é visto como tal. Por isso a apelação às palavras de Hölderlin que afirmam que “onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva” nos indica que a possibilidade do crescimento salvífico se oculta na essência mesma da técnica. Nisto reside o caráter de ambigüidade do destinamento técnico: “quanto mais nos avizinharmos do perigo, com maior clareza começarão a brilhar os caminhos para o que salva.”<sup>181</sup> O perigo da essência técnica ao qual alude Heidegger encontra-se na provocação da terra no horizonte da calculabilidade, numa interpelação entre homem e ser que se desvela no chamado à razão para armazenar a natureza como o fundo de reserva para seu planificar e calcular e a realizar esta exploração indefinidamente.

Deste modo, pode-se vislumbrar como se articula o perigo que condiz a essência da técnica com a possibilidade de uma reviravolta (*Kehre*), a partir da qual, um novo desvelamento da verdade do ser possa se manifestar. Esta possibilidade indica a idéia que Heidegger tem de *Kehre*<sup>182</sup> pela qual se deve superar uma visão ainda demasiada simples segundo a qual a técnica está a serviço do homem, em vista de aceder à consideração heideggeriana mais profunda onde a técnica é uma forma de desencobrimento do ser. Este espaço propiciador da *Kehre* (inversão) dá-

---

recíproco pertencer-se, fazem parte de uma unidade, da identidade, do mesmo. Pertencem um ao outro. Cf. HEIDEGGER, Martin. Identidade e diferença. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 177.

<sup>181</sup> HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: **Ensaio e conferências**. op. cit. p. 37-38.

<sup>182</sup> Numa primeira fase do pensamento heideggeriano, a questão do sentido e da verdade do ser seria elucidada a partir da temporalidade finita do *Dasein* como ser-no-mundo. A partir dos anos trinta, a hermenêutica da existência finita daria lugar a uma hermenêutica da temporalidade do ser em sua própria história. O ser não seria mais concebido no âmbito da compreensão finita do *Dasein*, mas a partir da historicidade do próprio ser em seu acontecer histórico ao longo da tradição metafísica. Nesse segundo momento, a retomada heideggeriana da tradição metafísica terá como fio condutor o desvelamento da constituição onto-teo-lógica da metafísica, que a partir da metafísica moderna com Descartes, será cada vez mais determinada pela concepção moderna da subjetividade. Abandonando o termo *sentido do ser* pela expressão *verdade do ser*, o pensamento posterior à *Ser e Tempo* insiste mais na abertura mesma do ser (como *Ereignis*) que na abertura do *Dasein* ao ser-no-mundo. Essa é, para Heidegger, a significação da *Kehre* – o pensamento se volta cada vez mais resolutamente para o ser enquanto ser. Segundo Ernildo Stein, Heidegger, sem dúvida, foi o pensador que chamou a atenção para o fato necessário da viravolta (*Kehre*) no pensamento do ser. Para o autor, em seu livro *Compreensão e Finitude*, Heidegger explicita o sentido da viravolta procurando mostrar que ela corresponde à inspiração originária de *Ser e Tempo*: pensar o sentido do ser, o que é a mesma coisa que a verdade do ser, ou a história do ser. Mas, a reflexão de Heidegger vai concentrando-se até desembocar na temática de velamento e desvelamento, que reside na intuição e interpretação do sentido de alétheia, que ele procura resumir na palavra acontecimento-apropriação. Cf. STEIN, Ernildo. **Compreensão e finitude**: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2001. p. 326-327.

se, portanto, quando distanciamo-nos “do hábito de representar o elemento técnico apenas tecnicamente, isto é, a partir do homem e suas máquinas”<sup>183</sup>, pois a mesma dá-se num “espaço que, de um lado, seja consangüíneo da essência da técnica e, de outro, lhe seja fundamentalmente estranho. A arte nos proporciona um espaço assim. Mas somente se a consideração do sentido da arte não se fechar à constelação da verdade, que nós estamos a questionar.”<sup>184</sup> Este distanciamento se verifica como um salto. Mas para onde saltamos? Para lá onde já fomos admitidos: ao pertencer ao ser. O salto é a súbita penetração no âmbito a partir do qual o homem e ser desde sempre atingiram juntos a sua essência, porque ambos foram reciprocamente entregues como propriedade a partir de um gesto que se dá. A penetração no âmbito desta entrega como propriedade dis-põe e harmoniza a experiência do pensar.<sup>185</sup> Neste âmbito, deparamo-nos com dois momentos fundamentais em nossa análise do pensamento heideggeriano, o de *Ereignis* e o da *arte* como aquilo que proporciona um espaço de pensamento dentro de nosso destinamento técnico.

