

CONFRONTO  
DE HEIDEGGER  
COM A MODERNIDADE  
TECNOLOGIA,  
POLÍTICA E ARTE

MICHAEL E. ZIMMERMAN



INSTITUTO  
PIAGET

## CAPÍTULO TREZE

---

# COMO A TECNOLOGIA MODERNA TRANSFORMA O MUNDO DO QUOTIDIANO, E COMO ELA APONTA PARA UM NOVO MUNDO DO QUOTIDIANO

Há vinte anos atrás, Alvin Toffler cunhou a expressão «choque do futuro» para descrever o facto de as inovações tecnológicas estarem a ocorrer tão vertiginosamente que estão a transformar o domínio sociopolítico num modo atordoado, perigoso até<sup>1</sup>. Interroga-se Toffler: «Como podem as instituições existentes, as práticas sociais, os valores e as expectativas para o futuro, manter o ritmo em relação à crescente avalanche de novos instrumentos e sistemas?» Heidegger também sentiu uma espécie de «choque do futuro» face à transformação industrial da Alemanha. Reflectindo sobre a referida transformação, ele concluiu que os «melhorados» utensílios técnicos não apenas servem a mesma função que os utensílios caídos em desuso, como meramente o fazem só mais eficientemente. Ou melhor, sustenta Heidegger, os novos utensílios alteram a natureza da função ou práticas em causa. Neste capítulo, vamos considerar primeiro como é que os novos utensílios técnicos transformaram as práticas quotidianas. Seguidamente viramo-nos para uma questão mais vasta mas com ela relacionada: como o sistema global da tecnologia moderna, que produz tais utensílios, alterou tanto o mundo como a terra. O nome dado por Heidegger ao desvelamento tecnológico das coisas foi o de *Gestell*. Finalmente, examinaremos as meditações de Heidegger sobre se a humanidade poderá ser «libertada», e como, da «cunhagem» do *Gestell*.

### A. COMO OS NOVOS UTENSÍLIOS TÉCNICOS ALTERAM A VIDA QUOTIDIANA

Consideremos um utensílio como uma máquina de escrever. Com toda a certeza que podemos pensar ser ele apenas um meio mais eficiente para se

escrever. Segundo Heidegger, ainda, eficiência foi a medida errada para usar-se em matéria de avaliação da escrita. Para ele, escrever era essencialmente *escrita à mão*. Sabia por experiência própria que o seu pensamento ocorria através da mão, enquanto escrevia. A escrita à máquina minou tanto o pensamento como a linguagem, porquanto a palavra já não vai e vem através da escrita e da mão que age autenticamente, mas antes da pressão mecânica que ela exerce [nas teclas da máquina]. A máquina de escrever separa a escrita do domínio essencial da mão, e, acrescentando-se, da palavra. [GA, 54:123]. As máquinas de escrever têm a sua utilidade, por exemplo, para reproduzir e preservar coisas já escritas à mão. Mas não há lugar para escrita à máquina em matéria de correspondência pessoal! Quando as máquinas de escrever apareceram, Heidegger comentou que as pessoas sentiram-se insultadas por receberem cartas escritas dessa maneira: «Hoje, [todavia] uma carta escrita à mão interrompe a leitura rápida e está, portanto, fora de moda e é indesejada.» [Ibidem]. A escrita à máquina esconde o carácter pessoal do autor da carta, contribuindo dessa maneira para a homogeneização da humanidade moderna.

A objecção de Heidegger à prática da escrita de cartas pessoais à máquina era compartilhada por muitos dos seus contemporâneos. Tal como muitos conservadores, sustenta ele que não foi por acidente que a imprensa foi inventada no alvorecer da era moderna. As cartas, anteriormente feitas à mão, foram reduzidas a caracteres que podiam ser compostos e impressos à máquina. Sucessora da imprensa, a máquina de escrever (*Schreibmaschine*) revela a intrusão da máquina no domínio da linguagem. Embora a máquina de escrever seja um sintoma da era tecnológica, Heidegger concede que ela «não é ainda uma máquina no sentido estrito de tecnologia moderna, antes é algo de intermédio entre a ferramenta e a máquina, um mecanismo. A sua produção, todavia, é condicionada pela tecnologia de máquinas». [GA, 54:126].

Hoje, a máquina de escrever está a ceder lugar ao processador de texto que, para além do teclado necessário à transmissão de instruções ao computador, poucas semelhanças tem com aquela — à parte terem ambas a mesma «função». Recentemente apareceram pessoas alegando que a mudança envolvida na passagem do uso da máquina de escrever para o do processador de texto poderá revelar-se tão grande quanto a mudança da escrita à mão para a máquina. Até o próprio conceito de «processador de texto» sugere um massajar, um moldar, uma gestão das palavras, como se elas fossem matéria-prima plástica. As vantagens do processamento de texto são inegáveis, é um sistema incomparavelmente mais eficiente que a escrita à mão e que a escrita à máquina. Além disso, na medida em que as palavras produzidas no monitor não são ainda coisa alguma de permanente, antes meros padrões de electrões, alguns utilizadores do processador de texto alegam sentir-se menos ansiosos

ao escreverem nele, por sentirem-se menos comprometidos às palavras que apenas «processaram»<sup>2</sup>. De qualquer modo, continua por ser visto qual o impacte a longo termo que o advento do processamento de texto virá a causar à linguagem e à escrita.

Albert Borgmann elaborou acerca da perspectiva de Heidegger segundo a qual as alterações dos utensílios alteram importantes práticas da vida<sup>3</sup>. O fonógrafo, por exemplo, é uma invenção notável que torna acessível a milhões de pessoas, que de outro modo não poderiam ouvi-la, música grandiosa (e medíocre também). Por outro lado, o fonógrafo tornou desnecessário que as pessoas produzissem a sua própria música, que muitas vezes empalidece quando comparada com a proporcionada pelos discos. O fonógrafo requer ainda alguma manipulação mecânica da parte do respectivo utilizador. Por exemplo, a pessoa tem de limpar o pó do disco, limpar a agulha, e assim por diante. O progresso técnico conduziu porém a um novo instrumento, o tocador de discos compactos, que é tão fácil de usar, e cujos discos são de tal modo indestrutíveis, que quase se tornou transparente como engenho<sup>4</sup>.

Os europeus reaccionários da geração de Heidegger reacearam esse novos instrumentos na medida em que eles encorajavam o emergir de uma cultura de massas. A cultura de massas, acreditavam eles, ameaçava a viabilidade da «alta cultura», apoiada por aquelas elites suficientemente educadas e convenientemente instruídas para apreciarem formas mais nobres de arte. Até Herbert Marcuse, que não foi um reaccionário, sustenta que a cultura de massas ameaça lançar no abismo esferas de vida previamente independentes, incluindo o mundo da arte. Hoje, «a música da alma é também a música para a qualificação de um vendedor. Aquilo que verdadeiramente conta não é já o valor autêntico, mas o valor de troca»<sup>5</sup>. Heidegger argumentou que, na era tecnológica, o poeta encontra-se no mesmo tipo de relacionamento com o negócio editorial, como o está o ajudante de armazém que empilha cópias de versos do poeta nas estantes do armazém. [VA I:87:106]. Embora crítico do marxismo em muitos aspectos, Heidegger concorda com ele em que o fetichismo das coisas úteis transformava o mundo ao conceber tudo em termos de coisas úteis, ou seja, em termos de valores monetários. Como sustenta Heidegger:

O homem determinado, por todo o lado avalia as coisas e os homens como objectos. Aquilo que assim é avaliado transforma-se em mercadoria. Tudo está em constante alteração devido a novas requisições [...] o homem [comercial] movimenta-se dentro do meio das transacções comerciais e das «trocas». O homem auto-assertivo, vive arriscando a sua vontade. Ele vive essencialmente arriscando a sua natureza [*Wesen*] por entre as flutuações do dinheiro e da cotação dos valores. Enquanto comerciante e intermediário a tempo inteiro, o homem é o «mercador». Ele pesa e mede constantemente,

mas não conhece realmente o autêntico peso das coisas. Nem sequer sabe alguma vez o que em si próprio é verdadeiramente preponderante e tem peso. [HW:289/135].

