

“Heidegger, a essência da técnica e as fábricas da morte: notas sobre uma questão controversa”

André Duarte

Neste artigo discute-se a relação estabelecida por Heidegger entre a “essência da técnica” moderna e o fenômeno do extermínio tecnológico levado a cabo pelo nazismo, tomando como objeto de análise o ensaio intitulado *A questão da técnica* (*Die Frage nach der Technik*), de 1953, e as conferências “O Perigo” (*Die Gefahr*) e “A Armação” (*Das Gestell*), de 1949. Estes textos constituem uma oportunidade para avaliar o potencial e os limites do pensamento heideggeriano em sua dimensão ética e política, bem como constituem o eixo em torno do qual gravitam acirrados debates entre os seus intérpretes. Para alguns, tais como Caputo, Bernstein, Habermas, entre outros, o pensamento de Heidegger teria consentido no horror, tanto mais que, nas raras oportunidades em que o filósofo se pronunciou sobre o extermínio, ele o teria reduzido a apenas mais uma das manifestações da técnica moderna, entre tantas outras. Neste texto, proponho uma leitura alternativa às tendências críticas vigorantes nos debates contemporâneos sobre o pensamento heideggeriano, desenvolvendo os seguintes argumentos: a) o pensamento da “verdade do ser” e o questionamento da essência do humano não assumem o estatuto de especulação abstrata e desinteressada, desprovida de qualquer preocupação e cuidado para com o destino fático do humano em um mundo que se tornou cada vez mais inóspito; b) seu pensamento radical visa a raiz ontológica de onde provêm as misérias deste século tecnológico: o esquecimento do ser e o encobrimento da própria essência do humano. Nesse sentido, o pensamento heideggeriano foi capaz de detectar as bases metafísicas do projeto voluntarista de dominação total do mundo, para o qual não é nada gratuito que os nazistas tenham empregado a destruição tecnológica da humanidade do homem; c) Heidegger não afirmou a identidade histórica entre as fábricas da morte e outras manifestações tecnológicas do presente, mas apenas que todas elas tinham a mesma raiz *historial*, pois vieram a ser a partir de uma *mesma essência*, de um mesmo modo do desvelamento que vige e rege nossa época, o qual nos ameaça concretamente com perigo da desessencialização do homem e da devastação da Terra; d) na conferência intitulada “O Perigo”, Heidegger reflete sobre as vítimas do genocídio e o terrível processo de desumanização que aí atingiu o seu ápice, ao afirmar que nas fábricas da morte já não são mais os homens que morrem, mas apenas se trata aí do simples material para a permanente “fabricação de cadáveres”, expressão que também fora empregada por Hannah Arendt em suas análises sobre o totalitarismo; e) por fim, argumento que o conceito de *Bestand*, “fundo de reserva”, tal como referido por Heidegger às vítimas do genocídio e explicitado em *A questão da Técnica*, elucida os aspectos fundamentais do próprio extermínio. O conceito heideggeriano de “fundo de reserva” atinge o cerne do problema na medida em que explicita que as fábricas da morte estão para além da mera articulação de meios e fins: nelas, os homens deixaram de ser “objetos” à disposição de um “sujeito” para se tornarem simples recurso material disponível para qualquer agenciamento, pouco importando se se tratava de sua própria aniquilação.

Poucas questões prestam-se a tantas controvérsias quanto a discussão da relação entre a concepção heideggeriana da essência da técnica moderna e suas poucas afirmações