Por *Ereignis*, Heidegger nos diz em sua conferência *Identidade e Diferença* que “trata-se de simplesmente experimentar este ser próprio de, no qual homem e ser estão reciprocamente a-apropriados, experimentar que quer dizer penetrar naquilo que digamos *acontecimento-apropriação*.”<sup>186</sup> Um acontecimento-apropriação muito importante, visto que pode superar e transformar em profundidade o imperar da essência da técnica moderna (*Gestell*) num acontecer mais originário. Para Heidegger, o superar e ao mesmo tempo aprofundar no destinamento técnico, a partir desse acontecer apropriador e nele penetrando, traz a redenção historial do universo técnico e de sua ditadura, em que o homem encontra mais originariamente o caminho para o acontecer-apropriador. Nesse sentido, Vattimo compreende o *Ereignis* como um jogo de entrega recíproca entre homem e ser, isto é:

[...] no *Ereignis*, o homem é apropriado (*vereignet*) ao ser, o ser é consignado (*Zugeeignet*) ao homem. A provocação recíproca em que homem e ser se relacionam entre si na im-posição que caracteriza o

---

<sup>183</sup> HEIDEGGER, Martin. Identidade e diferença. In: **Conferências e escritos filosóficos**. op. cit. p. 179.

<sup>184</sup> \_\_\_\_\_. A questão da técnica. In: **Ensaio e conferências**. op. cit. p. 37.

<sup>185</sup> Cf. \_\_\_\_\_. Identidade e diferença. In: **Conferências e escritos filosóficos**. op. cit. p. 178.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 180.

munho técnico é o acontecimento da transpropriação recíproca do homem e do ser.<sup>187</sup>

*Ereignis* não é apenas acontecimento. A tradução em geral fala em “acontecimento-apropriação”, pois Heidegger separa, no verbo *ereignen* (acontecer) o prefixo *er* da raiz *eignen*. Este, o verbo *eignen*, significa pertencer a alguém, prestar-se a, e é aparentado com o termo *eigen*, próprio, particular. Num segundo momento, portanto, além de acontecer, o termo quer dizer apoderar-se, como na expressão *zu eigen machen*: apropriar-se de alguma coisa. Em terceiro lugar, Heidegger diz que *eignen* vem de *äugnen*, vinculada a *Auge* (olho), que significa descobrir com o olhar, despertar com o olhar. Assim, *Ereignis* é um triplo: acontecer, apropriar-se de, captar com o olhar. Esse é também o sentido do “salto”, essa súbita penetração no âmbito que funde homem e ser. O homem salta no abismo, sem fundamento, quer dizer, deixa de ter um “fundamento” outro e passa a ter fundamento em si mesmo.

“Não será tudo isso uma pura criação conceptual?”, pergunta ainda Heidegger. [...] Heidegger responde que nessa observação de suspeita esconde-se a opinião de que o *Ereignis* deve ser um ente. Então a colocação não se justifica; o *Ereignis* não é, nem se dá, ele simplesmente apropria (*ereignet*). O Mesmo revela o Mesmo, no qual é preciso permanecer, para entendê-lo assim como ele se mostra. O Mesmo [...] não é invenção heideggeriana, mas é “o mais antigo do que é antigo do pensamento ocidental: o antiquíssimo (das *Uralte*) que se esconde no nome de *a-létheia*.” Com essa referência à verdade como *alétheia*, Heidegger declara novamente que voltamos ao elemento primeiro do pensamento, à coisa mais digna de ser pensada da qual o pensamento não pode ser desvinculado. Pensar a verdade é pensar o ser sem referência ao ser do ente, o ser em si mesmo e naquilo que lhe é mais próprio [...] O *Ereignis* parece ser o maior alcance da *Kehre*, enquanto elemento constitutivo da coisa do pensamento, ou seja, o *Ereignis* pode ser alcançado na medida em que o pensamento realiza a viragem em direção ao ser que alcança o homem.<sup>188</sup>

Para penetrarmos no *Ereignis* é necessário que nos afastemos da metafísica, que toma a identidade como um traço do ser do ente, por meio de um salto que vai para além do ser em direção àquilo que possibilita a sua relação com o pensar. A entrada no *Ereignis* é tida como súbita, não mediada, porque significa penetrar onde sempre estivemos: na pertença ao ser. Logo, para penetrarmos no *Ereignis*, devemos escutar o apelo do ser tal qual nos é transmitido pela nossa

<sup>187</sup> VATTIMO, G. **As aventuras da diferença**. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 173.

<sup>188</sup> Cf. TERCIC, Vida. De Ser e Tempo a Tempo e Ser: os passos de Heidegger em direção ao *Ereignis*. **Fragmentos de Cultura**. Goiânia, v. 12 (especial). pp. 141-159, out. 2002. p. 155-156.

época, pelo modo como estamos situados e dispostos em meio ao ente em sua totalidade, pela constelação de homem e ser na qual nos encontramos. Poderíamos afirmar que, no atual estágio de desenvolvimento técnico, o universo dos objetos técnicos representa o verdadeiro âmbito no qual homem e ser se relacionam.