Para a humanidade moderna, tecnológica e mercantil, nada é «sagrado». Tudo tem o seu preço, tudo pode ser calculado e avaliado de acordo com os interesses económicos de alguém. Na era pré-tecnológica, quando a humanidade se sentia como parte do mundo em vez de senhora dele, as pessoas tinham de adaptar-se à ordem natural das coisas da melhor maneira que podiam. Até a humanidade medieval, para sentir-se segura, projectava uma certa ordem no mundo, mas pelo menos acreditava que essa «ordem» tinha sido criada e apoiada por Deus — não pelos homens. A visão antiga de que as pessoas devem adaptar-se à ordem preexistente das coisas tem de ser discernida em termos da objecção feita por muitas pessoas quando surgiram os primeiros aviões: «Se Deus tivesse querido que nós voássemos, ter-nos-ia dado asas!» Na era tecnológica, todavia, em lugar de se conformar com a ordem natural, as pessoas forçam a natureza a conformar-se com as respectivas necessidades e expectativas. Sempre que a natureza se revela insatisfatória para com os propósitos humanos, as pessoas reformulam-na da maneira que lhes parece apropriada. Segundo Heidegger, esta «reformulação» tecnológica compele os entes a revelarem-se de maneiras desapropriadas. A fábrica agrícola, por exemplo, trata o milho e o gado como se fossem meras máquinas complexas, em lugar de coisas dotadas de vida. Tal reformulação é, todavia, uma consequência necessária dos imperativos económicos da indústria alimentar.

Uma reformulação semelhante ocorre em matéria de práticas sociais quando novos instrumentos são introduzidos em substituição de outros que de uma maneira ou de outra revelaram-se ineficientes. Albert Borgmann dá o exemplo do que aconteceu quando a fornalha a gás substituiu o fogão a lenha<sup>6</sup>. Numa época anterior, se o lar era aquecido por lareira ou pelo fogão de Franklin, alguns membros da família seriam responsabilizados por encontrar e cortar lenha. Esta prática requeria uma familiaridade com a natureza campestre e uma apreciação sobre o valor e a relativa escassez do bom tipo de madeira para lenha. Uma outra pessoa teria a missão de acender e manter aceso o fogo. Toda a família se reuniria à volta do fogo para socializarem, sem a vantagem de ter rádio, televisão ou fonógrafo. Como explicou Albert Borgmann, a mesma «função» de aquecimento foi realizada de um modo mais limpo, seguro e mais eficiente, com a fornalha alimentada com ar sob pressão.

Mas pelo facto de substituir-se lareiras e fogões a lenha por fornalhas alimentadas a ar sob pressão, as práticas quotidianas anteriores foram também

para sempre alteradas. Ninguém se reúne à volta da fomalha a gás ou eléctrica da cave da casa. Além disso, a electricidade necessária ao funcionamento dessa fomalha pode ser gerada por uma central eléctrica que funciona na base do uso de carvão obtido de monstruosas minas de extracção e que provoca fumos geradores tanto do efeito de estufa como de chuva ácida. Se a energia eléctrica é produzida por uma central nuclear, não haverá poluição de base carbónica, mas os desperdícios radioactivos da central são incrivelmente venenosos e como tal permanecerão durante milhares de anos. Porque a central eléctrica a carvão, as minas de extracção donde o carvão é obtido, as florestas e os lagos que morrem em resultado da chuva ácida, se encontraram a muitos quilómetros de distância da casa suburbana confortavelmente aquecida, e porque a ameaça radioactiva à vida parece estar num longínquo futuro, os ocupantes da casa podem desconhecer a devastação em curso, em nome do aquecimento «limpo» e «eficiente». O desaparecimento da lareira familiar, portanto, não só minou importantes práticas sociais, como contribuiu ainda para práticas industriais que estão a destruir o mundo natural.

De certo que não pode negar-se que se tornou impossível, dentro do mundo industrializado, proceder-se a um aquecimento a lenha numa casa. Além disso, naquelas áreas dos Estados Unidos em que houve um regresso ao uso de fogões a lenha, como, por exemplo, na Nova Inglaterra, verificou-se frequentemente um significativo aumento da poluição do ar. Heidegger sublinha que o importante reside em que as inovações tecnológicas são propagadas sob a imagem de «resolverem» problemas, quando de facto dão frequentemente origem a novos problemas que podem ser de dimensão ainda maior e de mais difícil solução que os por elas alegadamente «resolvidos». Uma vez mais, a central nuclear é um óptimo exemplo de como uma «solução» veio a resultar num enorme problema que exige uma «solução» ainda por descobrir: como dispor com segurança de montantes significativos de perigosos desperdícios radioactivos.

As inovações tecnológicas foram muitas vezes apresentadas como sendo geradoras de «poupança de trabalho», mas segundo a perspectiva de Heidegger, quanto mais tempo tem sido ganho pela introdução de um novo instrumento, mais tempo tem sido tornado «disponível» para a produção. Será que o computador efectivamente gera poupança de tempo e de trabalho, ou acontece que origina a possibilidade (e portanto a necessidade) de mais burocracia que em tempo algum? Que dizer-se da fotocopiadora? Quando as pessoas estavam limitadas ao uso da máquina de escrever e do papel químico, elas pensavam duas vezes antes de decidir mandar memorandos a quinhentos destinatários.

Além disso, como já sublinhámos, novos utensílios não podem ser sempre considerados como realizando a mesma coisa que os instrumentos por eles substituídos. Como sustenta Heidegger,

não é de todo o caso que o uso de outros meios realize os mesmos processos anteriormente iniciados e desempenhados com a ajuda dos carteiros das zonas rurais e do cocheiro das diligências. Pelo contrário, os aviões e os rádios por si próprios, ou seja, devido à respectiva essência mecânica, e com base na vasta extensão dessa sua essência, determinam a nova arena [*Spielraum*] de possibilidades que se tornam planeáveis e susceptíveis de serem efectuadas pela vontade humana e para a respectiva acção. [GA, 53:53].

Em 1943, Heidegger referiu o facto de a invenção de novas tecnologias conduzir muitas vezes a situações paradoxais no que respeita à prática de coisas quotidianas. Essas novas tecnologias são referidas como promovendo uma vida melhor por tornarem possível «experiências vividas» (*Erlebnis*) mais intensas. Detenhamo-nos no caso de um reputado investigador que deve viajar de avião de Berlim para Oslo para fazer uma palestra. Diz Heidegger:

A pessoa acha esplêndida a «experiência» [*Erlebnis*]. Mas nem sequer se lembra de que esta experiência é a afirmação mais pura da Vontade de Poder, a essência que encerra a possibilidade de um avião e de uma viagem dentro dele. Com base na experiência cristã de uma pessoa, ela considera detestável a doutrina nietzscheana da Vontade de Poder, mas [apesar disso] voa alegremente sobre os fiordes noruegueses. Talvez a pessoa faça uma palestra carregada de história do espírito e contra o niilismo, mas voa pelo mundo fora, usa o automóvel e lâmina de barbear e acha detestável a Vontade de Poder. Como é possível esta enorme mentira? É possível porque essa pessoa, nem na sua perspectiva cristã nem na sua viagem de avião, mesmo assim, não pensa no ser [*Sein*] uma única vez, deixando-se arrastar pelo esquecimento do ser [*Seinvergessenheit*] no mais puro dos esquecimentos. [GA, 55:106].

