

NADA DE TÉCNICO E MAQUINAL: REPENSANDO A ESSÊNCIA DA TÉCNICA COM HEIDEGGER¹

Marcos Aurélio Fernandes^{2,3}

maffernandes69@gmail.com

Resumo: Esta contribuição reflexiva retoma e repensa a questão da essência da técnica seguindo o fio condutor da meditação de Heidegger. Discute a essência da técnica como o vigor de sua vitalidade, a dinâmica de sua emergência e a doação de consistência. Procura pensar a quiddidade da técnica, sua condição de possibilidade intrínseca e constitutiva e em que esta mesma reside. Procura trazer à luz como se dá a proveniência historial da técnica na τέχνη (*téchnē*) grega e na *ars* romana, e, além disso, como é o modo de ser e de viger da técnica moderna. Por fim, procura pensar a significação histórica da técnica desde a perspectiva do destino do Ser. Faz-se então a tentativa de pensar a essência da técnica e sua ambivalência a partir do jogo entre a com-posição desafiadora, provocadora e exploratória (*Gestell*) e o arquifenômeno da abertura ou parusia inaugural do Ser (*Ereignis*).

Palavras-chave: Técnica, essência, nada, destino do Ser.

¹ Recebido: 15-02-2024/ Aceito: 21-06-2024/ Publicado on-line: 30-06-2024.

² É professor na Universidade de Brasília (UnB), Brasília, Distrito Federal, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8928-1723>.

1

Perguntamos pela *essência* da técnica. Isto quer dizer: (1) perguntamos por aquilo que dá vida, viço e vigor à técnica, que a anima como uma experiência humana histórica; (2) perguntamos por aquilo que, permeando-a, nela reina, regendo o seu surgir emergente ou o seu emergir surgente; (3) perguntamos por aquilo que, como possibilidade de ser, concede consistência e duração a ela enquanto realização do real. O esclarecimento da essência de algo se dá mediante uma determinação tríplice: (1) a determinação de o que é a coisa em questão enquanto tal; (2) a determinação de como este ser-o-quê (quididade) é possível; (3) a determinação do em que reside esta possibilidade (Heidegger, 1982, p. 12).

Nosso ponto de partida é: (a) a essência da técnica não é nada de técnico – o técnico pertence à técnica e à regência de sua essência; (b) a essência da técnica não coincide com a própria técnica, dela se diferencia, como modo o modo do ser se diferencia do modo do ente. Dito de outro modo, a técnica é um fenômeno positivo, ôntico (é um modo do ente, do vigente). A essência da técnica é um fenômeno ontológico (é um modo do ser, do viger ou da vigência). Ser, enquanto diferente do ente, nada é (não é ente nenhum, coisa nenhuma). Nesse sentido, ser e não-ser se equivalem. Nesses termos, ente é, ser não é, mas vige e, precisamente, como o vigor de todo o vigor de ser. Por não ser, ser não se reduz à nulidade privativa ou meramente negativa. Trata-se, antes, de uma niilidade transcendente (a todo o ente) e criativa, constitutiva, estruturadora. Perguntar pela essência da técnica é buscar nos atentar para aquele nada, aquele “vazio”, aquele “não haver”, que permite à técnica se plenificar, “haver”, isto

é, surgir e se constituir, assumir e se manter em sua mobilidade própria, viger e vigorar, tomando consistência e recebendo sua duração. O que há, o ente técnico, em sendo, tem utilidade. O que não há, o ser ou a essência da técnica, não tem utilidade, mas dá sentido e funcionalidade e, assim, possibilidade de ser útil à técnica. Isso recorda uma passagem do pensamento poético do Tao. Trata-se do poema XI do Tao Te King. Na recriação poética de Emmanuel Carneiro Leão o poema soa assim:

Sustentados pelo aro, trinta raios rodeiam um eixo,
mas onde os raios não raiam que roda a roda.
Vasa-se a vasa e se faz o vaso,
mas é o vazio que perfaz a vasilha.
Levantam-se paredes e se encaixam portas,
mas é onde não há nada que se está em casa.
Falam-se palavras e se apalavram falas,
mas é no silêncio que mora a linguagem.
O ser presta serviços,
mas é o nada que dá sentido (Leão, 2010, p. 188-189).

Perguntamos pela essência da técnica. De início, entendemos a essência como uma quiddidade. Mas a quiddidade vem ao discurso na definição. A definição se faz partindo de um gênero e acrescentando uma diferença específica. Podemos, porém, encontrar uma definição de técnica? É-nos permitida tal empreitada? A pergunta se agrava, se levarmos em consideração a historicidade da técnica. Da pedra lascada à inteligência artificial, há uma pluralidade imensa de formas de ser do que é técnico. Entre a técnica antiga e medieval e a técnica moderna há uma diferença apenas de grau ou há uma diferença essencial? Talvez tenhamos que ir mais devagar, com mais cuidado. Tentemos abrir um caminho interpre-

tativo. Toda interpretação parte de uma posição prévia, de uma visão prévia e de uma concepção prévia. Ao refletirmos sobre algo, em geral nós já dispomos de um pré-julgamento a respeito deste algo que queremos interpretar. Este pré-julgamento se nos impõe como uma certa opinião comum. Trata-se de um certo modo difuso de se interpretar a significância e/ou o sentido do que se há de interpretar. E qual é o pré-julgamento que, muitas vezes, se nos impõe ao tentarmos determinar o que é a técnica? Resposta: a de que a técnica é um modo, uma maneira, um jeito de fazer. Técnica é um procedimento ou um conjunto de procedimentos que se adota em uma atividade humana, em determinado fazer ou ramo do fazer, o qual permite alcançar determinado objetivo, meta ou fim. O fazer, a factibilidade, é, pois, o domínio a que pertence a técnica. O gênero, isto é, o domínio de que procede a técnica é, nesse sentido, o fazer humano, em diversos ramos das atividades que o ser humano exerce: no artesanato antigo e medieval (produção manual de obras, isto é, de instrumentos e bens), no campo da tecnologia moderna (técnica maquinal, seja ela de caráter mecânico, eletromecânico, elétrico, eletrônico, microeletrônico; recorra ou não à automação ou ainda à robotização; técnica industrial; técnica de caráter científico; técnica de caráter digital ou ainda de caráter virtual); na ciência; na arte; etc. Mas o que dá à técnica, enquanto tal procedimento ou conjunto de procedimentos, o caráter seu específico? Talvez nós possamos entrever esse caráter específico por meio de uma qualidade determinante para o que nós chamamos de procedimento técnico. E que qualidade é essa? Resposta: a destreza, a habilidade. Assim, por exemplo, no esporte, chamamos de “técnico” àquele

esportista que mostra alta e fina habilidade para desempenhar sua atividade e alcançar seus resultados. Falamos, por exemplo, no futebol, que tal jogador é um jogador técnico quando ele é habilidoso. Trata-se de um jogador capaz de desempenhar com sucesso suas funções. O jogador habilidoso, se muito capaz, engenhoso, inventivo, será tomado como um “fora de classe”, como um craque.

Tal pré-julgamento do que seja técnica se sustenta numa posição prévia: a de que a técnica pertença ao domínio do fazer humano. Ele também adota uma perspectiva e uma visão prévia: de que a técnica vigora ali onde, nos vários ramos das atividades do fazer humano, se instaura uma relação de meio-fim (a técnica como procedimento ou conjunto de procedimentos que, habilmente, visam alcançar determinados resultados com eficiência, de preferência, maior eficiência com menor esforço). E se articula num conjunto de conceitos fundamentais: procedimento, habilidade, meio, fim, desempenho, resultado, eficiência, etc. Nela nós entendemos a técnica como o emprego humano, que se desdobra no âmbito do fazer, de um meio para alcançar um fim. Trata-se de uma compreensão que pode ser dita instrumental antropológica da técnica. Tal concepção tem a vantagem de ser óbvia. Quem não vê que ela é correta? Entretanto, o óbvio muitas vezes nos ofusca, obscurece nossa capacidade de estabelecer um relacionamento apropriado com a essência da coisa que está em questão. Constar o correto não é ainda desvelar o essencial. Só a visão do essencial nos põe em condições de uma relação livre com a coisa que está em questão (Heidegger, 2001, p. 12-13).

Tal concepção apreende algo de comum ao técnico. Traz uma representação genérica dela, isto é, abrangente, mas indeterminada. Ela não deixa ver a essência concreta da técnica, no tríplice sentido acima indicado: como vitalidade, como vigor do surgir emergente e como concepção de consistência e duração. Além disso, ela se atém ao plano do constituído. Uma visão essencial requer uma apreensão da constituição do fenômeno, de sua gênese, de sua estruturação. À técnica pertence o técnico:

Pertence à técnica a produção e o uso de ferramentas, aparelhos e máquinas, como a ela pertencem estes produtos e utensílios em si mesmos e as necessidades a que eles servem. O conjunto de tudo isto é a técnica. A própria técnica é também um instrumento, em latim *instrumentum* (Heidegger, 2001, p. 12).