A técnica faz crer que o ente está disponível ao homem, o qual possui o domínio e o conhecimento dele em sua totalidade. Porém, como vimos anteriormente, isso seria uma concepção antropocêntrica da técnica, seria vê-la como obra do homem. Ela não pode, como modo de desencobrimento do ser, originar-se do arbítrio humano, mas deve também ser uma forma pelo qual o ser requisita o homem e o obriga a se expor ao ente, ou seja, a presenciá-lo como o que pode ser planejável e calculável. Como desencobrimento do ser, a técnica faz parte do seu acontecer e traz nela mesma a possibilidade da sua superação, possibilitando ao homem a pensá-la de forma originária. Como foi apresentada, tal provocação que se esconde na técnica é denominada de *Gestell*. Assim o dispositivo provoca o homem a pensar a essência da técnica de modo mais originário, possibilitando o advento do *Ereignis*. A co-pertença entre o ser e o homem, dá-se numa correspondência do homem ao apelo do ser – o ser aborda o homem e ele, no aberto da clareira, permite que o ser se presente. Quando o homem e o ser atingem, unidos, a sua essência, ou seja, quando, na co-pertença, os dois conquistam o seu caráter histórico, aí eles se encontram no âmbito dinâmico do acontecimento-apropriação, na origem que, a cada vez, se reinicia, no jogo entre o ser e o tempo e na resposta do homem ao ser. Essa relação complexa prepara o homem para uma outra relação com o ser, que não seja a de arrazoamento (*Gestell*), ou seja, a relação pautada pela razão que toma tudo por fundo de reserva, estando tudo a serviço e à disposição do homem da técnica.

Na correspondência entre ser e homem ou no comum-pertencer entre ser e homem, que se coloca na concepção que Heidegger tem de *Ereignis*, acontece a abertura na qual as coisas aparecem e são nomeadas. No âmbito desse comum-pertencer entre ser e homem, a existência humana torna-se necessária, enquanto abertura *no* e *para* o ser, para propiciar o advento do ser enquanto apresentar. Para Heidegger só podemos experimentar esse comum-pertencer entre ser e homem quando nos distanciamos da atitude do pensamento que *representa*. Na realidade, esse distanciar-se é, como falamos anteriormente, um *salto*, que se afasta da representação metafísica do homem como animal *rationale* e que na modernidade



tornou-se o sujeito para seus objetos. O *salto* distancia-se ao mesmo tempo da interpretação do ser dada desde os primórdios do pensamento ocidental como fundamento em que todo o ser do ente se funda. O pensamento que busca apreender o acontecimento-apropriador efetua um passo-atrás para a origem, experimentando o *Ereignis* como abertura. Para isso é necessário um despertar que surge desde a abertura para a escuta do ser, para se pensar o impensado em sua verdade, o ser no seu ocultamento. O passo-atrás é, portanto, o movimento necessário para ganhar o horizonte adequado ao pensamento do acontecimento-apropriador; é a busca de um “outro começo” que não o fundamento metafísico. O acontecimento-apropriador implica um salto em relação ao primeiro começo, uma ruptura com a metafísica. Assim, Másmela explica que:

Este caminho é um retrocesso que se remonta ao acontecimento-apropriador como o ponto de partida da busca do que há de se pensar, isto é, do impensado em seu acabamento. O acontecimento-apropriador, antes de ser um simples resultado dessa busca constitui seu princípio e seu fim, e é neste sentido o centro da gravidade que domina o pensamento de Heidegger. Contudo, o caminho regressivo do passo-atrás que leva ao acontecimento-apropriador não é uma “regressão para o fundamento” (Hegel), nem a elevação a um pensamento transcendental. Tampouco se trata de um retorno nostálgico a um pensamento impensado de nossa história. o retrocesso do passo-atrás se transita até um espaço livre de jogo do acontecimento-apropriador, com o qual se desloca por completo o pensamento metafísico. Mas o caminho que leva até ele procede dele mesmo, pois todo o passo no transitar que conduz ao acontecimento-apropriador já está determinado por ele.<sup>189</sup>

O pensamento que busca apreender o acontecimento-apropriador efetua um passo-atrás para a origem, experimentando o *Ereignis* como abertura. Para isso é necessário um despertar que surge desde o despertar para a escuta do ser, para se pensar o impensado em sua verdade, o ser no seu ocultamento. Assim, a linguagem e a enunciação de caráter proposicionais, baseadas no pensamento representacional, a partir de fundamentos, são incapazes de pensar o *Ereignis* e a verdade do ser. Neste ponto, podemos perceber a linguagem poética como possibilitadora do espaço onde se dá o desencobrimento originário e o que evoca o termo grego *alétheia*, ou desvelamento/velamento do ser, aquilo que se mostra, mas também o que permanece oculto. Nas palavras de Heidegger: “É o poético que leva a verdade ao esplendor superlativo [...] O poético atravessa, com seu vigor, toda

---

<sup>189</sup> Cf. MÁSMELA, Carlos. **Martin Heidegger**: el tiempo del ser. Madrid: Editorial Trotta, 2000. p. 137. (Tradução Nossa).

arte, todo desencobrimento do que vige na beleza.”<sup>190</sup> O dizer poético, enquanto dito revelador, abre e funda um mundo histórico no qual as coisas se instauram e se apresentam para nós. A poesia é um tipo de arte, a de fazer poemas, mas também *poíesis*, que, assim como sabemos, significa produção no sentido de criação. Poetizar é *dichten*, um dizer (*sagen*) sob o modo do signo que torna manifesto e faz ocorrer a manifestação do ente em sua abertura e funda, por isso, na palavra, na sua essência dizente, o desvelamento do ser. Ou seja, poetizar, dizer poeticamente é, antes de tudo, “*dichten*”: mostrar, tornar a coisa visível, trazer à presença as coisas nomeadas.<sup>191</sup> O poema nomeia e nomeando chama. O nomear é o dizer do poeta que chama as coisas ao mundo. Assim, a poesia se origina na palavra. Por isso, Heidegger considera a palavra aquele acontecimento que dispõe a mais alta possibilidade do homem: “Só há mundo onde há palavra”.<sup>192</sup> Só a palavra pode fazer com que haja mundo e, da mesma forma, fazer com que haja coisa.