Passagens como esta revelam, de maneira espantosa, o desdém devotado por Heidegger a todos os aspectos da era tecnológica. Depois da guerra, todavia, até ele aprendeu a apreciar a viagem de avião. Por exemplo, numa carta de 1963, dirigida a Medard Boss, ele comenta: «Minha mulher e eu, após um pouco vulgar belíssimo voo [da Sicília] para Zurique, chegámos pontualmente a Friburgo às oito da noite.» [ZSB:329]<sup>7</sup>. Imediatamente após falar do agradável voo (sem dúvida tornado possível pela indústria mundial do turismo e pelas fábricas do mundo capitalista), Heidegger prossegue dizendo que em Friburgo «as macieiras e as pereiras mostram-se em flor. A terra natal [*heimatliche Land*] parece nova em contraste com a vista do mar, a ilha e os seus habitantes». Num mundo em que o espaço e o tempo estavam a ser compri-

midos pelos meios de comunicação electrónicos, pelos aviões a jacto e pelas companhias multinacionais, Heidegger podia ainda experimentar algo como um «lar» em Friburgo. Claramente ele acreditava que a sua terra natal estava ameaçada pelos avanços da tecnologia moderna, a qual não pode fazer importantes distinções ontológicas acerca do tempo e do espaço, das coisas e das pessoas.

## *B. A TRANSFORMAÇÃO TECNOLÓGICA DO ESPAÇO E DO TEMPO*

Em 1950, Heidegger falou profeticamente contra a televisão, que combinava as capacidades relativas ao filme e à rádio, de modo a tudo tornar imediatamente presente para inspecção:

Todas as distâncias no tempo e no espaço estão a reduzir-se. De um dia para o outro chega o homem de avião a lugares que anteriormente exigiam semanas ou meses de viagem. Ele recebe agora informação instantânea, via rádio, sobre acontecimentos de que anteriormente apenas viria a saber passados anos, se soubesse. A germinação e o crescimento das plantas que permaneciam escondidos através das estações do ano, são agora exibidas em público num minuto, pelo filme. Lugares distantes das mais antigas culturas são hoje exibidos em filme como se estivessem perfilados neste preciso momento por entre o tráfego das ruas hodiernas. Mais, o filme certifica aquilo que mostra, tornando presentes a respectiva câmara de filmar e os seus operadores em acção. O cume desta abolição de qualquer possibilidade de distância é atingido pela televisão, que brevemente penetrará e dominará toda a maquinaria da comunicação. [VA II:37/165].

Na era tecnológica, o espaço e o tempo já não são entendidos nos termos do que Heidegger definiu como uma autêntica pátria, um lugar em que o destino de um povo pode desenvolver-se num contexto natural que lhe é familiar. A sua ligação pessoal à sua própria terra suábica é amplamente conhecida, tal como o é a sua antipatia pelas grandes cidades. O seu amigo íntimo, Heinrich Petzer, fez notar que Heidegger tornava-se quase fisicamente doente quando se aproximava de uma grande cidade, de tal modo ele era afectado pelo efeito combinado da poluição urbana e da deslocação social<sup>8</sup>. Profundamente afectado pelo seu próprio sentido de lugar, Heidegger queixa-se amargamente do impulso universalizante da modernidade, que destrói tudo o que é único e insubstituível. Em 1966 exprime as suas reservas sobre o desenraizamento das pessoas modernas, de uma maneira tal que o fazia sentir desesperadamente fora de contacto com a natureza do mundo moderno: «Eu

não sei se tiveram medo, mas eu de modo algum senti receio ao ver fotografias chegando à Terra vindas da Lua. Nós não necessitamos de bomba atômica. O desenraizamento do homem já teve lugar. A única coisa subsistente é as relações puramente tecnológicas. Isto não é já a Terra onde vive o homem:» [Sp:206/277].

Numerosas pessoas, muitas das quais não podem ser rotuladas de «reacionárias», exprimiram semelhantes sentimentos quanto ao desenraizamento do mundo tecnológico. Simone Weil, por exemplo, em *The Need for Roots*, ou Wendell Berry em *The Unsettling of America: Culture and Agriculture*, argumentam no sentido de que uma vida humana autêntica requer um sentido de estabilidade e de identidade — um sentido de enraizamento<sup>9</sup>. As pessoas criadas em cidades poderão sentir-se embaraçadas pela ligação extraordinárias ao «lugar» exibida pelas pessoas tradicionalmente associadas à agricultura e pelos camponeses, ou ainda pelas pessoas oriundas de cidades pequenas. Do ponto de vista das ideologias «progressistas», incluindo o marxismo e o liberalismo, tais ligações são, de facto, impedimentos a uma melhoria do estado da humanidade. Marx, por exemplo, falou mais do que uma vez sobre a «idiotia» da vida rural, insistindo em que apenas um romântico pateta perderia tempo a lamentar o desaparecimento de lugares e modos de vida tradicionais pelo magnata capitalista (não obstante as respectivas intenções), que está a preparar o caminho para o paraíso universal dos trabalhadores. Em *Grundrise*, afirma Marx acerca da era industrial

pela primeira vez, a natureza torna-se num puro objecto para a humanidade, uma pura questão de utilidade, deixando de ser considerada como um poder em si mesma, e a descoberta teórica das suas leis autónomas surge meramente como um ardil para subjugar-lá às necessidades humanas, quer enquanto objecto de consumo, quer enquanto meio de produção. Em conformidade com esta tendência, o capital move-se tanto para além das barreiras nacionais e dos preconceitos, como da devoção pela natureza, bem como de todas as formas tradicionais, confinadas, complacentes e embutidas de satisfação de necessidades presentes e de reproduções de antigos modos de vida. O capital destrutivo é contra tudo isto, e tudo constantemente revoluciona, rasgando todas as barreiras que cercam o desenvolvimento das forças da produção, a expansão das necessidades, o desenvolvimento da produção em todos os sentidos, e a exploração e troca de forças naturais e mentais<sup>10</sup>.

Até o esquerdista Herbert Marcuse lamentou a morte do mundo retrógrado pré-tecnológico, no qual o trabalho era ainda «uma infelicidade do destino» mas em que as pessoas e a natureza não tinham sido ainda reduzidas à condição de instrumentos. Com as suas maneiras, o seu estilo e a sua literatura, «esta cultura passada exprimia o ritmo e o conteúdo de um universo

em que os vales e as florestas, as aldeias e os abrigos, os nobres e os vilões, os salões e as cortes eram uma realidade experimentada. Na prosa e no verso desta cultura pré-tecnológica está o ritmo daqueles que vagueiam ou viajam em carruagens, que têm tempo e prazer para pensar, contemplar, sentir e narrar»<sup>11</sup>.

Para a humanidade tecnológica, o espaço já não é a antiga e querida paisagem que proporciona o contexto familiar para a vida quotidiana, e o tempo já não é o domínio histórico em que as proezas humanas e os acontecimentos ocorriam de uma maneira que estava ligada ao passado e ao futuro. Heidegger usa o termo «habitar» (*wohnen*) para descrever este modo de vida perdido, que estava enraizado numa terra e num mundo específicos. Esse habitar requer um sentido diferente de espaço e de tempo, que não o sentido abstracto imposto pela era tecnológica. Nos hinos de Hölderlin sobre os rios Reno e Ister, uma pessoa lê o «espaço» em termos de um local (*Ortschaft*) e o «tempo» como o vagar (*Wanderschaft*) histórico de um povo específico naquele local. Heidegger tinha esperanças que a poesia de Hölderlin pudesse fundamentar um mundo histórico em que a terra pudesse voltar a ser o solo natal, o contexto em que o lugar e a história, o espaço e o tempo, pudessem unificar-se de modo que conferissem significação, propósito e continuidade.