O nome latino *instrumentum* remete ao verbo *instruo*, que quer dizer fornecer, equipar, ajustar, providenciar, arrumar, arranjar. Essa dinâmica que o verbo indica assinala para um preparar. Em jogo está um empregar e um utilizar algo que a terra e o céu oferecem e que, assim, o reconfigura e o redireciona. Trata-se de uma lida que se volta para aquela coisa e que lhe confere uma reviravolta em sua significância a serviço de um emprego originário. A coisa é revirada e revolvida em sua significância. Em jogo está uma reversão e uma conversão da coisa em outra coisa. O que põe em marcha este processo é o momento do achar, respectivamente, do inventar. Tomemos o exemplo da pedra lascada. Desde quando o homem aprendeu a lascar a pedra e a fazer dela – a *pedra lascada* – o instrumento dos instrumentos, atua no homem um poder-ser e um saber, que podemos chamar de

inventividade (Rombach, 1977, p. 42). Inventivo é o homem, por ser capaz de produzir, não simplesmente novas coisas, mas novas dimensões para o aparecimento das coisas. Lidando *com* as coisas, o homem deixa e faz aparecer outras coisas: instrumentos, artefatos, obras. O *homem se inventa, inventando coisas*. Inventar é descobrir possibilidades escondidas, latentes no real. É ser capaz de se ater não somente ao que é dado de antemão, mas também às possibilidades plasmadoras de novas formas de ser das coisas, dos artefatos, das obras e da vida humana mesma. O *saber desse poder-ser*, que encontra possibilidades de novos aparecimentos do ser, quer do ser que somos, quer do ser que não somos, os gregos chamavam de τέχνη (*téchnē*).

Note-se que aqui a τέχνη (*téchnē*), a arte (em sentido amplo que inclui o artístico das belas-artes e o técnico da técnica) é concebida não tanto como um modo de fazer e sim como um poder-ser e um compreender, um saber. É um compreender, porém, operativo, que vigora no fabricar, isto é, no forjar, no manufaturar, no confeccionar, no construir. O τεχνίτης (*technítēs*), o artífice, é alguém que entende do seu ramo, isto é, da confecção disso com o que ele se ocupa em seu ofício. Tal compreensão consiste em ser competente no tratamento da coisa. A competência vem de entender de e um entender-se com o que entra em jogo em tal cuidado-ocupação. Ela é uma atinência, uma pertença e uma co-pertença. O τεχνίτης (*technítēs*) é aquele que, ajeitado e habilitado no confeccionar, entende da sua ocupação e se entende com ela. O τεχνίτης (*technítēs*) não é só o artesão do artesanato, mas também aquele que erige construções, bem como, ainda, o artista que produz as obras, por exemplo, da pintura,

da escultura, da música, da poesia etc. (Heidegger, 2020, p. 1.312). Por extensão, τεχνίτης (*technítēs*) é todo aquele que é capaz de forjar obra ou operar no domínio da confecção de um discurso, do desempenho de uma ação, de um conhecimento ou de um pensamento. Também o orador, o homem da ação política, o investigador e o pensador são, cada qual a seu modo, um τεχνίτης (*technítēs*). O artista é um τεχνίτης (*technítēs*), mas não é um artesão ou um técnico (Heidegger, 2020, p. 1.313). Evidentemente, na arte entra a técnica, isto é, os mecanismos da criação. Mas os *mecanismos* da criação são os mecanismos da *criação*. Isto quer dizer: eles são como os degraus de uma escada: à medida que deles o artista se serve, eles são superados. E eles são postos a serviço da criação, isto é, de um produzir principal, inaugural. A τέχνη (*téchnē*) é, neste caso, o saber de uma visão projetiva e reflexiva que tem o poder de um operar manifestador, o qual, descobrindo possibilidades de criação, produz a revelação do ser (verdade) no esplendor do aparece (beleza) (Heidegger, 2001, p. 36).

A τέχνη (*téchnē*) não é um mero fazer habilidoso, mas é uma atividade que é guiada pela compreensão. Mais que um modo do fazer, ela é um modo do saber. Ela é o arrançamento estável de uma disposição (*héxis, habitudo*) de espírito atinente ao produzir. Este arrançamento estável da disposição capacita o τεχνίτης (*technítēs*) para o produzir e o qualifica como competente para tal. A τέχνη (*téchnē*) é, enquanto compreensão, isto é, enquanto visão antecipadora ou apreensão que intui possibilidades de confecção ou de criação e enquanto reflexão que, a partir da experiência, co-intui regras do proceder, alcançando uma certa perícia, inclui λόγος (*lógos*). O

λόγος (*lógos*) não se reduz ao raciocínio operativo (se – então etc.) ou à reflexão do perito. Ele é um reunir e articular sentidos (Heidegger, 2001, p. 15). Ο τεχνίτης (*technítēs*) reúne, enquanto princípio (iniciador e regente) da mudança, da transmutação, a ὕλη (*hýlē*), isto é, o de que a coisa a ser confeccionada consiste (matéria); ο εἶδος (*eídos*), isto é, o aspecto quididativo dela, sua configuração e estrutura determinadora; e, reunindo a ambos num caminho de essencialização, que é in-formação, ou seja, dispondo e estruturando a matéria numa forma, determinando o modo de ser da coisa, tipificando-a, ο τεχνίτης (*technítēs*), no ir e vir das mudanças, das reviravoltas, da transmutação, leva a obra ao acabamento. Assim, a obra alcança um τέλος (*télos*), ou seja, uma consumação. Ela se instala num limite, num fim. O limite, aqui, não é carência. É a delimitação que reúne a plenitude de uma identidade e consistência. O fim não é, aqui, o momento em que a coisa cessa, mas, ao contrário, é o momento em que a coisa começa a ser para valer o que ela é, ou seja, em que ela vem a ser o que ela já era enquanto possibilidade de ser, enquanto poder-ser. Ο τέλος (*télos*) é fim enquanto acabamento, consumação, perfeição, escopo, sentido da produção da obra. Tal fim é, a seu modo, princípio. Ele deixa começar e sustenta todo o processo do devir da obra.

Ο λέγειν (*légein*) desse λόγος (*lógos*) é um estruturar que concentra o vigor de ser da obra e a consoma. Ο τεχνίτης (*technítēs*), tomado como princípio da mudança, não é propriamente o “causador” de um “efeito”. Não está em jogo, aqui a causalidade tal como nós a concebemos desde a romanidade (como atuação) ou desde a modernidade (como efetivação). A noção de *causa efficiens* é estranha à experiência

grega. Na verdade, o princípio da mudança, mais do que o τεχνίτης (*technítēs*) enquanto este ou aquele homem, é o τεχνίτης (*technítēs*) enquanto tal homem dotado da capacidade da τέχνη (*téchnē*), ou seja, a própria τέχνη (*téchnē*) é, em última instância, o princípio da gênese, que é o devir obra da obra. Mais é ainda: o princípio da gênese é o λόγος (*lógos*) na τέχνη (*téchnē*). O λόγος (*lógos*), mais do que um postar e dis-por em estruturas, é um de-por e pro-por, a saber, o vigente (presente) no desencoberto. A τέχνη (*téchnē*) se movimenta, pois, no domínio do λόγος ἀληθής (*lógos alēthēs*) – do reunir descobridor e do pro-por do vigente (presente) (Heidegger, 2020, p. 1.104). A pre-visão da τέχνη (*téchnē*) se desdobra em circun-visão e em pro-vidência do forjar obra e em prudência do agir, prudência que é uma espécie de visão transparente das circunstâncias da ação e seus desdobramentos possíveis (*prudentia*, de *porro videns*: vendo mais longe). A τέχνη (*téchnē*) é um modo de acontecer no viver humano o desencobrir – o ἀληθεύειν (*alētheúein*).