O espaço aberto pela poesia é o mundo humano, a habitação do homem. O próprio Heidegger diz que “a linguagem é a casa do ser”, o homem habitando nela, existe na medida em que pertence à verdade do ser, protegendo-a e guardando-a. Temos, neste ponto, mais uma vez a presença da resposta à pergunta heideggeriana colocada no início de nosso trabalho, quando o nosso autor questiona, em *A Origem da Obra de Arte*, se a arte ainda é uma forma essencial e necessária em que acontece a verdade decisiva para o nosso ser-aí histórico. A linguagem poética traz o ente à palavra e ao aparecer, o que deve ser pensado aqui é a clareira do ser como espaço originário, pois “o que aparece, primeiro aparece numa abertura, na clareira. O que aí aparece, a linguagem nomeia. Portanto, existem dois momentos. O primeiro é o da abertura e o segundo é o da instauração dessa abertura.”<sup>193</sup> Na crítica à essência da técnica, foi visto que Heidegger trabalha, necessariamente, a diferença que há entre a produção pela *techne* grega e a produção pela técnica moderna. A técnica moderna é fabricação, caracterizada por uma agressão à natureza das coisas, na medida em que a tecnologia se toma no modo exclusivo pelo qual os entes podem ser revelados através da acessibilidade

---

<sup>190</sup> HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: **Ensaio e conferências**. op. cit. p. 37.

<sup>191</sup> Cf. NUNES, Benedito. Heidegger e a poesia. **Natureza Humana**: Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas, São Paulo, v. 2, n. 1, 2000. p. 115.

<sup>192</sup> HEIDEGGER, Martin. **Hölderlin y la esencia de la poesia**: arte y poesia. Barcelona: Anthopos, 2000. p. 113.

<sup>193</sup> FERREIRA, Iarle. A linguagem poética como dito revelador e a solicitude como agir não metafísico. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 15, n. 4, pp. 681-693, abr. 2005. p. 685.

constante dos entes como recurso de matérias-primas e o uso desenfreado e ilimitado de recursos humanos.

No entanto, a primeira (*techne*) é *poíesis*, é criação artística, caracterizada pelo deixar-ser, deixar-eclodir o ente em sua emergência, ou seja, uma forma pela qual o homem, interpelado pelo ser, constitui-se propriamente como um ser-histórico, como habitante de um mundo aberto pelo des-velar, mas também pelo deixar-velado da criação poética. Nesse sentido, segundo Márcia de Sá Cavalcanti,

[...] acolher o que vem e chega segundo a medida de sua própria possibilidade é a essência do reconhecimento que abriga arte e técnica numa mesma origem. Enquanto '*poíesis*', arte e técnica constituem um modo de desencobrimento, um movimento da verdade. A '*poíesis*' significa propriamente fazer aparecer o verdadeiro.<sup>194</sup>

Assim, aquilo que foi dito por Heidegger, “é o poético que leva a verdade ao esplendor superlativo”, aponta para o poetizar revelador da verdade originária pelo deixar-surgir daquilo que se apresenta, o que se dá pela linguagem. Ora, se “a linguagem é a casa do ser” e nela habitamos e constituímos nossa existência, na medida em que pertencemos à verdade do ser, podemos aqui mencionar que a essência da poesia é habitar:

Contudo, à produção poética precede-se a instauração do mundo que se dá pela construção, pelo proteger e resguardar aquilo que surge pela *poíesis*. Eis porque Heidegger afirma que construir e esculpir, ao contrário da poesia, acontecem sempre e só no aberto do dito e do nomear. Caso ocorra apenas a criação e não a construção, cai-se na monotonia, negligenciando-se o mistério do acontecimento. A criação é, portanto, em essência, construção, é pôr em obra o acontecimento [...] Portanto não basta trazer à presença, é preciso construir, no sentido de “proteger e cultivar, a saber, cultivar o campo, cultivar a vinha.” [...] A produção poética traz à presença, mas aquilo que é presença já declinou como *poíesis*. Habitar é não perder a dimensão da criação poética.<sup>195</sup>

Tal afirmação encontra sustentação no verso de Hölderlin: “... poeticamente o homem habita esta terra...” O habitar poeticamente, a nosso ver, pode preparar o pensamento para que, dentro do nosso mundo técnico, haja um outro possível lidar com nossa morada e com o ser. É a poesia que nos permite

---

<sup>194</sup> CAVALCANTI, Márcia C. de Sá. Arte e técnica. **A Questão da Técnica**, Revista Filosófica Brasileira do Departamento de Filosofia da UFRJ, Rio de Janeiro, vol. IV, n. 2, out. 1988. p. 97.