A unidade da terra e do mundo, do lugar e da história, do espaço e do tempo de Hölderlin, não deve contudo ser confundida com o conceito tecnológico de «espaço-tempo-mundo». Em oposição a um modo de habitar que ocorre no mundo natalício e na sua terra, um habitar que desvela apropriadamente as coisas, viver-se no espaço-tempo-mundo tecnológico envolve uma revelação de tipo «vislumbrar e arrebat» que busca dominar não apenas os entes mas também o espaço e o tempo. [GA, 53:47]. A unificação de espaço e tempo de Einstein não «unifica» esses domínios da maneira que a linguagem do poeta o faz. Heidegger comentou que «a partir da projecção tecnológico-matemática da natureza destituída de vida, o carácter da realidade transforma-se em “ordenação”». *Ibidem*. Essa «ordenação» foi iniciada por Descartes ao conceber o espaço algebricamente, como sistema de coordenadas lineares. O espaço foi através disso reduzido a número. Mais tarde, quando o espaço foi concebido na sua relação com o tempo e com as coisas em movimento, uma quarta coordenada passou a ser necessária. Esta coordenada foi, na perspectiva de Einstein, o próprio tempo. O conceito matemático de espaço-tempo fez emergir no pensamento einsteiniano, o conceito de «linha mundo» em que a experiência empírica da «passagem» do tempo e, por isso, o domínio da «história» e da «mudança» na sua integridade, são revelados como sendo ilusórios.

O conceito de espaço e de tempo pelos físicos modernos dos primeiros tempos, tornaram também possível o conceito de «trabalho» em termos novos: como produto de força e de direcção dividido pelo tempo. Daí que «a realidade

mais não seja que o *quantum* do trabalho». [GA, 33:48]. Na era tecnológica, o trabalho, por seu turno, torna-se concebido enquanto ordenamento para seu exclusivo benefício, ou seja, trabalhar por trabalhar. O trabalho humano e as forças da natureza tornam-se projectadas entre si:

O nome para o fazer e para o esforço humanos, «trabalho», foi tornado extensivo à capacidade de desempenho da força mecânica. O trabalho é, pois, equiparado a energia mecânica. Em contrapartida, a predominância do conceito psicanalítico de trabalho no seu significado essencialmente tecnológico, teve um efeito sobre a determinação do trabalho humano como «desempenho» *Leistung*. O princípio do desempenho é um princípio essencial da acção e do comportamento humanos. [*Ibidem*].

Os antigos gregos conceberam o desempenho humano não como uma maneira de «produzir» qualquer coisa no sentido de manufacturá-la, mas antes como um modo de desvelar alguma coisa — permitindo-lhe ser. O conceito grego de desempenho foi transformado pela respectiva tradução para latim através do termo *fungere*, donde obtemos «função», no sentido de desempenho que envolve um processo que produz um resultado. A realidade do real torna-se por este meio reduzida ao respectivo «trabalhar», o seu «desempenho», o «funcionamento» dela. Termos que em tempos representavam uma actividade humana reveladora, transformam-se em descrições da actividade de processos naturais. Por seu turno, a actividade humana foi concebida como um caso especial desses processos. Além disso, a antiga definição de realidade como «substância», aquele modo independente de ser-presente que define e «produz» uma coisa viva, foi transformado pela ciência moderna na «função» de uma coisa. Um animal não é um ente que está presente por si mesmo, portanto, mas antes uma «função» orgânica compreensível dentro da matriz das coordenadas espaço-tempo. O conceito moderno de trabalho como função, permite aos entes serem concebidos como *quanta* abstractos de energia. Um tal conceito ignora a aparência externa das coisas que lhes dá a «forma» substancial. Na era tecnológica, portanto, espaço e tempo tornaram-se um sistema de coordenadas matemáticas, uma estrutura de enquadramento (*Rahmenbau*) que organiza, da maneira mais eficiente possível, as funções industriais necessárias para transformar a reserva disponível em produtos acabados. [GA, 53:46 e segs.]. Os entes individuais desaparecem deste modo no interior dos *quanta* de energia que podem ser mantidos em armazém e trocados entre si, sempre que haja vontade disso: «Compreender e apanhar são os nomes para a vontade unificada de domínio do espaço e do tempo.» [GA, 53:47]. O desvelar tecnológico das coisas, por conseguinte, reduz a meios funcionais para servir o propósito de uma produtividade cada vez maior.

## C. A FUNCIONALIZAÇÃO DO TRABALHO, DO TRABALHADOR E DO EQUIPAMENTO

A funcionalização do tempo e do trabalho torna-se aparente na moderna fábrica industrial. Antes de mais, os trabalhadores industriais são amarrados pelo relógio de ponto, que não possui qualquer tipo de relacionamento com os ritmos normais da vida ou das estações. Há muitos anos, um gestor de uma grande fábrica de plásticos localizada perto de Baton Rouge disse-me que de cada grupo de cem trabalhadores recrutados, apenas cerca de trinta eram capazes de adaptar-se com êxito ao regime temporal do trabalho industrial. Muitos dos trabalhadores «mal sucedidos» eram caçadores, montadores de armadilha, pequenos camponeses que viviam num mundo em que a pontualidade e a rigidez dos hábitos de trabalho são simplesmente desconhecidos. Alguns trabalhadores deixam o trabalho imediatamente após receberem o primeiro salário, aparecendo de volta algumas semanas mais tarde quando se vêem de novo sem dinheiro — sem compreenderem a continuidade do trabalho necessária numa fábrica industrial.

O trabalho nessas fábricas é organizado de acordo com processos funcionais, quer os trabalhadores estejam dispostos em linha de montagem, quer distribuídos por grupos de trabalho de «unidades de produção». O papel ou função a desempenhar junto da linha de montagem ou da unidade de produção é, em princípio, «preenchível» por qualquer trabalhador. Muitas vezes essas funções foram analisadas e racionalizadas por engenheiros sociais da indústria que, seguindo a tradição do fundador da gestão científica, Frederick Taylor, registam o tempo necessário para o desempenho de cada acção específica. O trabalho humano, por outras palavras, torna-se concebido em termos de forças e de actividades mecânicas abstractas. «Os processos de produção industrial exigem acções de trabalho repetitivos que *intencionalmente* minam a perícia global conhecida como intrínseca a um mestre mecânico ou lojista.» Como notou um crítico, «os processos físicos de produção são agora desempenhados mais ou menos cegamente, não só pelos operários que nele estão empenhados, como ainda pelos encarregados de os supervisionar ao nível dos escalões mais baixos. As unidades de produção operam como se fossem uma mão, observada, corrigida e controlada por um cérebro distante»<sup>12</sup>. Através da redução do trabalho humano ao estatuto de uma função integrada numa unidade de produção, que por si mesma mais não é que uma unidade funcional dentro da fábrica, por seu turno mera unidade funcional da empresa multinacional, o trabalho é sistematicamente degradado. Heidegger sustentou que uma tal degradação não resultava de qualquer tipo específico de sistema económico, tal como o capitalismo, antes era sistémico à produção na era tecnológica.