sobre o extermínio tecnológico levado a cabo pelo nazismo. Esta questão, no entanto, é decisiva não apenas do ponto de vista de uma avaliação da grandeza e/ou deficiência do pensamento heideggeriano, quanto, também, para todo pensamento político e filosófico que pretenda confrontar os terríveis dilemas ético-políticos de nosso século. As dificuldades que se apresentam a quem quer que enfrente o problema são duplamente desafiadoras, pois, por um lado, se trata de pensar como o escândalo inominável do extermínio técnico-industrial de milhares de seres humanos pelo regime Nazista foi tornado possível, e, por outro, de confrontar o vasto e acirrado debate crítico que envolve o diagnóstico heideggeriano a respeito da modernidade como a época da técnica, em que as “fábricas da morte” se tornaram uma realidade consumada. De um lado, a exigência de pensar e repensar o absurdo que continuamente desafia as nossas categorias tradicionais de pensamento; de outro, a necessidade de confrontar inúmeros questionamentos críticos nos quais se busca avaliar a culpa e a responsabilidade de Heidegger diante do mal totalitário. Frente ao caráter complexo e controverso dessas duas questões conexas, seria ingênuo pretender oferecer respostas conclusivas ou esgotar o assunto no espaço restrito deste artigo, que mais não intenta senão esboçar as grandes linhas do problema e propor, ainda que de maneira incipiente, uma leitura alternativa às tendências críticas vigorantes nos debates contemporâneos sobre o pensamento heideggeriano. Para tanto, será preciso proceder a uma análise pontual dos principais textos em que Heidegger pensou a questão da técnica e a fabricação sistemática de cadáveres, ou seja, tanto seu texto publicado em 1953, *A questão da Técnica (Die Frage nach der Technik)*, quanto duas passagens polêmicas de conferências pronunciadas por ele em 1949, intituladas “O Perigo” (*Die Gefahr*) e “A Armação” (*Das Gestell*),<sup>1</sup> levando em consideração, ainda, algumas das principais e mais recentes críticas dirigidas aos argumentos heideggerianos no contexto do debate a respeito de sua concepção da essência da técnica e dos horrores perpetrados nos campos de aniquilação.

Freqüentemente, as estratégias teóricas empregadas nesse debate crítico visam a desqualificação do pensamento heideggeriano, e, quando não mencionam o seu breve período de engajamento no movimento Nacional-Socialista como um indício suficiente de

---

<sup>1</sup> Cf. HEIDEGGER, M.: *A questão da técnica*, texto bilíngüe com tradução de Marco Aurélio Werle in *Cadernos de Tradução*, n. 2, Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 1997. As eventuais modificações da tradução são de minha responsabilidade e serão indicadas no corpo do texto ao final das citações, junto à página citada. A referência para as citações das conferências não

sua irresponsabilidade ética e política, acusam o seu pensamento de ter consentido no horror, dado que o filósofo guardou silêncio sobre o genocídio tecnológico no pós-guerra, jamais se desculpando publicamente por ter apoiado aquele regime, e, segundo alguns, jamais tendo compreendido o sentido do que se passou em Auschwitz.<sup>2</sup> Mais recentemente, se argumentou também que o verdadeiro escândalo não diria respeito ao suposto silêncio heideggeriano em relação ao terror totalitário, mas estaria alojado no seu próprio pensamento filosófico, tornando-se particularmente evidente nas raras oportunidades em que o filósofo se pronunciou sobre o extermínio, reduzindo-o, ao menos à primeira vista, a apenas mais uma das manifestações da técnica moderna, entre tantas outras. Segundo essa última perspectiva crítica, o pensamento heideggeriano seria insensível ao sofrimento das vítimas do Holocausto, incapaz de pensar e compreender o que de fato se passou no evento do extermínio, e, por fim, seria mesmo irresponsável, pois incapaz de atribuir responsabilidade aos próprios culpados, confundindo assim os limites que deveriam separar a vítima e o algoz.<sup>3</sup> Apesar dessas críticas, a hipótese que orienta a presente reflexão é a de que, ao pensar a essência da técnica, Heidegger também pensou o escândalo implicado no extermínio tecnológico, mesmo se não chegou a considerar mais detidamente o próprio evento em questão, em relação ao qual jamais reconheceu qualquer prioridade em relação ao vasto rol das catástrofes do século XX. Se referidas ao âmbito de suas considerações sobre a essência da técnica moderna, as breves e polêmicas afirmações de Heidegger sobre os campos de extermínio mostram-se não apenas esclarecedoras no que diz respeito ao que se passou no evento de Auschwitz, como também em relação aos traços fundamentais do mundo contemporâneo em que ele se fez possível.