<sup>195</sup> FERREIRA, Iarle. A linguagem poética como dito revelador e a solicitude como agir não metafísico. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 15, n. 4, pp. 681-693, abr. 2005. p. 688.

morar. A morada assenta no poético porque é apenas através do dizer poético da linguagem que um mundo pode ser preservado, trata-se, nesse caso, de uma linguagem de carácter não metafísico, uma linguagem que não viole nem destrua a primazia da ocultação no próprio ser, mas, que, ao contrário, a respeite e a preserve.<sup>196</sup> Esse modo de habitar o mundo originariamente e o redirecionamento ao ser acontecem a partir de uma tomada de consciência de nossa atual situação, tendo em vista que o próprio homem também tornou-se disponibilidade técnica e o arrazoamento do império da razão e do cálculo uniformizou e dissimulou a própria essência do homem. Perde-se a dimensão de ser-no-mundo-na-e-pela-linguagem e surge então a interpelação técnica entre homem e ser. Uma “bioética originária” que propomos no horizonte teórico de *A Questão da Técnica* como também em outros textos heideggerianos que lidam com o habitar e o pensar, tem sua constituição no habitar poeticamente, pois o modo mais originário pelo qual a totalidade dos entes é revelada é através do poético. É o poético que caracteriza a morada do homem.

A abrangência genuína do (bio)ético não é limitada ao humano ou sequer ao sensível; alarga-se ao todo das entidades. Diz respeito à atitude através da qual nos comportamos para com as entidades, como nos mantemos em relação ao ser das entidades, e como por sua vez nós próprios somos mantidos pelo nosso ser. Diz respeito a se moramos poeticamente sobre a terra. Diz respeito a se conservamos e cuidamos das entidades – deixando-as ser aquilo que são, entregando-as à sua própria essência – ou se procuramos a vingança pela sua não transparência ao nosso olhar e pela sua não acessibilidade às nossas exigências de controlo total [...] Há a possibilidade de uma atitude e comportamento para com as entidades muito diferentes dos prescritos pela tecnologia, “a possibilidade de morar no mundo de um modo totalmente diferente”. Esta possibilidade é simplesmente a de morar poeticamente sobre a terra; é a possibilidade de uma (bio)ética genuína e primordial [...] Tal como a verdadeira abrangência da ética se estende às entidades como um todo, também uma ética ambiental deve chegar à existência humana – isto é, ser no mundo, morar na casa do mundo – na sua totalidade. Na verdade, só neste caso a terra pode ser um ambiente genuíno numa era tecnológica.<sup>197</sup>

Com isto, queremos apontar que Heidegger sugere que é na arte, e, portanto, no poético, que podemos ser explicitamente conduzidos ao mistério que é inerente a toda a revelação e podemos aprender que somos necessários para a salvaguarda da desocultação. É também aqui que podemos aprender a morar, a

---

<sup>196</sup> Cf. FOLTZ, Bruce V. **Habitar a terra**: Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza. op. cit. p. 147-148.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 202; 207.

habitar a terra de uma maneira que se mantém próxima da natureza (*physis*) e que é capaz de ouvir o significado que ela anuncia. Tal como se torna claro, ao longo de nosso trabalho, que na nossa relação com a natureza, com a nossa morada – tal como em todas as nossas relações mais essenciais – a poesia e a habitação estão inseparavelmente interligadas e constituem, desse modo, a possibilidade de uma “bioética originária” no horizonte teórico heideggeriano. É isto que é cantado pelo poeta Hölderlin e que Heidegger pronuncia quase no final de sua conferência sobre a questão da técnica: “... poeticamente o homem habita esta terra...”

## CONCLUSÃO

O motivo para uma conclusão vem-nos da conferência “... *Poeticamente o homem habita...*” que Martin Heidegger pronunciou aos 6 de outubro de 1951 em Bühlerhöhe e que foi publicada no primeiro caderno de “Akzente”, revista de poesia editada por W. Höllerer e Hans Bender, em 1954. Heidegger pensa cuidadosamente as palavras extraídas de um poema tardio de Hölderlin, o poema começa assim: *No azul sereno floresce a torre da igreja com o teto de metal...* Para ouvir com inteireza as palavras do poeta “... poeticamente o homem habita...”, Heidegger, esboça duas interrogações que se propõe responder: “... poeticamente o homem habita...’ A rigor, podemos assumir que poetas habitem poeticamente. Mas como entender que ‘o homem’, ou seja, que cada homem habite sempre poeticamente? Não será o habitar incompatível com o poético?”<sup>198</sup>

O habitar poeticamente deve ser interpretado a partir de seu vigor essencial. Pensar o habitar a partir da relação com o poético permite constituir a possibilidade de um redirecionamento da relação de pertença do homem ao ser e uma compreensão da existência humana em seu lidar com a terra. Dentro do movimento da meditação heideggeriana, quando Hölderlin fala do habitar, ele vislumbra o traço fundamental da presença humana. A poesia, compreendida em seu modo vigoroso e essencial como um permitir desvelar alguma coisa, deixar-surgir, deixar-habitar, pode permitir ao habitar ser um habitar em sentido próprio. Desse modo, a essência da poesia é habitar.