Heidegger acredita que tal impulso para a funcionalização está também reflectido na história do equipamento: desde as ferramentas às peças suplementares de máquinas produtoras de máquinas, até aos sistemas cibernéticos tecnológicos. Os artífices da antiga Grécia tinham um autêntico relacionamento com as suas ferramentas e com o material que trabalhavam. Mesmo durante os primeiros anos da Revolução Industrial, pelo menos alguns trabalhadores tinham uma certa medida de compreensão e respeito para com o equipamento e o material. Com o advento das grandes superfícies industriais das linhas de montagem, e das secções enquadrando milhares de trabalhadores administrativos, tanto a compreensão sobre a natureza do trabalho de cada pessoa, como o respeito dela pelo equipamento, deterioraram-se. Cada vez mais acentuadamente, tudo passou a ser encarado como material plástico que pode ser moldado, usado e posto de lado<sup>13</sup>.

Em vários dos seus trabalhos Heidegger reflectiu sobre as diferenças entre as ferramentas, as máquinas e os modernos sistemas tecnológicos. A ferramenta é útil para alguma coisa e o mesmo se passa com a máquina. Mas uma ferramenta não tem de ser uma máquina. «Certamente que, pelo contrário, uma ferramenta para viajar *pode* ser uma máquina, como um carro ou um avião, mas não tem que sê-lo forçosamente. É certo que uma ferramenta para escrever pode ser uma máquina, uma máquina de escrever, mas não tem mesmo que sê-lo.» [GA, 29/30:314]. Do mesmo modo que as ferramentas, as máquinas também são construídas segundo certos planos. O plano para fazer uma máquina é concebido de acordo com a capacidade de serviço pretendida da máquina. Essa capacidade de serviço é governada pelo propósito que ela tem de servir. No processo de concepção da máquina há um esquema preparatório da ordem a seguir na colocação dos respectivos componentes (*Gefügen*) em que as peças distintas da máquina irão mover-se «aquí e além» de encontro uma à outra. [GA, 29/30:315]. Decisivo, portanto, para o carácter mecânico da máquina, é «o curso independente dos componentes que são regulados para determinarem os movimentos» [GA, 29/30:51]. Em certo estágio da evolução da história da metafísica produtivista, a máquina podia ainda ser encarada como um elo para a realização de fins humanos, mas na era tecnológica isto alterou-se:

A extraordinária característica da tecnologia moderna reside no facto de ela já não ser de todo um mero «meio» nem tão-pouco o de apresentar-se «ao serviço» dos outros, mas, ao contrário, desenvolver por si própria um carácter de domínio específico. A própria tecnologia exige [*fordert*] do exterior de si mesma e para si própria, uma espécie de disciplina específica que ela desenvolve, bem como um tipo único de capacidade de consciência de conquista. Daí, por exemplo, a fabricação de fábricas que fabricam artigos fabri-

cados, nomeadamente máquinas, que, por seu turno, fabricam outras máquinas. Assim, a fundação de uma fábrica de máquinas-ferramenta é um triunfo único que em si mesmo se caracteriza por estágios graduados. [GA, 53:53-54].

O poder mecânico, especialmente sob a forma de uma linha de montagem, pode muito bem parecer autónomo, em contraste com o das ferramentas manuais. E o fenómeno de máquinas que produzem outras máquinas dá a impressão de uma «tecnologia autónoma». Os trabalhadores nas linhas de montagem relatam sentirem-se subordinados dos ritmos e dos padrões de máquinas altamente complexas: os trabalhadores parecem agir como meios para os fins da maquinaria.

Marx falou da máquina como um «monstro animado» que «domina e suga até à secura a força de trabalho viva». A máquina moderna mutila o trabalhador, tornando-o em «fragmento de um homem», destruindo «toda a reminiscência de encanto relativo ao seu trabalho»<sup>14</sup>. Marx preveniu, contudo, que as máquinas não devem ser «fetichizadas», ou seja, apresentadas como sendo agências independentes. Elas devem antes ser entendidas como aquilo que realmente são: complexos meios de produção organizados em escala ao serviço do sistema económico capitalista. Na perspectiva de Marx, os meios tecnológicos da produção não são alienantes em si mesmos ou por si próprios pois, em última instância, eles não são mais do que meios ao serviço de fins humanos. Alterando-se a propriedade dos meios da produção, os trabalhadores supostamente desenvolveriam autênticas relações sociais de produção que permitiriam o uso de maquinaria, sem a alienação experimentada com o capitalismo.

Alguns críticos, incluindo Heidegger, desafiam este ponto de vista afirmando que os métodos de produção industrial são *intrinsecamente* afastadores e exploratórios, independentemente de quem «detenha» os meios de produção. Estarão os trabalhadores de uma siderurgia de aço russa de alguma maneira menos afastados do que operários similares numa democracia liberal? Será que uma mulher a trabalhar numa linha de montagem em Hong Kong sente que está a ser menos «um meio» ao serviço de «um fim» externo, do que um homem desempenhando um lugar similar na Coreia do Norte? Heidegger concordou que as máquinas não deviam ser encaradas como agentes autónomos, mas entende que elas não podem igualmente ser entendidas como meros «meios» pertencentes quer à burguesia, quer à classe dos trabalhadores. As máquinas são parte de um sistema global de produção que já não constitui «propriedade» de seja quem for, ou de que classe. Pelo contrário, a própria humanidade está ao serviço do sistema tecnológico de autogoverno. Encarado deste ponto de vista, tanto o capitalismo como o comunismo são meramente

dois lados do mesmo sistema. Críticos marxistas replicam que Heidegger é de facto um «determinista tecnológico», alguém que acredita que os sistemas tecnológicos evoluíram a um ritmo próprio que transcende o controlo humano. Esse determinismo não consegue ver que o agente humano fez emergir o sistema tecnológico e pode também transformar esse sistema. Como verificaremos nas nossas conclusões, Marx parece também ter sido um determinista histórico em muitos e importantes sentidos<sup>15</sup>.

Pouco importa o grau de complexidade e de autonomia que a maquinaria pareça ter, sustenta Heidegger, uma vez que de qualquer modo tudo é redutível à instância de que se trata de uma reserva disponível dentro do sistema tecnológico global. Um avião preparado para levantar voo é de facto capaz de levantar por si próprio, mas o facto de ser capaz de se desligar do contacto com o terreno, nada nos diz sobre a respectiva capacidade essencial de embeber-se dentro do sistema tecnológico. Esta capacidade de embeber-se também não é influenciada pelo facto de o piloto poder sentir que o avião constitui um «meio» ao serviço da finalidade de ele desempenhar a respectiva tarefa. Correctamente revelado, o avião

perfila-se na pista de estacionamento unicamente como reserva disponível, atendendo a que está destinado a assegurar a possibilidade de transporte. Para o efeito, deve ele estar na sua estrutura integral e com todas e cada uma das suas componentes na situação de pronto para serviço, ou seja, pronto para levantar voo. (Seria aqui apropriado discutir-se a definição de Hegel segundo a qual a máquina é uma ferramenta autónoma, que encerra uma caracterização correcta se e quando aplicada às ferramentas do artífice. Caracterizada todavia dessa maneira, a máquina não é de todo pensada a partir de fora da essência da tecnologia, a cujo âmago pertence. Encarada em termos de reserva disponível, a máquina torna-se inteiramente autónoma, na medida em que obtém a sua presença apenas devido ao ordenamento daquilo que é susceptível de ser ordenado) [VA I:16-17/17].