A τέχνη (*téchnē*) é um dos modos do ἀληθεύειν (*alētheúein*), isto é, do pôr no desencobrimento (cf. *Ética a Nicômaco* VI 1139b 16 ss / 1143 a 26; Aristotele, 1998, p. 233/248; Heidegger, 1992, p. 40-47). Ela é o arrançamento de uma disposição estável do espírito que, possibilitada pelo λόγος (*lógos*) se atém ao que muda, que se comporta de modo cada vez outro. Nesse sentido, ela se parece à φρόνησις (*phrónēsis*), à prudência da ação. Entretanto, a especificidade da τέχνη (*téchnē*) é que ela é atinente à operação, ou seja, do forjar, confeccionar, manufaturar e fabricar obra. Este operar é, por sua vez, um trazer a obra para a proximidade, no aberto e no desencoberto do vigente, do presente. Este trazer é um

poder que conduz a obra do domínio do possível para o domínio do real. A obra que é no sentido de um poder-ser passa, assim, para o ser no sentido de um ser realizado e consumado. Nessa passagem concorrem os quatro momentos acima mencionados (as “quatro causas” aristotélicas): o de que a obra consiste (matéria), a estrutura determinante de seu modo de ser (forma), o sentido e o que se tem em vista como sua consumação (o fim ou escopo) e o princípio da mudança, da gênese, isto é, o saber do artífice – a τέχνη (*téchnē*) mesma. A estes quatro momentos é devida a gênese da obra. O que pode ser acusado como responsável pelo ser ou devir da obra, aquilo a que ela é devida, os gregos chamavam de αἴτιον (*aítion*) ou αἰτία (*aitía*) – o que os latinos traduziram por “*causa*” (Heidegger, 2020, p. 1.098). Nesse sentido latino, a *causa* é aquilo que pode ser acusado como responsável pelo cair (*cadere*) ou sobrevir de um fenômeno. Entretanto, a romanidade interpreta a *causalitas* no horizonte do fazer (*facere*). O sentido de desencobrimento se obscurece. Impõe-se o sentido do acabamento enquanto efetivação, o sentido do efetuar (*efficere*). A *causalitas* das causas é compreendida, nesse horizonte romano, a partir da *efficientia* (eficiência) ou da *efficacia* (eficácia). Ambas as palavras denotam poder – de atuação. É esse sentido de factibilidade e de atuação – sentido de poder e de comando – que está na raiz da nossa concepção moderna de causalidade e, por conseguinte, de realidade (cf. *Wirklichkeit* como realidade efetiva, como realidade enquanto efetividade). No horizonte da experiência grega, ao invés, a concorrência dos quatro momentos acima indicados como corresponsáveis pelo devir e ser da obra, isto é, pelo seu advir à vigência (presença) e pelo seu manter-se na

vigência (presença), se dá no sentido de um aduzir, de um puxar para a proximidade. Esse aduzir tem o caráter de um incitar e suscitar. Mas tal aduzir, incitar e suscitar se mostra como um deixar caminhar ou atravessar, um deixar advir à presença. Trata-se de um pôr no aberto, no desencoberto. Implica num desencobrir – ἀληθεύειν (*alētheúein*).

O pôr no descoberto adutor próprio da técnica, o seu operar (pôr em obra), é um modo da pro-dução – ποίησις (*poiēsis*), a pro-dução. A τέχνη (*téchnē*) é, em sua proveniência, ποιητική (*poiētiké*), isto é, produtiva, criativa. Aqui, porém, pro-dução tem o sentido de um deixar transitar do não-ser ao ser, da não vigência à vigência, da não-presença à presença. Esse transitar tem o caráter de um aparecer, de um vir à luz, e de um apresentar e apresentar-se. Enfim, acontece como um desencobrir – ἀληθεύειν (*aletheúein*). A τέχνη (*téchnē*) é, pois, uma realização poética do desencobrimento – da ἀλήθεια (*alétheia*). Mas ela não é a única. A outra realização poética (produtiva, criativa) do desencobrimento é a φύσις (*phýsis*). A adução própria da τέχνη (*téchnē*), que concerne à operação (ao pôr em obra), em que se engaja o homem artífice, ο τεχνίτης (*technítēs*), é pro-dução – ποίησις (*poiēsis*). O que vem à luz, se apresenta e se apresenta aqui não tem a força de seu emergir surgente ou surgimento emergente a partir de si mesmo, e sim a partir de outro, neste caso, do τεχνίτης (*technítēs*), do artífice, mais precisamente, a partir da arte do artífice. Mais primordial que a ποίησις (*poiēsis*) da τέχνη (*téchnē*) é, porém, a da φύσις (*phýsis*), a do surgimento que emerge por si. O sapato é um ente enquanto uma obra da τέχνη (*téchnē*). Já os pés, a que o sapato serve, são um produto ou uma cria da φύσις (*phýsis*). O emergir por si

da φύσις (*phýsis*) precede o aduzir da τέχνη (*téchnē*). A φύσις (*phýsis*) outorga ao ser humano o livre campo do seu operar – da τέχνη (*téchnē*). Ela libera para ele esse campo. Dela lhe advém a clareira, isto é, a liberdade da criação e sua iluminação poética (produtiva, criativa). Ela, a “natureza”, incita o ser humano a corresponder à sua poética própria com a poética dele, a poética da arte. A arte não é uma mera imitação ou reprodução da natureza naturada com suas formas formadas, mas sim uma correspondência à natureza naturante, abismo liberador de possibilidades de ser. O campo aberto da τέχνη (*téchnē*) só pode se abrir sendo liberado pela abertura originária da φύσις (*phýsis*). O surgir emergente ou emergir surgente da φύσις (*phýsis*) tem o caráter de desencobrimento – ἀληθεύειν (*aletheúein*). Mas, como acenou Heráclito (Fr. 123), esse surgimento já tende, por princípio, ao encobrimento (Anaximandro, Parmênides e Heráclito, 1991, p. 91). Esse próprio desencobrimento, sendo simples e originário, nos passa despercebido. Ele nos permanece encoberto. E permaneceu impensado pelo próprio pensamento grego.

A τέχνη (*téchnē*) é, pois, um modo do desencobrimento – da ἀλήθεια (*alétheia*) – e da produção – da ποίησις (*poiēsis*) – que, correspondendo à liberação da φύσις (*phýsis*), põe em obra realizações que não provêm do auto-emergir da φύσις (*phýsis*), e sim do λόγος ἀληθής (*lógos alēthés*) – do reunir descobridor e do pro-por, em que o ser humano alcança uma visão apreendedora e compreendedora de possibilidades novas de ser, visão essa que é ígnea (cf. o fogo de Prometeu) e brilhante e, ademais, ponderada. Essa visão é, na experiência grega do divino enquanto o extraordinário, a deusa Atena. Enquanto a visão é dom de uma iluminação repentina, ela

está sob a égide de Zeus, deus do raio. Enquanto essa visão é dom da inspiração – é μουσική (*mousiké*) – ela está relacionada com as musas, com seu pai, Zeus, e com sua mãe, Mnemosyne.

A τέχνη (*téchnē*) é a forma fundamental como o homem corresponde à interpelação da φύσις (*phýsis*), o todo do ente em sua manifestatividade. O habitar humano sobre a terra é regido e guiado pela τέχνη (*téchnē*). O modo de ser do humano é o do cuidado – ἐπιμέλεια (*epiméleia*), em grego; *cura*, em latim. O autêntico habitar consiste em salvaguardar céu e terra, mortais e divinos em sua unidade. A este habitar pertence o cultivar e o construir. O cultivar é atinente às coisas que crescem naturalmente a partir da terra. O construir, por sua vez, ao que é instituído e erigido pelo trabalho humano. É no relacionamento de cuidado com as coisas cultivadas e com as coisas erigidas que o ser humano se comporta com o mundo. A essência do cuidado que cultiva e constrói consiste em deixar-habitar (Heidegger, 2012, p. 139).

2

O grego (a grecidade) é o Oriente do Ocidente. O Ocidente medieval provém dos fluxos históricos de três fontes, que podem ser nomeadas a partir de cidades símbolos destas três fontes: Atenas, Roma e Jerusalém. Uma relação ambígua de proximidade e distância se dá entre a grecidade e a romanidade. Esta, a romanidade, subsume o pensamento grego, mas transmutando-o em um outro horizonte de compreensão ontológica.