No entanto, o homem só consegue habitar poeticamente segundo à medida pela qual a sua essência é apropriada àquilo que o homem é capaz e assim faz uso de sua essência. E de onde o homem recebe aquilo que o faz assumir a exigência de adentrar a essência de alguma coisa? Heidegger diz que o homem a “recebe no apelo da linguagem. Mas isso certamente apenas e enquanto o homem já estiver atento à essência da linguagem.”<sup>199</sup> É a linguagem poética (*dichten*) como um dito revelador que, primeiro e em última instância, nos acena a essência de alguma coisa. O acesso à essência de alguma coisa nos advém propriamente da linguagem. Todavia, à medida que a linguagem, mas que reduzida ao meio universal

---

<sup>198</sup> HEIDEGGER, Martin. “... poeticamente o homem habita...” In: **Ensaaios e conferências**. op. cit. p. 165.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 167.

de esclarecimento, adquiriu o sentido de lógica e razão em nosso percurso histórico, a superposição da razão e evidência constitui o acesso privilegiado à luz da qual o homem moderno descobre a substância e consistência das coisas. Nesse sentido, diz Heidegger:

[...] circula no planeta, de maneira desenfreada e hábil, um falatório, um escrever e uma transmissão de coisas ditas. O homem se comporta como se fosse o criador e o soberano da linguagem. A linguagem, no entanto, permanece a soberana do homem. Quando essa relação de soberania se inverte, o homem decai numa estranha mania de produção. A linguagem torna-se meio de produção [...] Cuidar do dizer, mesmo nessa manipulação da linguagem, é sem dúvida, positivo. Contudo, só esse cuidado não basta para nos ajudar a retornar à verdadeira relação de soberania entre a linguagem e o homem. Em sentido próprio, a linguagem é que fala. O homem fala apenas e somente à medida que co-responde à linguagem, à medida que escuta e atende ao apelo da linguagem [...] O co-responder, em que o homem escuta propriamente o apelo da linguagem, é a saga que fala no elemento da poesia.<sup>200</sup>

Em busca dessa possibilidade primeira do co-responder entre homem e linguagem, sendo esta o elemento que nos acena a essência das coisas e a nossa própria essência, Heidegger desenvolve todo o seu pensamento acerca da co-pertinência entre habitar e poesia. Ao dizer que “a linguagem é a casa do ser”, Heidegger aponta que o homem escuta o apelo da linguagem à medida que pertence à verdade do ser. Sendo constituído, assim, pela linguagem o homem habita a casa do ser e, nesse habitar, funda e abre um mundo histórico no qual as coisas são reveladas pelo dizer poético. No entanto, as coisas que são trazidas à presença podem elas próprias ser reveladas e conservadas apenas se morarmos originariamente, isto é, apenas se a atitude que guia e sustenta o nosso comportamento para com os entes for uma atitude poética.

Como vimos anteriormente, a essência da poesia é habitar, é o poético que caracteriza a morada. “... Poeticamente o homem habita...”, o que significa isso? A nosso ver, pode significar no âmbito do dizer poético o redirecionamento entre homem e ser e o usufruir da terra enquanto terra. É por meio de nossa relação com o ser, que somos capazes de habitar a terra. Quando falamos em redirecionamento na relação entre homem e ser, estamos nos referindo à nossa situação no seio do destinamento técnico, pois a interpelação técnica e a apreensão metafísica da natureza como um domínio particular de coisas que estão apenas

---

<sup>200</sup> *Ibid.*, pp. 168.

permanecendo presentes à mão, dis-põe da natureza como um recurso, uma matéria-prima e conseqüentemente um componente do estoque (*Bestand*) que é instalado no âmbito da estrutura tecnológica. A atitude metafísica e tecnológica que lida com a terra a partir de um comportamento produtivista, oculta o seu modo essencial de *ser enquanto* terra.

O que inquieta Heidegger não é, por exemplo, o fato da poluição industrial pôr em perigo a vida no planeta, mas o fato de todo o planeta se posto a serviço do homem mediante o cálculo. Como apresentamos, a técnica intima e obriga a natureza a submeter-se ao homem que, numa atitude relacionada à subjetividade da metafísica moderna, confere uma feição técnica à natureza, na exata proporção em que esta permite sua quase que total calculabilidade e planificação. Assim, no mundo técnico, o objeto passa a ser a pura e simples subsistência disponível, fundo ou estoque (*Bestand*) colocado ao poder do sujeito. Isso vale para os objetos naturais e para os objetos técnicos e as máquinas.

De outro modo, é apenas através do comportamento poético que a terra pode sustentar a habitação humana. A linguagem poética é mais essencialmente o tipo de dizer que constitui o fazer aparecer aquilo a que chamamos mundo, clareando-o e ocultando-o. Habitar o mundo é primordialmente um cuidar, um conservar aquilo que nos abriga e nos circunda que resulta no deixar-ser das coisas trazendo-as à sua essência. Habitar poeticamente esta terra ocorre, portanto, através da conservação, cuidado e deixar-ser daquilo que é clareado e fundado no âmbito do poético. No decorrer de nosso trabalho, tentamos demonstrar que o habitar e a poesia podem apontar a constituição de uma “bioética originária” no horizonte teórico de *A Questão da Técnica*, como também em outros textos heideggerianos que falam sobre o habitar e a poesia. Isso se dá uma vez que passamos por uma crise que acontece com o habitar em sua essência nesse nosso destinamento técnico. Segundo Heidegger, a crise propriamente dita de habitação é mais antiga do que as guerras mundiais e as destruições, mas antiga também do que o crescimento populacional na terra e a situação do trabalhado industrial. Desse modo podemos dizer com Heidegger que a crise propriamente dita do habitar consiste em que os homens precisam primeiro (re)aprender a habitar, buscar a essência do habitar.