No mundo tecnológico até a língua se torna em instrumento ao serviço do processo da produção. Heidegger sustenta que não só os dialectos alemães estão a ser postos de lado pelo alemão padronizado (promovido pela rádio, pela televisão e pelas escolas), mas até que a própria língua alemã tem vindo a ver-se substituída pelo anglo-americano — a língua da tecnologia moderna. [GA, 53:79-80]. Em lugar de serem os servidores da linguagem que através deles está em uso, em vez de permitirem aos entes mostrarem-se a si mesmos apropriadamente através da linguagem, as pessoas na era tecnológica são compelidas ao uso da linguagem para revelarem as coisas unidimensionalmente. Muitos críticos, para além de Heidegger, têm argumentado no sentido de que numa «sociedade totalmente administrada» (Herbert Marcuse), a

linguagem torna-se de tal maneira distorcida que, efectivamente, ela esconde mais do que aquilo que revela. Essa linguagem distorcida promove geralmente um objectivo ideológico.

Por exemplo, é por vezes alegado que uma nova descoberta tecnológica é importante porque significará um passo em frente no progresso humano. De facto, uma grande companhia americana chegou em tempos a usar o estribilho «Progresso é o nosso produto mais importante». O que aqui é revelado é uma imagem da comunidade humana trabalhando conjuntamente em projectos que beneficiarão toda a espécie. Aquilo que está escondido torna-se claro quando fazemos perguntas do tipo: progresso para quem? À custa de quê? Além disso, quando falamos de «progresso humano» falamos como se de facto os humanos controlassem as coisas, quando efectivamente o não fazem, sustenta Heidegger. O modo tecnológico de desvelar as coisas atingiu um ponto tal, que a própria humanidade já não é «o sujeito» de que falavam os pensadores do Iluminismo, e também já não são «objectos» no sentido em que as coisas eram sentidas no século passado. Em vez disso, «seja o que for que esteja presente no sentido de reserva disponível, já não se posiciona como um objecto por oposição a nós». [VA I:16/17]. Apesar de a humanidade nunca poder ser completamente transformada em reserva disponível [VA I:18/18], a humanidade tecnológica tornou-se de facto na mais importante matéria-prima num processo que já não faz distinções ontológicas básicas entre os diversos tipos de entes.

#### D. GESTELL, A «ESSÊNCIA» DA TECNOLOGIA MODERNA

Heidegger usou o termo *Gestell* para descrever a «cunhagem» histórica que compele a humanidade a desvelar as coisas unidimensionalmente, enquanto reserva disponível. A escolha heideggeriana deste termo foi em parte motivada pela sua proximidade com aquilo a que Jünger chamou *Gestalt* do trabalhador, que «molda» agora a humanidade. O prefixo *ge-* é usado em alemão para indicar a junção de elementos referidos por um substantivo específico. Assim, *Gebirg* significa cadeia de montanhas. De modo similar, *Gestell* significa a junção daquilo que está «postulado» (*stellt*) pelo sujeito tecnológico: por outras palavras, *Gestell* significa postular que todas as coisas são basicamente o mesmo — matéria-prima. Quando Heidegger adoptou a expressão *Gestell* para significar a essência (*Wesen*) da tecnologia moderna, ele jogou com a palavra *Wesen*. Em sentido comum, *Wesen* significa essência. Por isso, o *Wesen* da tecnologia moderna significaria o que lhe é essencial ou básico. Heidegger, porém, usa *Wesen* para significar «ser presente», «ser», o manifestar-se de uma

coisa. Daí que o *Wesen* da tecnologia moderna — o *Gestell* — signifique a maneira como as coisas são desveladas ou manifestadas na era tecnológica. Numa passagem admirável, Heidegger descreve como o *Gestell* postula ou coloca (*stellt*) tudo para estar presente da mesma maneira:

O revelar das regras no decurso da era tecnológica tem o carácter de um estabelecer (*Stellens*), no sentido de um desafio (*Herausforderung*). Esse desafiar tem lugar quando a energia escondida na natureza é solta, o que é solto transforma-se, o que se transforma é armazenado, o que é armazenado é por seu turno distribuído, e aquilo que é distribuído é trocado sempre novamente. Soltar, transformar, armazenar, distribuir e trocar são maneiras de revelar. Mas o acto de revelar simplesmente, nunca chega a um fim. [VA I: 16/16].

O revelar nunca cessa porque a humanidade moderna «impõe sobre a natureza uma exigência não razoável» de que ela forneça energia que possa não só ser extraída como armazenada. [VA I:14/14]. A tecnologia moderna extrai energia da água, do carvão, do urânio, armazena essa energia para um uso futuro, e distribui-a à sua vontade. Em resposta à questão de saber se o velho moinho de vento desempenhou papel semelhante, Heidegger responde: «Não. As velas do moinho de vento certamente que giram ao vento; elas são deixadas inteiramente disponíveis ao soprar do vento. Mas o moinho de vento não solta a energia das correntes de ar com vista a armazená-la...» [*Ibidem*]. Presumivelmente, o que Heidegger pretende assinalar aqui é que os moinhos de vento de certa maneira «deixam o vento» uma vez que o vento não pode ser forçado a soprar, excepto onde ele sopra. Embora ele possa ter estado correcto nalguns aspectos desta matéria, foi decididamente ingénuo ao invocar o moinho de vento como exemplo de um equipamento pré-tecnológico. Quarenta milhas a leste de São Francisco, em Livermore, na Califórnia, milhares de moinhos de vento turbo-propulsionados cobrem os montes até a vista deixar de poder abrangê-los. A energia do vento está, de facto, a ser extraída e armazenada para produzir electricidade.

A perspectiva de Heidegger segundo a qual a era tecnológica desvela as coisas compulsivamente enquanto matéria-prima a ser transformada em produtos pelos meios técnicos mais eficientes, é a vários títulos semelhante à visão de membros da Escola Crítica de Frankfurt, incluindo nomes como Marx Horkheimer, Theodor W. Adorno e Herbert Marcuse. Esta escola foi fundada em finais dos anos 1920 por dissidentes esquerdistas que queriam explicar porque tinha falhado a revolução comunista alemã de 1920-21, especialmente à luz do facto de a Alemanha ser um país industrializado, supostamente maduro para a revolução. Uma das mais importantes conclusões da Escola de Frankfurt foi a de que o próprio sistema da produção industrial que era suposto libertar

a humanidade, não só tinha alterado as instituições da sociedade como tinha também alterado o carácter estrutural dos membros da classe trabalhadora. Os modo de produção industrial tendem a tornar as pessoas mais autoritárias e mais dispostas a aceitar uma posição passiva na sociedade hierarquizada. Em lugar de ser um factor emancipador na história humana, o industrialismo ameaça transformar-se numa forma mais complexa de escravização, agravada pela legitimação dos «ditames» da eficiência, da racionalidade e da peritagem técnica.

Para além da «cunhagem» da força de trabalho com a marca da personalidade autoritária, a tecnologia industrial também se envolve com a roupagem da razão, com vista a rejeitar toda a oposição a ela com base em «irracionalidade». Aquilo a que a Escola de Frankfurt chamou «lógica de domínio» refere-se em parte à capacidade da tecnologia industrial para usar a racionalidade da ciência e da tecnologia como um meio para conter as forças sociais libertadoras que a tecnologia torna possíveis. Jürgen Habermas sumariou da seguinte maneira, nos anos 1960, esta curiosa lógica: «O que há de singular na “racionalidade” da ciência e da tecnologia, é o facto de ter caracterizado o crescente potencial das forças produtivas que excedem e que constantemente ameaçam o enquadramento institucional existente, e ao mesmo tempo que fixam o padrão de legitimação para as relações de produção que restringem esse potencial»<sup>16</sup>.