O decisivo, aqui, é o fazer. O real é o *factum* de um fazer. O fazer, por sua vez, tem o caráter de um *efficere*, da força ou

do poder de atuação, de efetivação. Tem a ver com *efficientia* (eficiência) e *efficacia* (eficácia). O poder de atuação ou efetuação se mostra num *agere*, num impelir, fazer avançar. Assim, a *realitas* (realidade) da coisa consiste em seu *esse actu* (ser em ato), na *actualitas* (atualidade) (Heidegger, 1997, p. 410-429). O ser em ato é o caráter de ser, de vigência, de presença, da obra que foi determinada por um *perficere*: um acabar, fazer, completar. A *realitas* (realidade) da *res* (coisa) coincide, pois, com o seu caráter de ter sido realizada, executada do início ao fim, identifica-se com a *actualitas*. Ser, realidade, compreende-se como efetividade do *opus*, da obra. Esta é o que foi efetivada pela *industria* (empenho, diligência) de um *operari* (fazer obra, pôr em obra, operar). É neste contexto que surge a concepção da *causa* como o que produz efetivamente a coisa. Dá-se, assim, uma reinterpretação das quatro causas: o princípio da mudança é, agora, a *causa efficiens*, que por sua própria força produz o efeito que dela depende – o *opifex* (aquele que faz a obra): por exemplo, o escultor; o de que a obra há de consistir, a *materia*, é aquilo sem o que não existe um efeito possível: no caso, o bronze; o modo de ser ou a estrutura configuradora que dá à obra a ser efetivada o ser de tal ou tal tipo é a *forma*: no caso, a estátua; e, finalmente, o escopo é o *finis*, tomado como o *propositum* que o artífice tem em vista ao fazer a obra. A forma imanente da coisa se diferencia, por sua vez, da forma tomada como o modelo original ou originário, a ideia, que o artífice tem em mente, que é o *exemplar*. À *realitas* da *res*, entendida no sentido de *actualitas* (atualidade, ser em ato) pertence a *causalitas* (causalidade): o poder ou o fato de ser causa. A causalidade

é determinante para a realidade (atualidade) da coisa. A causa é a coisa originária (*Ursache*, diz o alemão). Fazer, efetivar, é levar a coisa a *existere*: a saltar para fora das suas causas e para fora do pensamento do artífice. *Existentia* é o caráter de ser daquilo que veio assim para fora (ex-) e que fica de pé em si mesmo (*sistere*). O que é em si, respectivamente, o ser-em-si, tem o caráter de *substantia*. Esta indica uma certa autonomia no ser. Esta, a *substantia*, é dita também *subiectum*, à medida em que é substrato de propriedades, ou então à medida que ela é aquilo de que se predica algo. Ela é o primeiro dos predicamentos (predicados ontológicos ou categorias).

Essa metafísica da atualidade é retomada pela modernidade europeia. Nela, a entidade do ente, entendida no sentido da *actualitas*, passa a ser compreendida e interpretada como a presença constante do que é cognoscível, atuável, elaborável. O ser do ente se dá, então, enquanto objetualidade e objetividade para o sujeito que representa (*ego cogito*, eu penso), e como efetividade para o sujeito que age, atua, trabalha, produz. O ser como realidade efetiva tem o caráter de centro que dá a medida entre as modalidades. A possibilidade é apenas a fase preliminar da realidade (atualidade). A necessidade é, por sua vez, o nível mais elevado de realidade. Ambos, possibilidade e necessidade aparecem, então, como modos da realidade efetiva, da efetividade. A efetividade se mostra, então, fundamentalmente, como atividade, no sentido da capacidade de produção, como eficácia, no sentido da capacidade de elaboração e de alcance de resultados. Por fim, a efetividade é compreendida e interpretada no sentido da funcionalidade, isto é, da ação no sentido da força de atuação e da eficiência.

3

A *ars* medieval é, antes de tudo, uma experiência de poder-saber. A coisa produzida, isto é, manufaturada, fabricada, o artefato não é ainda objeto para um sujeito (em sentido moderno). É obra da *ars*. O medieval usa o nome *ars*, arte, numa grande amplitude de significação: inclui o artesanato do artesão, a *ars* das *artes mechanicae* (artes mecânicas ou artes do útil); a arte dos que hoje nós chamamos de artistas, isto é, a arte das belas-artes (das artes do belo); a arte do trabalho intelectual teórico, que visa ao verdadeiro e à verdade, isto é, a arte das *artes liberales* (artes livres ou liberais), sendo que aquele que delas se ocupa é que era chamado, na Idade Média, de *artista*; a arte da ação humana, como por exemplo, a arte política. A *ars* é um poder que repousa em um saber e que é capaz de fazer obra. A capacidade da arte em um ser humano é atuada com o empenho da inteligência e o exercício da vontade, duas potências racionais.

Aquele que possui a arte e a aplica em um ofício não somente faz obras, mas perfaz a si mesmo em sua humanidade. Ele vive numa e uma existência artesanal. Esta é um modo todo próprio de o ser humano habitar a terra, sob o céu, como mortal, em face do divino. A espiritualidade medieval (cf. os ditos de frei Egídio, companheiro de São Francisco de Assis, ou os sermões de Mestre Eckhart) mostra o quanto a ética da existência artesanal era importante para a compreensão e a experiência de vida do espírito no mundo medieval. A própria vida espiritual é tomada, em certo sentido, como arte. Na Idade Média, a metafísica da atualidade de origem romana e a compreensão artesanal da existência

humana se confluem com a compreensão teológica. A fé cristã subsume a compreensão artesanal da vida e da realidade no horizonte da ideia de criação e de filiação divina. O mundo deixa de ser um complexo autárquico e eterno de causalidade, para ser criatura divina: obra criada, finita e temporal de um Deus criador. Criação é produção *ex nihilo* ou *de nihilo* (para fora do nada ou desde o nada). O mundo ou natureza, uma ordem substancial, expressa a *ars divina*, isto é, o saber e o poder criador de Deus. A natureza é, ela mesma, obra de arte, da arte divina. A arte humana é filha da natureza e neta da arte divina. É com ela que o ser humano, criado à imagem e semelhança do criador, cumpre o encargo divino de “submeter a terra” (Gn 1, 28).

Através das artes liberais, o ser humano se dispõe à busca do verdadeiro e da verdade; através das belas artes, o ser humano deixa aparecer a claridade da verdade como o belo; através das artes mecânicas, ele produz o que lhe fornece o útil e o agradável. As artes mecânicas se tornam adúlteras quando a inteligência humana faz delas, da produção e da fruição das coisas úteis e agradáveis, a sua principal ou mais elevada ocupação.

4

E a técnica moderna? O que há com ela?

Primeiramente, precisamos indicar como se entende, aqui, a noção de época. Uma época é uma retenção e contenção do todo do ente, em que se dão e se ausentam experiências e compreensões: (a) do ser (realidade) e do ente (real), que repousa na obscura e esquecida diferença-referente entre ambos; (b) da vigência do mundo (como todo do ente em sua

patência); (c) da vigência e essência da verdade; (d) de quem é o ser humano e como se sabe si mesmo e se relaciona com a realidade e as realizações do real (o ser do ente), bem como com o mundo e com a verdade. Em cada época, dá-se um envio de possibilidades de ser e outras se retraem. Na época moderna, (a) a realidade do real advém e aparece como efetividade e, respectivamente, funcionalidade; (b) o mundo vige como sistema; (c) a verdade se transmuta em certeza (autoas-seguramento do sujeito em referência ao objeto); (d) o ser humano se sabe como autoconsciência e se autocompreende como sujeito de domínio do real por meio do conhecer (ciência) e do fazer (técnica).

Certamente, a técnica que surgiu e se desenvolveu na modernidade europeia, e que se expandiu em dimensões planetárias sobre a face da Terra, provém de uma modificação da τέχνη (*téchnē*) grega e da *ars* romana. No salto da τέχνη (*téchnē*) grega para a *ars* romana, o elemento do descobrimento – da ἀλήθεια (*alétheia*) – se eclipsou. Um obscurecimento dela já acontece com o inaugurar do pensamento enquanto filosofia, que se configura como metafísica (Platão e Aristóteles), portando consigo a concepção da ἀλήθεια (*alétheia*) enquanto uma propriedade do λόγος (*lógos*), isto é, do discurso e, respectivamente, do enunciado ou proposição, a saber, enquanto ὀρθότης (*orthótes*), isto é, retidão, correção, exatidão e enquanto ὁμοίωσις (*homoíosis*), ou seja, assimilação, no tornar-se semelhante entre o dizer e o ser. Entretanto, a experiência ontológica romana da realidade como atualidade encobre ainda mais o momento originário do descobrimento, que o pensamento grego experimentou, mas não pensou com propriedade. Ela a supõe, mas a encobre.

Temos, assim, um encobrimento do desencobrimento que, por sua vez, originariamente, tende ao encobrimento por si mesmo, vige constitutivamente como retraimento. Na romanidade vigora a *veritas* (verdade), cujo traço fundamental é o da firmeza ou segurança da determinação do *iudicium* (juízo) da *recta ratio* (reta razão). A *ars* é a *recta ratio factibilium* (a arte é a reta razão das coisas que são factíveis). A *ars* é uma concreção da verdade, nomeadamente, vige como a verdade do fazer (*facere*). Ela é, pois, um modo de saber e de poder, uma concreção da razão, que se determina em sua atinência ao fazer. Ela é uma *virtus*, uma força o vigor, a saber, a do *efficere* (efetivar). Enquanto modo de poder, a *ars* porta consigo um certo traço de *imperium*, ou seja, de ordenar o real. Ordenar significa, aqui, comandar, decretar; mas também significa pôr em ordem, dispor, arranjar, o que implica em direcionar, regular, ajustar, gerenciar, adquirir adequadamente. Implica também um certo elemento de *industria* (diligência, dedicação, zelo, fadiga, laboriosidade), de desempenho, prestação ou préstimo (*Leistung*).