Uma “bioética originária” que vislumbramos na crítica heideggeriana à técnica moderna está constituída pelo habitar poeticamente. Trata-se de buscar a



essência do habitar em meio a crise propriamente dita do habitar, uma vez que no mundo da técnica o homem desaprendeu como manter-se na terra, por isso ele tem que (re)aprender a morar. Uma meditação bioética, pois a crise pela qual passamos atinge essencialmente a nossa morada, o modo pelo qual habitamos a terra, acena para abrir aos homens uma outra possibilidade de se situar no mundo, de morar juntos. O traço fundamental desse modo de morar é o “resguardar”, que significa ter-que habitar a linguagem, a casa do ser, e que habitar a linguagem é pensar poeticamente, pois a poesia é a essência do habitar.

No fim de sua conferência “... poeticamente o homem habita...”, Heidegger pergunta: “E *nós* habitamos poeticamente? Parece que habitamos sem a menor poesia.”<sup>201</sup> Isso é posto em questão porque nossa capacidade de tomar tal atitude provém da estranha desmedida que abusa das contagens e medições e que no recíproco *comum-pertencer* entre homem e ser ouvimos a interpelação que determina a constelação de nossa época técnica. Uma tomada de consciência de nossa crise no seio do mundo técnico nos possibilita uma “bioética originária” em permanente escuta ao apelo do poético em toda a sua essência e vigor. Só assim podemos aprender a habitar a terra. E, se Hölderlin define a “vida do homem” nesse seu poema tardio como uma “vida habitante”, Heidegger sustenta que somente através da busca da essência do habitar: a poesia, é que podemos esperar uma virada nesse habitar em crise, sem poesia, pois: “Se o poético acontece com propriedade o homem habita esta terra humanamente.”<sup>202</sup>

---

<sup>201</sup> HEIDEGGER, Martin. “... poeticamente o homem habita...” In: **Ensaio e conferências**. op. cit. p. 179.

<sup>202</sup> *Ibid.*, pp. 180.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1. Obras primárias

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. 3. ed. Tradução de Márcia de Sá C. Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.

\_\_\_\_\_. **A origem da obra de arte**. Lisboa: Edições 70. 1990.

\_\_\_\_\_. A questão da técnica. In: **Ensaaios e conferências**. 2. ed. Tradução de Emmanuel C. Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá C. Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

### 2. Obras secundárias

#### 2.1. Outras obras de Heidegger

HEIDEGGER, M. A superação da metafísica. In: **Ensaaios e conferências**. 2. ed. Tradução de Emmanuel C. Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá C. Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. Carta sobre el humanismo. In: **Hitos**. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_. **Conceptos fundamentales**. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

\_\_\_\_\_. **Hölderlin y la esencia de la poesia**: arte y poesia. Barcelona: Anthropos, 2000.

\_\_\_\_\_. Identidade e Diferença. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

\_\_\_\_\_. La vuelta. In: **Filosofía, ciencia y técnica**. Traducción de Francisco Soler. Santiago do Chile: Editorial Universitária, 1997.

\_\_\_\_\_. **Los conceptos fundamentales de la metafísica**: mundo, finitud y soledad. Traducción de Alberto Ciria. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

\_\_\_\_\_. **Ser e Tempo**. 2. ed. Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá C. Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

\_\_\_\_\_. Que é isto – a filosofia? In: **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

\_\_\_\_\_. Que é Metafísica? In: **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

## 2.2. Obras e artigos sobre Heidegger

BICCA, Luiz. Ipseidade, angústia e autenticidade. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v. 24, n. 76, p. 11-36, 1997. Trimestral.

CAVALCANTI, Márcia C. de Sá. Arte e técnica. **A Questão da Técnica**, Revista Filosófica Brasileira do Departamento de Filosofia da UFRJ, Rio de Janeiro, vol. IV, n. 2, out. 1988.

DUARTE, André. Heidegger e Foucault, críticos da modernidade: humanismo, técnica e biopolítica. **TRANS/FORM/AÇÃO**: Revista de Filosofia da Universidade Estadual Paulista, UNESP. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, v. 29, n. 2, p. 1-302, 2006.

\_\_\_\_\_. Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de Ser e Tempo. **Natureza Humana**: Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas, São Paulo, ano 1, v. 2., n. 1, 2000.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. Ciência e pós-representação: notas sobre Heidegger. **Política e trabalho**, Revista de Ciências Sociais, ano 22, n. 24. João Pessoa: PPGS, UFPB. 2006.

ESPIGARES, Pablo Pérez. Nihilismo y violencia en la era de la técnica: diagnóstico epocal desde la crítica de Heidegger a la metafísica. **Pensamiento**. Revista de Investigación e Información Filosófica. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, vol. 63, num. 235, p. 1-172. enero-abril 2007.