De modo semelhante, sustenta Herbert Marcuse que numa sociedade industrial avançada, a ciência e a tecnologia tornam-se uma espécie de ideologia. A sociedade parece ser dirigida por tecnocratas economicistas e sociais que usam as mais recentes descobertas tanto para manter o crescimento económico como para «provar» que não existe uma alternativa aceitável para a forma de sociedade existente. Segundo Habermas, a importância crescente da ciência e da ideologia conduz à

perspectiva segundo a qual o desenvolvimento do sistema social *parece* ser determinado pela lógica do progresso técnico-científico. A lei imanente do progresso parece produzir exigências objectivas que devem ser obedecidas por quaisquer políticas orientadas para a satisfação de necessidades funcionais. Todavia, quando esta aparência efectivamente ganhou raízes, então a propaganda pode referir-se ao papel da tecnologia e da ciência, para explicar e legitimar porque é que nas sociedades modernas o processo democrático de tomada de decisões sobre problemas práticos perde a respectiva função e *deve* ser substituído por decisões plebiscitárias acerca de conjuntos alternativos de líderes de pessoal administrativo<sup>17</sup>.

Embora concordando com os membros da primeira geração da Escola de Frankfurt segundo os quais a ciência e a tecnologia tinham cortado pela raiz a

possibilidade de discurso democrático sobre opções políticas, Habermas distancia-se cada vez mais da visão de seus predecessores, de que a racionalidade em si mesma era intrinsecamente dominadora. Tal como Heidegger, também Horkheimer e Adorno acreditam que o Iluminismo representa não um momento elevado, mas, pelo contrário, um ponto negativo dentro da história do Ocidente. A racionalidade do Iluminismo está a uma grande distância do ideal de «razão objectiva» ou do «*logos* cósmico» que guiou o pensamento da Grécia Antiga. Segundo Horkheimer e Adorno, no discurso da história essa razão tinha-se vindo a reduzir a uma «razão subjectiva» ou «racionalidade instrumental». A racionalidade do Iluminismo, portanto, não era nem desinteressada nem imparcial, era efectivamente motivada por interesses de poder escondidos, que apenas se tornaram claros ao longo dos séculos XIX e XX. Habermas, todavia, resistiu à alegação compartilhada por Horkheimer, Adorno e Heidegger, de que o ideal racionalista do Iluminismo nada mais era do que uma rede de camuflagem para velar a «lógica de domínio»<sup>18</sup>. Habermas aconselha que temos de desistir das pretensões racionalistas a um conhecimento absoluto sobre a natureza e a sociedade, ao mesmo tempo que temos de não esquecer a genuína intenção emancipalista do Iluminismo, e que devemos abstermo-nos de condenar a razão como sendo intrinsecamente motivada para o poder. Pelo contrário, temos de nos comprometer a estabelecer sociedades em que as pessoas possam dedicar-se a tipos de comunicação racionais, não coercivos e não distorcidos, que são necessários caso estejamos interessados em realmente obter um consenso sobre a maneira como viver na era tecnológica.

Certamente que, do ponto de vista de Heidegger, nenhum discurso humano desse tipo poderia ter qualquer efeito no resultado da era tecnológica: a tecnologia não é uma consequência da acção humana, e consequentemente não pode ser mudada por uma tal acção. Especialmente nos finais dos anos 1930 e até 1945, Heidegger falou repetidamente da tecnologia moderna — das suas práticas e das suas consequências — nos termos mais sombrios que é possível. Depois da Segunda Guerra Mundial, todavia, quando ele compreendeu que a «revolução» alemã tinha de resignar-se a aceitar o facto de que a era tecnológica não só estava assim tão perto do fim, como pelo contrário estava apenas no respectivo início. Atendendo a que esta época poderia durar quinhentos anos, os últimos comentários de Heidegger sobre a tecnologia moderna tornaram-se muito mais temperados e reservados. Por exemplo, numa entrevista à televisão em 1969, mantinha: «Eu não sou *contra* a tecnologia. Nunca falei *contra* a tecnologia, nem tão-pouco *contra* a chamada [natureza] demoníaca da tecnologia. Em vez disso, tentei compreender a essência [*Wesen*] da tecnologia<sup>19</sup>.»

Apesar dos protestos em contrário, sem dúvida que ele falou contra a tecnologia moderna. Contudo, também disse que nós devíamos aprender a ir além da avaliação comum da tecnologia, em termos de optimismo *versus* pessimismo. Na medida em que a tecnologia moderna consiste na fase final da história do ser que molda o Ocidente, nós devemos aprender como estar à altura de um tal destino. Resistir contra ela é idiotice, como observou Heidegger em 1955:

Ninguém pode vislumbrar as mudanças radicais que estão para vir. Mas o avanço tecnológico tornar-se-á cada vez mais acelerado, e nunca poderá ser parado. Em todas as áreas da sua existência [*Dasein*], o homem ver-se-á cercado, cada vez mais apertadamente, pelas forças dos aparelhos técnicos e dos utensílios automatizados. Essas forças, que por toda a parte e a todo o tempo exigem, acorrentam, arrastam consigo, pressionam e impõem-se ao homem sob o *Gestalt* das instalações e dos sistemas — essas forças, uma vez que não foram criadas pelo homem, de há muito que se moveram para além da vontade humana e ultrapassaram a sua capacidade de decisão. [G., 19/51].

Depois de afirmar que a humanidade vai tornar-se ainda mais agrilhoada ao sistema tecnológico e aos seus instrumentos, Heidegger concede, todavia, que tal sistema tornou-se indispensável. Daí que não devemos atacar cegamente a tecnologia, ou considerá-la uma criação do diabo, uma vez que o desvelamento tecnológico dos ser-dos-entes nos impulsiona para diante, rumo a melhorias ainda mais significativas. [G:24/53]. E, mesmo no caso de termos escravizado à tecnologia, nós não temos que continuar escravizados. Mas como é que nós podemos conseguir libertarmo-nos da cunhagem do *Gestell*?

## E. LIBERTAÇÃO DA TECNOLOGIA MODERNA

Heidegger formulou, em 1955, aquela que é, talvez, a sua mais famosa resposta a esta questão:

Podemos certamente usar os objectos tecnológicos e mesmo assim, apesar do uso correcto deles, mantermo-nos livres em relação a eles, de modo a que todo o tempo possamos deixar de estar a ele sujeitos. Podemos, portanto, adoptar objectos tecnológicos para um certo uso, como eles devem ser usados. Mas podemos simultaneamente deixar esses objectos permanecer entregues a si mesmos, como alguma coisa que não nos diz respeito, da maneira mais profunda e autêntica. Nós podemos dizer *sim* ao inevitável uso de objectos tecnológicos, e podemos ao mesmo tempo dizer *não*, enquanto nos recusarmos a permitir que tais objectos exijam de nós exclusividade, e, portanto, nos pervertam, confundam, e, finalmente, devassem a nossa própria essência [*Wesen*]. [G:22-23/54].

É difícil compreender como é que Heidegger esperava reconciliar a sua previsão de completa escravização da humanidade à tecnologia, com a sua alegação de que a humanidade pode libertar-se dessa escravatura simplesmente aprendendo a maneira como usar apropriadamente os objectos tecnológicos, ou seja, de um modo que permita às pessoas evitar serem transformadas em autómatos. A humanidade dos nossos dias certamente que não se caracteriza pela «serenidade» (*Gelassenheit*) necessária «que permita aos instrumentos tecnológicos poderem ser». Talvez Heidegger esteja a manter em aberto uma visão daquilo que a humanidade possa vir a tornar-se daqui a alguns séculos, se o ser, revelando-se a si mesmo de novo, o fizer de tal modo que um novo relacionamento com as coisas se torne possível à humanidade ocidental.