Na vigência da técnica moderna ressalta-se decisivamente o traço imperial e industrial, que era da *ars*. A técnica moderna não é um mero conjunto de procedimentos que miram a um resultado ou algo como encargo de ofício, mas sim um saber-poder que almeja o domínio do real como um todo (mundo). A técnica se autonomiza, se totaliza e se absolutiza. Este domínio se concretiza como comando e como controle do real como um todo. Na cibernética, esse afã de controle chega ao seu paroxismo: aspira-se ao controle do controle de todo o real, ao controle de todos os controles, pelo processamento da informação. Em nossos tempos, a

informatização e a I.A. (Inteligência Artificial) se tornam, pois, decisivos, em termos ontológicos.

Pela técnica da aprendizagem profunda, resultado de uma combinação de algoritmos de aprendizagem e redes neurais formais, e do uso de dados em massa, a inteligência artificial sofreu uma revolução significativa ultimamente. A inteligência artificial é um desempenho cibernético que serve a metas quer tecnológicas, quer científicas. Esse desempenho se dá mediante máquinas virtuais. Estas são máquinas atuais que dispõem de virtualidades de processamento de informações. Técnicas de processamento de imagem e de som, de movimento e de composição, se transubstanciam em operatividades, em que tais máquinas são programadas para desempenharem habilidades de processamento de informações que levam a realizar competências análogas às de animais e seres humanos, tais como percepção, associação, raciocínio, previsão, planejamento, controle motor, etc. É uma técnica que trabalha com treinamento, classificação e previsão, ou, dito de modo mais intuitivo, em extração de padrões, reconhecimento de padrões e geração de padrões. Insistindo em transcender o atual e em desafiar o possível, na direção do impossível, o virtual, que é uma realização do real, através de sua demiurgia e taumaturgia, simula ser mais real do que o real, quase como se nele atuasse, ao menos em certos casos, a tendência para substituir o real.

A inteligência artificial é hoje uma ponta da informatização do real. Informatizar é, aqui, um verbo ontológico. Não designa, simplesmente, onticamente, os fatos e feitos da informática. Não concerne apenas a dispositivos de processamento de dados ou a instalações de computação. Informa-

tizar é, assim, tomado como um verbo de essência ou de essencialização do real. Não significa um feito ou um efeito da informática. Ao contrário, a informática é que vige, aqui, como um feito e efeito do informatizar, da informatização. Informatizar é, por assim dizer, um processo metafísico. Vigora como um princípio de ordem e uma força de organização do real. O real, nisso, é tomado numa forma controlada de poder, que trabalha com o processamento microeletrônico de informações. O informatizar, assim, explicita a compreensão e a interpretação operativa da realidade do real vigente na técnica moderna. Em jogo está um desencobrimento desafiador e controlador do real, em que sua realização é identificada como disposição e sua realidade com disponibilidade. Esse desencobrimento desafiador e controlador do real reúne diversos modos de pôr o real a partir do horizonte da disponibilidade. Esse desencobrimento tende à exclusividade e à totalidade. Em sua composição absorvente, são reunidos a terra e o mundo histórico, a natureza e a cultura, a matéria e o espírito, os objetos e os sujeitos, a teoria e a prática. Nesse sentido, surge como um poder absoluto. Em sua dinâmica de locupletação, compõe todas as posições e oposições. Impõe-se como se fosse uma síntese escatológica. Mais que um processamento automático de dados em conjuntura, aparece como um processo autocrático de estruturação, que visa controlar o real. Processam-se não só dados e informações, mas também conhecimentos e relações práticas inter-humanas. A informatização aparece, assim, como a forma que informa a sociedade e a cultura. É uma verdadeira transmutação da *práxis* humana. Informatizar aparece, assim, como um supermodo de organização do mundo sistêmico

cibernético. Ela traz consigo uma promessa: a de realizar ao mesmo tempo os papéis de Prometeu e de Epimeteu, isto é, as funções projetivas da imaginação criadora e as funções executivas da ação transformadora, que até agora sustentaram a ação humana. Doravante, a ação humana deixa o horizonte do poder-ser e se movimenta unicamente no horizonte do poder-fazer. O agir é reduzido a digitalizar e manipular, e o trabalhar deixa de ser um *operari*, isto é, um fazer obra, no contexto desse ou daquele ofício, para ser um labor que se empenha pela produção total.

Na modernidade, a realidade ela mesma advém e aparece para este ser humano – *homo laborans* – como efetividade e, por conseguinte, como funcionalidade. O mundo deixa de ser uma ordem substancial, para ser sistema (totalidade relacional funcional). O mundo, como sistema, se instala desde a subjetividade representadora e produtora, quer essa subjetividade vigore ao nível do eu, quer ao nível do nós, nos modos da “sociedade industrial” e “pós-industrial”. A produção é sustentada pela técnica das máquinas, em várias concreções: como técnica mecânica, elétrica, microeletrônica; seja analógica ou digital; automatizada ou não; robotizada ou não; regida por máquinas que “pensam”, isto é, que processam autarquicamente cálculos, vale dizer, combinações de informações, ou não. A técnica, como modo autônomo e autárquico de saber-poder-fazer, é industrial não só no sentido de, a princípio, se desenvolver em função do modo de produção industrial, e de, por sua vez, modificar esse próprio modo de produção de modo revolucionário. A palavra latina *industria* significa diligência, zelo, dedicação, labor. Presumivelmente, essa palavra vem de *indostruo*, que é, por sua vez,

uma contração de *instruo*: melhorar constantemente o que foi concedido pela natureza. *Instruo* quer dizer também erigir no sentido de edificar, pôr junto, estabelecer, melhorar (fazer progredir). A modernidade se caracteriza como o empenho e esforço de um labor assíduo que visa *instruere* o mundo, isto é, erigi-lo e instalá-lo sistematicamente. A técnica é o sentido desse empenho e esforço. Ela é o *instrumentum* por excelência, isto é, o que fornece arrançamento e ajuste ao mundo. Entretanto, ela não é meramente instrumento no sentido de ser meio para alcançar um fim. Ela é, em si mesma, fim. Tanto que os fins éticos da ação humana se tornam questionáveis e oscilantes quando está em jogo o progredir dessa *instrutio* do mundo. O mundo passa agora pelos algoritmos, por conjuntos de instruções logicamente dispostas para as soluções funcionais dos problemas.

O mundo como sistema, o pensamento como cálculo, a linguagem como informação são pressupostos do mundo moderno que é fundamentalmente um mundo técnico. Não se trata, agora, de compreender o papel da técnica num mundo não técnico. Trata-se, antes, de compreender o papel da técnica num mundo que, no seu todo, se torna técnico (instalação, sistema). A ciência-técnica é o pivô desse mundo. A ciência é condição necessária para a técnica moderna, embora não uma condição suficiente. A técnica é uma condição necessária para a ciência moderna, embora não uma condição suficiente. A técnica moderna é, fundamentalmente, uma técnica científica. Mas ela não é meramente uma aplicação prática, operativa, de conhecimentos matemáticos e científico-naturais. Ela é, na verdade, o fundamento do surgimento e do desenvolvimento da ciência moderna (mormente

do conhecimento matemático da natureza). Ela determina a ciência não só em seus métodos e aplicações, mas em sentido inaugural, no modo próprio de a ciência experimentar o que é, agora, teoria, a consideração do real. A revolução científica foi o arauto da revolução tecnológica moderna. Foi o prenúncio de algo mais fundamental, que estava latente, e que estava ainda por advir e sobrevir. Foi no toque deste advento que a ciência moderna abriu caminho. O real, primeiramente, se tornou presente como objeto, e a realidade como objetualidade e objetividade. Assim tem sido na modernidade. Mas, mais recentemente, o real (o ente) se transmuta de objeto em estoque, provisão, encomenda, efetivo, ativo e, respectivamente, a realidade (a entidade, o ser) se transmuta de objetualidade e objetividade em disponibilidade (*Bestand*, em alemão).