A partir dos anos trinta, Heidegger pensou a questão da técnica em diversos textos, e se este artigo se concentra particularmente na conferência de 1953, *A questão da Técnica*, é porque é justamente aí que culminam as suas reflexões mais decisivas a este respeito, assim como a respeito do seu diagnóstico crítico da modernidade. Nesta conferência, Heidegger não se propõe a interrogar os aparatos tecnológicos que nos circundam cotidianamente, sem os quais não saberíamos mais viver em nosso mundo, mas propõe-se

---

publicadas de Heidegger se encontra em SCHIRMACHER, W.: *Technik und Gelassenheit: Zeitkritik nach Heidegger*, Freiburg, Verlag Karl Alber, 1983, p. 25-28.

<sup>2</sup> Cf. DERRIDA, J.: "On reading Heidegger: an outline of remarks to the Essex Colloquium" in *Research in Phenomenology*, XVII, 1987, p. 173; Cf. LYOTARD, J.-F.: *Heidegger e os Judeus*, RJ, Vozes, 1994, p. 65, 86-7 e *passim*; LACOUÉ-LABARTHE, P.: *Heidegger, Art and Politics*, Oxford, Basil Blackwell, *passim*.

a questionar a “essência da técnica” (*Wesen der Technik*). Por meio do questionamento meditativo, a expectativa heideggeriana é a de “preparar uma relação livre” para com ela, abrindo o nosso *Dasein* para a essência da técnica. (p. 41) Como de costume, o caminho do pensamento heideggeriano nos leva do ápice do presente à Grécia primordial e, de lá, nos traz de volta, novamente, ao mundo contemporâneo. Conclui-se assim um percurso de pensamento ao fim do qual nossas certezas mais arraigadas a respeito da técnica terão sido abaladas, ou melhor, perfuradas, até que a sua essência fundamental, antes oculta, possa manifestar-se livremente. Ao longo de todo o texto, seu pensamento visa nos desabituar à repetição contínua de nossa concepção cotidiana e tradicional a respeito da técnica e da tecnologia moderna, motivo pelo qual, já de início, Heidegger afirma que “a técnica não é a mesma coisa que a essência da técnica” (p. 41), e que a “essência da técnica também não é de modo algum algo técnico” (p. 43). Propõe-se assim uma primeira distinção fundamental que se mostrará ainda mais importante ao final do percurso, quando Heidegger questionar, também, a própria concepção metafísica da essência, trazendo-a de sua forma substantiva, substancial, à sua forma verbal, para pensá-la como um essencializar.

Heidegger critica e recusa o modo convencional de pensar a técnica, segundo o qual ela diria respeito às relações instrumentais do simples fazer humano, isto é, ao mero conjunto de meios para o alcance de determinados fins, como se ela fosse algo neutro em si mesmo e cujo significado dependesse única e exclusivamente do uso humano que dela se faça. Tal concepção da técnica é denominada por ele como “instrumental” ou “antropológica”, e não se nega que ela seja “correta”; o problema desta determinação apenas correta da técnica é o de que ela “nos torna completamente cegos perante a essência da técnica” (p. 43). Conceber a técnica como meio para o alcance de um fim leva a pensar que todo o problema da moderna tecnologia se resumiria a um bom controle e dominação de seu uso e emprego, já que os mesmos meios técnicos podem tanto salvar vidas como condená-las. Entretanto, quanto mais se quer dominar a técnica, tanto mais ela escapa ao controle dos homens, reacendendo assim a vontade humana de controlá-la de maneira mais eficaz, numa espiral infundável. A fim de rompê-la e recolocar as bases do questionamento, surge então a pergunta perturbadora: “supondo que a técnica não seja um mero meio, como se coloca a vontade de dominá-la?” Começa aqui a estratégia de estranhamento por meio