FERREIRA, Iarle. A linguagem poética como dito revelador e a solicitude como agir não metafísico. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 15, n. 4, p. 681-693, abr. 2005.

FOLTZ, Bruce V. **Habitar a terra**: Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza. Tradução de Jorge Seixas e Sousa. Lisboa: Piaget, 2000.

HAAR, M. **Heidegger e a essência do homem**. Tradução de Ana Cristina Alves. Lisboa: Piaget, 1997.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. A técnica e o mundo no pensamento da terra. **A Questão da Técnica**, Revista Filosófica Brasileira do Departamento de Filosofia da UFRJ, Rio de Janeiro, vol. IV, n. 2, out. 1988.

LOPARIC, Zeljko. **Ética e finitude**. 2. ed. revista e ampliada. São Paulo: Escuta, 2004.

\_\_\_\_\_. **Heidegger réu** – um ensaio sobre a periculosidade da filosofia. Campinas, SP: Papyrus, 1990.

\_\_\_\_\_. **Sobre a responsabilidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

MÁSMELA, Carlos. **Martin Heidegger**: el tiempo del ser. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

NUNES, Benedito. Heidegger e a poesia. **Natureza Humana**: Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas, São Paulo, v. 2, n. 1, 2000. p. 103-127.

RÜDIGER, Francisco. **Martin Heidegger e a questão da técnica**: prospectos acerca do futuro do homem. Porto Alegre: Sulina, 2006.

STEIN, Ernildo. **Compreensão e finitude**: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2001.

\_\_\_\_\_. **Seis estudos sobre “Ser e Tempo”**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

TERCIC, Vida. De Ser e Tempo a Tempo e Ser: os passos de Heidegger em direção ao *Ereignis*. **Fragmentos de Cultura**. Goiânia, v. 12 (especial). p. 141-159, out. 2002.

ZARADER, Marlene. **Martin Heidegger e as palavras de origem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

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

### 3. Outras obras e artigos

ANDERY, Maria Amélia. **Para compreender a ciência**: uma perspectiva histórica. 5. ed. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1994.

ANJOS, Márcio Fabri. Bioética: abrangência e dinamismo. In: BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de; PESSINI, Leo (Orgs.) **Bioética**: alguns desafios. 2. ed. São Paulo: Ed. do Centro Universitário São Camilo, Ed. Loyola, 2002.]

BACON, Francis. Novum organum. Tradução de Aluysio Reis de Andrade. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

BERCIANO, Modesto. **Técnica moderna y formas de pensamiento**. Salamanca: Ed. USAL, 1982.

BERLINGUER, Giovanni. A ciência e a ética da responsabilidade. In: NOVAES, Adauto (org.). **O homem máquina**: a ciência manipula o corpo. São Paulo: Companhia das letras, 2003.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**: a ciência, a sociedade e a cultura emergente. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 2006.

CASTORIADIS, Cornelius. **Encruzilhadas do labirinto**. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

DESCARTES, René. Discurso do método. In: **Os pensadores**. Vol. I. 4. ed. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

\_\_\_\_\_. Meditações. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 2006.

HEGEL, G. W. F. Estética, a idéia e o ideal. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

HOTTOIS, Gilbert. **El paradigma bioético**: una ética para la tecnociencia. Barcelona: Anthropos, 1991.

JONAS, Hans. **Ética, medicina e técnica**. Tradução de Fernando António Cascais. Lisboa: Vega; Passagens, 1994.

\_\_\_\_\_. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução de Marijane Lisboa; Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

NUNES, Benedito. **Crivo de papel**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1998.

OMNÈS, Roland. **Filosofia da ciência contemporânea**. São Paulo: UNESP, 1996.

POTTER, V. R. Bioética global e sobrevivência humana. In: BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de; PESSINI, Leo (Orgs.) **Bioética**: alguns desafios. 2. ed. São Paulo: Ed. do Centro Universitário São Camilo, Ed. Loyola, 2002.

REICH, Warren T. **Encyclopedia of Bioethics**, 4. vol., New York; London: Macmillan; Free Press, 1982.

RICOUER, Paul. **A região dos filósofos**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2000.

\_\_\_\_\_. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2000.

\_\_\_\_\_. **Um discurso sobre as ciências**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2004.

SCHELSKY, H. Auf der Suche nach Wirklichkeit, Munich, Goldmann, 1979. pp. 456-457. In: HOTTOIS, Gilbert. **El paradigma bioético**: una ética para la tecnociencia. Barcelona: Anthropos, 1991.

SIQUEIRA, José Eduardo. Hans Jonas e a ética da responsabilidade. **O Mundo da Saúde** – São Paulo, ano 23, v. 23, n. 5, set./out. 1999.

VATTIMO, G. **As aventuras da diferença**. Lisboa: Edições 70, 1988.

WEBER, Max. **Ciência e política**: duas vocações. 18. ed. São Paulo: Cultrix, 2004.

ZUBEN, Newton Aquiles von. **A bioética e tecnociências**: a saga de Prometeu e a esperança paradoxal. Bauru, SP: Edusc, 2006.