A técnica é um modo da verdade, isto é, do desencoberto. Ela é um modo de descobrir a disponibilidade do real, que é encarado, em sua ótica, como estoque, encomenda, efetivo, ativo, para o domínio do real. A natureza, que se prestou a apresentar-se e apresentar-se à luz da objetividade (respectivamente, objetualidade e objetividade), se presta, então, a ser descoberta como estoque de recursos, como fonte de energias, como valor econômico, etc. Desde o início da modernidade, o ente ou o real foi identificado com o objeto, e o ser ou a realidade foi identificada com a objetualidade do objeto. O conhecimento mesmo foi tomado no horizonte de funcionalidade. Ficou comprometido radicalmente com a transformação do real em objetividade e em operatividade. O real foi sendo encarado na perspectiva do cognoscível enquanto o representável. Nos últimos

tempos, porém, o ente tem sido identificado com o elaborável, o empregável, o encomendável, com o recurso disponível, com o dispositivo. Respectivamente, o ser, quer dizer, a entidade do ente, que passara de presença constante e atualidade a objetualidade, se transmuta em produtibilidade, empregabilidade, encomendabilidade, recorribilidade, disponibilidade. Desde essa compreensão de ser, a natureza, ou melhor, a Terra aparece como lugar e estância que oferece insuamos, isto é, materiais e energias para a produção total, recursos a serem empregados, encomendados, disponibilizados como meios ou expedientes em vista do cumprimento ou realização de metas funcionais, uma reserva a ser tomada para si e explorada à exaustão.

A Terra é vista também como um centro tecnológico global de números, funções e dispositivos em permanente jogo de construção e desconstrução, de ordem e desordem, com chips, bits e bytes em contínua expansão. Na autointerpretação técnica da técnica, a Terra é o lugar do mundo globalizado, instalado pelo sistema da técnica em expansão. Este mundo-instalação-sistema é alimentado por três fontes: a primeira fonte é o mundo dos recursos materiais e energéticos; a segunda fonte é o mundo dos cérebros humanos, cuja inteligência consiste em processamento lógico de informações; a terceira fonte é o mundo dos artefatos cibernéticos e microeletrônicos que, depois de produzidos, adquirem relativa autonomia. Este mundo é um mundo de três mundos. O eixo em que giram todos os empenhos do mundo é o reprocessamento. Este é um mundo de reprocessamento, de operações, de funcionalidade. Numa totalidade funcional, cada elemento e cada sistema é o que ele é apenas em relação aos

demais elementos e sistemas, relação que se define pelo que faz. O poder-ser e tornar-se se identifica com o poder-fazer. O mundo como totalidade funcional é um mundo que se auto-organiza e se autorregula. Um mundo cibernético. Este mundo-sistema é algo como uma nebulosa de sistemas em expansão. Os sistemas microeletrônicos, como os demais, se organizam e se regulam de tal modo que vão se complexificando por seus próprios dispositivos. É nesse sentido que se pode falar de uma relativa autonomia. Entretanto, tal autonomia não exclui e sim inclui a necessidade de ir buscar energias e insumos nos outros sistemas. Não dispensa, antes requer interações e inter-relacionamentos com outros sistemas. Sistemas cibernéticos e microeletrônicos, para evoluírem, requerem contribuições dos cérebros humanos e dos sistemas materiais, físico, químico, biológicos... Daí que os desempenhos cibernéticos apresentam dois polos, um polo lógico, que remete a interações com o mundo subjetivo dos cérebros humanos, e um polo microeletrônico que remete para o mundo material.

E o que é da verdade nisso tudo, melhor dizendo, do desencobrimento do real e, respectivamente, das realizações da realidade? Esse desencobrimento tem o caráter de um pôr, que vigora como um explorar. A técnica responde e corresponde à interpelação da Terra no sentido de um provocar, de um desafiar, de um explorar. Do desencobrimento provocador faz parte o hipercontrole (controle de todo o controle) e a vontade radical de segurança (autoasseguramento da subjetividade). O desencobrimento provocador provoca a transmutação do real de objeto (o que está em frente e defronte, a modo de resistência) em algo disposto, regido pela

realização da realidade, que se dá a modo de disponibilidade. O desencobrimento provocador dispõe o real na perspectiva e no horizonte da disponibilidade. O real tem sua duração e consistência no modo da disponibilidade. Não só a Terra, a natureza, mas também o ser humano, o mundo histórico, são absorvidos nessa perspectiva e nesse horizonte. O homem participa do desencobrimento provocador, mas ele, ao mesmo tempo, é interpelado por ele e a ele pode e deve responder e corresponder, ainda que seja para negá-lo. Composição (*Ge-stell*) – assim pode ser chamada a essência da técnica moderna (Heidegger, 2001, p. 23). Ela não é nada de técnico e de maquinal (Heidegger, 2012, p. 26). Ela é o apelo provocador, que leva o ser humano a se concentrar no cuidado de dispor, preparar e instruir, isto é, informar, habilitar, equipar e erigir, o mundo. O mais estranho nisso é que a composição, enquanto tal apelo, não é nada de técnico, nem é nada de humano. Nossa reflexão se desemboca, assim, numa mistificação? Assim parece para quem não tem a paciência do questionamento e da meditação. Para quem considera a essência da técnica algo digno de questionamento, porém, ela termina num aceno para o mistério, isto é, para o encobrimento constitutivo da realidade do real, para seu retraimento. O desencobrimento da técnica acena para o encobrimento que nele vigora. O ser humano é, ele mesmo, provocado a responder e a corresponder a esse apelo misterioso, que dota a técnica de uma grande ambiguidade. Nessa ambiguidade se aninha o perigo, mas também o que salva – o que, outrora velado na *ποίησις* (*poiēsis*) e na *ἀλήθεια* (*alētheia*), se mantém retraído, impensado, não-dito? Por e para responder e corresponder a esse apelo, o ser

humano precisa já ter ouvido e já pertencer a esse apelo. De onde ele nos provém? Do envio dispositivo e estruturante de nossa época, que nos presenteia com uma determinada vigência da verdade da essência e da essência da verdade. O desencobrimento da técnica dá a pensar.

5

O maravilhoso e, ao mesmo tempo, o horrendo do mundo técnico contemporâneo dão a pensar. Pensar quer dizer, aqui, trazer à memória, à cordialidade da recordação, o esquecimento do ser que vigora em toda essa história. Significa, ainda, prestar atenção à historicidade da história em seu caráter de destino. Significa, por fim, manter-se na espera do inesperado. Com Heidegger aprendemos a pensar a questão da essência da técnica desde sua relação com o destino (*Geschick*) do ser. Desde a perspectiva do pensamento do destino do ser, o ser humano não é o sujeito cuja subjetividade consiste em sujeitar ao projeto e às perspectivas da técnica o ser dos entes (a realização do real), reduzindo as coisas a meros objetos e os objetos a meros recursos de uma provisão, ao disponível e ao dispositivo, na perspectiva da encomendabilidade, da disponibilidade para o desencobrimento provocador, desafiador, explorador. O ser humano também não é o disponível e o encomendável, a ser provocado, desafiado, explorado, por um pensamento que calcula a serviço de uma produção exploratória total. Em nosso tempo, o que está em jogo é o ser humano descer das alturas da subjetividade para a pobreza e a humildade da tenda do Ser. O ser humano é a tenda do Ser (aqui “Ser” evoca não a mera entidade do ente, a realização do real, mas sim o outro do ente, a diferença, o

nada, no sentido do não-ente). É nesta tenda nômade que os entes encontram lugar para serem o que são. “O Ser é como Ser, estruturando a verdade dos entes na essencialização do homem, enquanto referência ao Ser” (Leão, 1989, p. 130). A história é a dinâmica do destino do Ser em sua constelação com o ser humano. É uma dinâmica unitária de estruturação, disposição e envio do desencobrimento do Ser. Cada época se constitui como uma detenção do desencobrimento do Ser. Vigete como um envio dispositivo de estruturas concernentes ao ente (o real), à sua entidade (a realização), à verdade dos entes (sua patência), à essência da verdade, ao modo como o ser humano é se sabe humano, como a sua existência se configura em suas mais diversas dimensões. É no destinar do Ser que o ser humano se constitui como o homem humano que ele é, ou melhor, pode ser. Pensar é dizer, isto é, mostrar, tornar acessível, a articulação (*Geschiklichkeit*) do destino do Ser, sua conveniência. Na detenção de cada época se dá de modo finito o destino do Ser. O Ser (a realidade) se destina ao ser humano, se dá. Mas esta doação é furtiva, oblíqua, pois nesta doação o Ser se retém e se esconde como destino. Tal retenção é a *epoché* do Ser. O Ser (a realidade) doa, libera, abre possibilidades de ser do ente (de realização do real). Mas ele mesmo se retém, se subtrai, se retrai, como a totalidade das possibilidades abissais. A história é o curso das vicissitudes e peripécias das destinações e retenções do Ser. É a dinâmica de sua presença e ausência, de sua doação e retraimento, de seu desencobrimento e encobrimento. A temporalidade do Ser é o ritmo e a maturação desse curso. O tempo não é apenas a presença do presente. É também a presença da ausência: a presença do futuro e a presença do

passado no presente.