Em aspectos importantes, o relato da pessoa «libertada» da «exigência» do *Gestell*, tal como é feito por Heidegger, é remanescente daquilo que pensadores orientais têm descrito como uma pessoa «iluminada», alguém que não se deixa já arrastar pela compulsão de querer controlar e dirigir tudo<sup>20</sup>. Uma pessoa assim já não se concebe a si própria como um ego autocontido constantemente ameaçado por objectos circundantes e que, por isso, sente-se compelido a dominar tais objectos, mas, pelo contrário, como um ego senhor de uma abertura receptiva relativamente a todas as coisas. Como atingir essa condição «libertada»? Tomando-se a nossa situação presente como um *koan* a estudar. Na seita Rinzai do Budismo Zen, um *koan* é um dito ou expressão aparentemente contraditório, que o estudante Zen é chamado a «resolver». O *koan* não pode ser resolvido meramente por meios racionais, antes requer uma ruptura existencial da maneira racional como o ego racional enquadra as coisas, que origina uma abertura conducente a um modo de ser no mundo menos constrangido, mais expansivo. Este modo de ser aberto, expansivo, é por vezes descrito como «mente suspensa», na tradição Zen. Durante a Segunda Guerra Mundial, Heidegger argumentou que «Todos nós... devemos realmente chegar a um ponto em que uma tal compreensão se suspende para nós. Porque é apenas quando essa compreensão — que está sempre ocupada e carregada de expressões “lógicas” e “ilógicas”, mas que simultaneamente é “normal” — se suspende, é que o outro tipo essencial de pensamento entra em acção.» [GA, 55:6].

Esse «pensamento essencial» nem é irracional nem racional, mas uma abertura meditativa ao ser dos entes. Tal abertura precede a distinção entre racional e irracional. Mas será que a era tecnológica não resulta do completo autovelamento do ser? Como poderemos nós então tornarmo-nos abertos a ela, principalmente se esse autovelamento nos cunhou com a racionalidade unidimensional do *Gestell*? E se o ser efectivamente se velou a si mesmo completamente em relação a nós, como é que apesar disso podemos encontrar os

entes *enquanto* entes, ainda que meramente como «reserva disponível»? Estas questões constituem o *koan* para o Ocidente resolver. Heidegger formulou o *koan* nestes termos:

O ser já se lançou sobre nós e já se lançou afastando-se de nós... Isto parece ser uma contradição. Acontece que não queremos fazer um esforço para arrebatar aquilo que é revelado ali [para colocá-lo depois] num esquema formal de pensamento formal. Desta maneira, tudo se torna meramente enfraquecido na sua essência, e transforma-se em desprovido de essência, sob a aparência de uma formulação «paradoxal». Em oposição a isso, nós devemos tentar experimentar [o facto] de que — colocados entre dois limites — somos transferidos para uma permanência única a partir da qual não há saída. Todavia, e uma vez que nos encontramos transferidos para uma situação sem saída, verificaremos que talvez esta situação extrema sem saída possa emergir do próprio ser... [GA, 51:80-81].

Em lugar de tentarmos resolver o problema da tecnologia moderna através de acções furiosas ou de esquemas produzidos pelo ego racional, Heidegger aconselha as pessoas a aprender que não há saída para esse «problema». Somos lançados no mundo tecnológico. O discernimento do facto de que não há saída, pode, por si mesmo, ajudar a libertar-nos da compulsão que caracteriza todas as tentativas de nos tornarmos «senhores» da tecnologia — já que a tecnologia não pode ser dominada. Pelo contrário, é o destino do Ocidente. Nós podemos ser «libertados» da respectiva presa apenas na medida em que reconhecemos estar sob o seu controlo: tal é o paradoxo.

Wolfgang Schirmacher ofereceu uma interpretação algo diferente acerca do que significa «deixar os instrumentos técnicos ser». Esse deixar ser significa integrar as máquinas na nossa existência enquanto mortais que têm de fazer coisas não apenas para poder sobreviver, mas também com vista a responder à exigência ontológica que nos é dirigida. Em certo sentido, os propósitos por vezes pervertidos a que sujeitamos os instrumentos técnicos são um sinal do nosso falhanço em compreender o que significa ser-se humano. Todas as tentativas para usar a tecnologia com vista a «dominar» a natureza, emergem da ilusão de que estamos separados da ordem natural das coisas. Em lugar de sonharmos com um domínio sobre a tecnologia ou com um regresso a uma era pré-tecnológica, devíamos «aprender a viver com a realidade de que *a artificialidade faz parte da natureza humana*, e que a tecnologia, em todas as suas formas extraordinariamente diversas, é o modo cósmico, realizado, do ser que é peculiar à nossa natureza, e que deve ser aperfeiçoado ainda mais. A tecnologia é a maneira humana de corresponder ao universo<sup>21</sup>...»

Embora Heidegger pudesse ter vindo a suspeitar da tentativa de Schirmacher de interpretar a existência humana em termos «cósmicos», uma vez que essa linguagem é demasiadamente próxima ao «naturalismo» que ele abominava, Heidegger teria concordado que fazer e produzir («artificialidade») são condições universais da existência humana, e que tal «tecnologia» é o modo básico de responder à exigência que nos é feita. Somos chamados a «deixar as coisas ser», a sermos testemunhas delas. Fazer e produzir são as maneiras como o homem pode «deixar as coisas ser». Uma maneira que estivesse para além da era tecnológica envolveria, então, uma restauração do significado autêntico de tecnologia: a *techne*, a espécie de «fazer» que desvela as coisas de modo apropriado. Um tal modo autêntico de *techne*, todavia, não é nada que a humanidade possa «querer», mas antes algo que possa emergir apenas em relação com uma «viragem» radical na história do ser. Não obstante as catastróficas consequências da sua primeira tentativa com vista a preparar as coisas para uma tal «viragem», Heidegger do pós-guerra continua a ter em conta os «traços» e os «vislumbres» deixados pelos deuses que desapareceram, e mostrou-se preparado para o advento de novos deuses, cuja chegada significaria que o ser uma vez mais se manifestara a-si-mesmo. Heidegger acredita que as suas próprias meditações sobre o ser, a sua própria tentativa de recordar aquilo que foi esquecido, foram de significado histórico mundial, pela razão seguinte: o Ser velou-se a si mesmo da humanidade tecnológica. Despojada assim de um relacionamento com a fonte original ontológica, a humanidade apenas pode experimentar os entes, e apenas de um modo constrangido: enquanto reserva disponível. Se e quando um novo encontro com o ser ocorresse, se o ser se mostrasse uma vez mais, um tal acontecimento, *em si mesmo e por si mesmo* indicaria que o reino da era tecnológica estava a chegar ao fim.

A tecnologia moderna era para Heidegger o maior perigo para a humanidade, não por causa da tecnologia industrial que ameaça destruir a biosfera, mas antes porque a tecnologia reduz a humanidade ao estatuto de animal inteligente sem qualquer discernimento relativamente à sua própria possibilidade autêntica e à sua obrigação: revelar as coisas e abrigar o respectivo ser. Conforme acredita, é todavia neste próprio perigo que está abrigada a possibilidade de uma viragem em que o autovelamento do ser seria ultrapassado. Nas suas meditações sobre a natureza da arte, da *techne*, enquanto produção autêntica, e autêntico deixar-ser, preparou-se Heidegger para esta viragem. No nosso capítulo final, examinaremos o retorno de Heidegger ao conceito de *techne* da Antiga Grécia, como uma directiva possível para o início de uma maneira nova, não dominadora, de fazer e de produzir.