A época da técnica em que vivemos se essencializa como a consumação da metafísica (que experimenta a verdade do ser do ente assentando-se sobre o esquecimento do Ser enquanto diferença ontológica, enquanto nada, no sentido de retraimento do mistério). É o cume e o cúmulo do niilismo. Nessa época, o Ser enquanto Ser é nada. A própria retenção e o próprio retraimento do Ser permaneceram retidos e retraídos em referência ao pensamento da filosofia (metafísica). Nessa retenção e retraimento, o Ser se encobria protegendo-se, poupando-se. Mas este encobrimento trazia consigo a promessa de um novo advento, de um novo porvir. O niilismo é o esquecimento, a desatenção e a desesperança que se dão em relação a essa retenção e a esse retraimento mesmos. Se o nada, no sentido do “não” do retraimento e da retenção, são da essência, isto é, da vigência e do vigor próprios do Ser, o esquecimento do esquecimento, a desatenção que deixa passar despercebido o mistério, a negligência de um afã de almejar expectativas calculadas sem se pôr na espera do inesperado, tudo isso dá lugar à inessência, à perversão do niilismo. O Ser é, então, tomado sem o seu próprio Nada. É a hora do perigo do Ser. É o perigo de Ser viger sem não-ser, sem o nada salutar de seu mistério, de seu retraimento e de sua retenção. É o perigo da presença sem ausência, da doação sem retraimento, do desencobrimento sem o encobrimento essencial. É que, sem o seu Nada, o Ser se torna nulo. Perde seu vigor, arruinando-se na sua inessência (*Unwesen*). A época da técnica é o cúmulo da era na metafísica e do seu niilismo, em que o Ser, entregue ao esquecimento do esquecimento, se anula, dando lugar ao afã do

total e perfeito asseguramento do ente, por meio do controle do controle de todo o real.

No esquecimento do Ser vigente na metafísica da técnica moderna, de início o real é reduzido a objeto (*Gegenstand*) e sua realização a objetualidade (*Gegenständlichkeit*); depois é reduzido a produto, e sua realização à produtibilidade; agora ele é reduzido a dispositivo (*Bestand*), e sua realização a disponibilidade (*Beständlichkeit*). Se antes já não havia mais coisas para haver objetos, agora já não há mais objetos, para haver dispositivos. O ser humano vai deixando de ser sujeito para ser também ele dispositivo. É o cúmulo da alienação da existência. Se o objeto (*Gegenstand/Objekt*) era o que se apresentava, se apresentava ou se deixava ter presente a um representar (*Vorstellen*), o real tomado na perspectiva da produtibilidade e disponibilidade é aduzido (*beistellen*) como recurso, provisão, encomenda, dispositivo, algo que serve ao asseguramento (*sicherstellen*) da sobrevivência (*Bestand*).

Pensada desde a atenção para com o destino do Ser, a essência da técnica é *Gestell*. Aqui, no pensar de Heidegger, essa palavra hifenizada não significa algo assim como quadro ou enquadramento, chassi, estante, cavalete, ou algo desse feitio. É uma palavra ontológica. Soa como “montagem”. Diz um “pôr junto”, um “pôr conjuntamente”, um com-por, uma com-posição. Mas o que é que vem a ser posto junto nessa com-posição? Resposta: os modos de pôr, de descobrir, que regem a essência da técnica moderna. Em jogo está não só o pôr representador da subjetividade (*vorstellen*), nem somente o pôr aprontador, confeccionador, manufaturador, fabricante, produtor do *homo faber* (*herstellen*). Em questão está o pôr que aduz o que há de ser posto como recurso, provisão,

encomenda, dispositivo, garante de asseguramento da sobrevivência (*bestellen, sicherstellen*). Toda a Terra, com sua matéria e suas energias, se torna fundo, ativo, estoque, reserva. Sob o predomínio e o primado da técnica e da economia asentada sobre a metafísica do lucro, toda a Terra se vê constrangida a ser posta como dispositivo, como algo posto na disponibilidade para a exploração. Uma economia ecológica e ecumênica, em que o habitar humano se torne poético, soa como uma fantasia pseudo-romântica. O que vale é o mérito das prestações, dos préstimos, dos desempenhos produtivos, e não o dom, a gratuidade do mistério. A Terra se reduz a um acervo de encomendas em estoque, obrigada a fornecer insumos, recursos, matéria e energia, à produção e ao consumo, na escalada do “desenvolvimento”, do “progresso”. *Gestell* é, pois, a com-posição desafiadora, provocadora, exploradora. Essa palavra, nesse contexto de pensamento, “significa a força de reunião daquele pôr que põe, ou seja, que desafia o homem a des-encobrir o real no modo da disposição, como disponibilidade” (Heidegger, 2001, p. 24).

E, contudo, o *Gestell* é perpassado por uma essencial ambiguidade. É algo como cabeça de Jano (*Januskopf*). O nada nulo do Ser, que provém do esquecimento do Nada criativo do retraimento e da retenção do Ser, abre um vácuo, em que o Ser só se dá na sua inessência (*Unwesen*). É o perigo do Ser: o perigo de o Ser ficar sem o seu Nada (o retraimento, a retenção, de seu encobrimento constitutivo, essencial, de seu mistério). Nesse vácuo, o nada negativo, isto é, negador, aniquilador, desertificador, desolador, cresce. O mundo se torna um deserto. Não só acontece a destruição dos seres naturais e a ruína do mundo histórico humano, mas também a

aniquilação. A destruição acaba com o real. A aniquilação não deixa emergir as fontes do possível. Ora, nisso está o perigo mortal. É mortal este perigo, pois o Ser – este abismo de possibilidades de ser – não vige, não vigora, não se dá em sua vitalidade. As fontes do Ser vão se tornando raras. Nisso se dá a desertificação do mundo (natureza e história) e a morte de Deus (e, com isso, a noite da ausência dos deuses).

Nessa perspectiva, deixa-se entrever no perigo (*Gefahr*) um certo quê de maquinação (*Machenschaft*). Com esta palavra, nas “Contribuições à Filosofia”, Heidegger evocava o senhorio do fazer (*Machen*) e do feito (*Gemähtes*) sobre todo o ente (1994, p. 131). A vontade para o poder (*Macht*) se tornou vontade de vontade que se expressa na maquinação. A entidade do ente (a realização do real) se configura, então, como efetividade do que é calculável, planificável, organizável, executável. A maquinação, porém, é carregada de “magia”, traz um certo caráter encantatório, de fetiche. Torna-se como que o círculo de Circe de nossos tempos. Ela aparece, assim, como uma espécie de insídia (*nachstellen*). Nessa imposição do ente como o factível, o Ser chega à mais extrema abdicação de si em favor do ente e de sua entidade (Heidegger, 1997, p. 487). Mas a entidade do ente e o próprio ente perdem o seu vigor de ser, entram na sua inessência (*Unwesen*), quando secam as fontes do Ser (a realidade como abismo de possibilidades de ser). Se, por um lado, a técnica é um ser modo de ser do desvelamento, da verdade, por outro lado, ela é também um modo do encobrimento, na forma da não-verdade como deslocamento ou distorção (*Verstellung*). Na composição desafiadora (*Ge-stell*), não somente reina um certo modo de desencobrimento, mas também

impera um certo modo de encobrimento, o do deslocamento e da distorção. Caminhando por entre esse desencobrimento e esse encobrimento, o ser humano segue sua viagem errática. O *Ge-fahr* (perigo) se mostra como o error, a errância da experiência (*Er-fahrung*).

Entretanto, se o perigo é risco, é também oportunidade, chance. O perigo é também o momento oportuno (*kairós*) da decisão: ou o Ser sucumbe na inessência ou ele recupera a sua essência. Em jogo está o momento de uma virada (*Wende*). Os poetas são os mortais que farejam as pegadas dos deuses fugidos e vão ao seu enalço. São os cantadores do sagrado. São os mortais que preparam o caminho para a virada (Heidegger, 1977, p. 272). Com eles, a noite escura do mundo – caracterizada pela derrocada do mundo, pela desertificação e desolação da Terra, pela errância dos mortais e pela fuga dos deuses e a ausência do divino – pode ser tornar a noite sagrada de uma vigília, mantida na espera do inesperado, do novo advento do Ser, e, com isso, de uma nova abertura e irrupção da realidade, em que acontece uma parusia superior, uma doação do Alto (Heidegger, 2000, p. 715-717).

Nesse instante de risco e oportunidade, de uma necessária virada, de cisão e decisão, de consumação e exaurimento por um lado, mas também de transição e transformação por outro lado, o pensamento se encontra numa espécie de soleira. A superação (*Überwindung*) da metafísica e do seu nihilismo (esquecimento do esquecimento do ser) não significa um ir contra a essência da técnica, nem para além dela, em excedendo-a, mas para quer dizer um ir para dentro dela. Não se trata de um superar que se dá como um ir além a partir da vontade de vontade. Trata-se, antes, de uma supera-

ção por interiorização e transposição (Dastur, 2011, p. 125). É preciso uma assunção dela, uma sua subsunção, a partir da recordação do esquecimento do Ser. Em jogo está a passagem da letargia do esquecimento do Ser para a vigília do esquecimento do Ser. A subsunção é algo como a recuperação ou a cura de uma enfermidade mortal. É preciso deixar que, na paciência da espera do inesperado, advenham as forças do vigor do Ser, as possibilidades que emergem de seu abismo; que tal advento possa fazer passar de uma condição sem esperança (*heilos*) para um inserir-se no domínio do salvo, isto é, do são (*heil*). O pensamento que se detém e se mantém nessa passagem é sempre provisório e precursor. É um pensamento em vigília na noite histórica. É um pensamento em escuta obediente do silêncio e da sonância da palavra do Ser, que interpela: “O destino do desencobrimento sempre rege o homem em todo o seu ser, mas nunca é a fatalidade de uma coação. Pois o homem só se torna livre num envio, fazendo-se ouvinte e não escravo do destino” (Heidegger, 2001, p. 28). Tal pensamento não é, pois, simplesmente uma meditação (*Besinnung*), mas, mais do que isso, é uma correalização do Ser.

Nessa transição, a consumação e o exaurimento do primeiro princípio (*erster Anfang*) do pensar ocidental (filosofia enquanto metafísica) clama pelo outro princípio (*der andere Anfang*). O outro princípio não é mero começo ou início; nem é princípio no sentido metafísico de enunciado fundamental, de regra ou de causa. O outro princípio não é nenhuma configuração nova do ente ou da entidade, mas é o latente, o velado, o impensado e o não-dito do primeiro princípio. É a *lêthe* da *alêtheia*? O outro pensar vige como a

recordação do esquecimento inaugural? Está ele sob a égide de *Mnemosýne*, a mãe das musas? E que esquecimento inaugural é este? É o esquecimento que vigora no brincar e no jogar, no divertir-se da necessidade para divertir-se com a liberdade. É o esquecimento que vige na invenção de ser, na inventividade de criar-se. O que é este esquecimento? É um nada. Melhor: é o Nada do Ser. Não se trata de um nada nulo, nem de um nada meramente privativo, nem de um nada negativo, isto é, negador, destrutivo do real e aniquilador do possível. Pelo contrário, trata-se do nada abissal criativo.

A abertura desse nada abissal criativo tem sua vigência como *Ereignis* (*Uräugnis*: arquifenômeno). O evento do Ser que se dá como arquifenômeno, em sua ambivalência de presença e ausência, de patência e latência, de doação e retraimento, não é um fato, uma ocorrência, um acontecimento da história. Essa “parusia” do Ser acontece como a própria abertura inaugural da história. Trata-se da originária (*Er-* ou *Ur-*) mirada, em que se dá a visibilização, a manifestação, a auto-mostração (*-äugnis*) do mistério do Ser, de sua fontal e constitutiva oclusão, de seu caráter hermético. Em jogo está aqui então aquela abertura que deixa aparecer e brilhar a oclusão, o encobrimento, o velamento, o retraimento do Ser. Trata-se, portanto, da abertura que patenteia a latência do Ser – sua diferença, seu Nada.

A guinada na existência, no poetar e no pensar, aguarda uma guinada no próprio Ser – uma conversão da composição desafiadora, provocadora, exploratória (*Ge-stell*) para o arquifenômeno da parusia inaugural do Ser (*Ereignis* enquanto *Uräugnis*). O *Ge-stell* é, por assim dizer, o negativo fotográfico

do *Ereignis* (Heidegger, 1986, p. 366). Se no *Ge-stell* acontece uma aversão (*Abkehr*) do ente e sua entidade em referência ao Ser, que abdica de si, para deixar-ser a proeminência do ente e sua entidade, e, assim, se volta para fora, se exterioriza, no *Er-eygnis* (*Ur-äugnis*) acontece um voltar-se do Ser para dentro (*Einkehren*). Trata-se de uma conversão (*Umkehren*) e de um retorno (*Zurückkehren*) do Ser (Vollkmann-Schluck, 1990, p. 159-160). A *Kehre* é o acontecer desse vira-vira do Ser. O movimento do Ser é algo assim como uma espiral. É centrifugal (doação, desencobrimento, destinação) e centripetal (retraimento, encobrimento, retenção). Assim como a rosácea das catedrais góticas é abertura em flor e oclusão em botão, ao mesmo tempo, do mesmo modo o Ser vige num constante torcer (*winden*) de uma espiral que se abre em presença e patência e se fecha em ausência e latência. Sua verdade (revelação) se dá como um cobrimento iluminador – *lichtendes Bergen* (Heidegger, 1976, p. 201). Assim, pensar a essência da técnica – sua quiddidade, sua condição de possibilidade constitutiva e em que reside essa possibilidade – exige pensar o vira-vira que se dá como o curso da história do Ser.

6

Encontramos uma resposta à pergunta pela essência da técnica? Não. Mas começamos uma correspondência. Terminamos, assim, no nada do não-saber. Mas talvez o nada do não-saber possa nos ajudar mais do que algo de nosso saber. Talvez ele nos afine com o Nada do Ser: “... pois pensar consiste em deixar aparecer o que não pode ser pensado em todo esforço de pensamento. Esta aparição é o presente com que nos presenteia o não saber em todo o saber...” (Leão, 2013, p. 45).

Terminemos nossa reflexão com uma parábola que acena para esse nada, uma estória de Chuang Tzu, na recriação poética de Emmanuel Carneiro Leão:

No tempo de mando, desmando e comando da China Imperial, um Imperador Amarelo não possuía a pérola cor da noite. Mandou, então, a ciência pesquisar. Mas debalde a ciência não encontrou a pérola cor da noite. O Imperador mandou a técnica inventar. Mas a técnica também não encontrou a pérola cor da noite. O Imperador mandou a análise calcular. Mas em vão, a análise não encontrou a pérola cor da noite. O Imperador mandou a filosofia investigar. Mas, sem sucesso, também a filosofia não encontrou a pérola cor da noite. O Imperador mandou a arte criar. Mas outro fracasso, a arte não achou a pérola cor da noite. O Imperador achou tudo muito estranho e ficou ainda mais abismado quando, com o tempo, descobriu que o nada que não fora enviado, que não pesquisa, que não inventa, que não calcula, que não investiga, que não cria nada é a pérola cor da noite. Desde então, o Imperador Amarelo deixou de somente mandar, de somente desmandar, de somente comandar os chineses, para poder no e com o nada ser também a pérola cor da noite (Leão, 2013, p. 212).

Abstract: This reflective contribution takes up and rethinks the question of the essence of technique following the guiding thread of Heidegger's meditation. It discusses the essence of the technique as the vigor of its vitality, the dynamics of its emergence and endowment of consistency. It seeks to think about the quiddity of technique, its condition of intrinsic and constitutive possibility and in which it resides. It seeks to bring to light how the historical provenance of the technique occurs in the Greek τέχνη (*téchnē*) and in the Roman *ars*, and, in addition, how modern technology is and how it reigns. Finally, it seeks to think about the historical significance of the technique from the perspective of the destiny of Being. An attempt is then made to think about the essence of the technique and its ambivalence from the play between the challenging, provocative and exploratory composition (*Gestell*) and the archphenomenon of the opening or inaugural parousia of Being (*Ereignis*).

Keywords: Technique, essence, nothing, destiny of Being.

Referências

ANAXIMANDRO; PARMÊNIDES; HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. Petrópolis: Vozes, 1991.

ARISTOTELE. *Etica Nicomachea*. Milano: Rusconi, 1998.

DASTUR, Françoise. *Heidegger et la pensée a venir*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken (Gesamtausgabe Band 9)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, Martin. *Holzwege (Gesamtausgabe Band 5)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie (Gesamtausgabe Band 51)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.

HEIDEGGER, Martin. *Seminare (Gesamtausgabe Band 15)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986.

HEIDEGGER, Martin. *Platon: Sophistes (Gesamtausgabe Band 19)*. 1ª Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (Gesamtausgabe Band 65)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche. Zweiter Band (Gesamtausgabe Band 6.2)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (Gesamtausgabe Band 16)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Vorträge (Gesamtausgabe Band 80.2)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2020.

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

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Filosofia Grega: uma introdução*. Teresópolis: Daimon, 2010.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Filosofia Contemporânea*. Teresópolis: Daimon, 2013.

ROMBACH, Heinrich. *Leben des Geistes: Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit*. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1977.

VOLLMANN-SCHLUCK, Karl-Heinz. Il compito attuale della filosofia: l'essenza della tecnica alla luce del pensiero di Heidegger. In: PENZO, G. (ed.). *Heidegger*. Brescia: Morcelliana, 1990. p. 147-163.