---

<sup>3</sup> Cf. BERNSTEIN, R.: “Heidegger’s Silence? Ethos and Technology” in *The New Constellation: the Ethical-Political horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge, MIT Press, *passim*.

da qual Heidegger busca nos despertar para a tarefa do pensamento. A definição correta da técnica não pode ser um ponto de chegada; antes, ela constitui o ponto de partida para uma interrogação que, partindo do correto, e por meio dele, deve superá-lo e conduzir rumo a uma compreensão “verdadeira” a respeito da essência da técnica, pois “somente o verdadeiro nos leva a uma livre relação com o que nos toca a partir de sua essência” (p. 45).

Ao questionar a concepção instrumental da técnica como um meio para causar fins, Heidegger retorna ao pensamento grego a fim de pensar a causalidade em seu caráter originário, perdido ao longo da tradição filosófica ocidental. Para os propósitos deste texto, não é possível e nem mesmo imprescindível acompanhar todos os passos e meandros da interpretação heideggeriana da doutrina aristotélica das quatro causas, bastando enunciar, aqui, apenas o seu principal resultado. Pensada em sua dimensão originária, como os gregos a pensaram, a causalidade é um modo de “ocasionar” (*ver-an-lassen*) que tem de ser entendido como um deixar surgir e “vir à presença” (*Anwesen*), como um “levar que leva à luz o que se apresenta” (p. 53). Pensada nesses termos, a causalidade age no interior da *poiésis*, de um “produzir” que é um “trazer-à-frente” (*Her-vor-bringen*) o que se apresenta. O que interessa a Heidegger nessa primeira etapa do seu percurso de pensamento é ressaltar que todo produzir, *poiésis*, é um levar “do ocultamento (*Verborgenheit*) para o desocultamento” (*Unverborgenheit*, trad.mod), ou seja, é um trazer à presença que o filósofo denominou como um “desvelar” (*Entbergen*, trad. mod.). Desvelamento é o termo que, para Heidegger, melhor e mais fielmente traduziria o grego *alétheia*, que os romanos traduziram por *veritas* e que nós traduzimos por verdade, pensando-a como a conformidade ou a “exatidão da representação” em relação à coisa representada (p. 53). Segundo Heidegger, a *poiésis* não é, em primeiro lugar, um processo de instaurar efeitos ao modelar a *physis*, não é um simples fazer ou fabricar por meio do agenciamento do ente, mas, sim, o trazer à aparição, o conduzir algo a se manifestar pondo-o a descoberto sob um determinado aspecto. Nesse sentido, a própria *physis* é *poiética*, pois é o processo no qual os entes acedem ao ser, aparecem por si mesmos a partir de seu próprio ser. Por analogia, a técnica é um saber trazer o ente à luz, é um modo de desvelar o ser dos entes ao trazê-los à presença.

O aspecto decisivo nessa etapa da argumentação heideggeriana é o seguinte: *alétheia*, o desvelamento, é o que “fundamenta todo produzir” ao qual pertence a própria

*téchne*. Assim, a técnica não pode ser pensada simplesmente como um meio para causar efeitos, pois ela mesma é um “modo do desvelar”. Por meio dessa concepção, afirma Heidegger, “abre-se um âmbito totalmente diferente para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desvelamento, isto é, da verdade” (p. 53). Se a *téchne* é um modo da *alétheia* é porque ela é um modo de desvelar aquilo que não se produz por si mesmo, e não o simples fazer e manejar que emprega meios para causar determinados efeitos, tais como a produção de um navio ou uma casa. Mas, se faz sentido pensar a *téchne* grega como um modo do desvelar, será que um tal pensamento não seria absurdo se referido à técnica moderna e suas manifestações tecnológicas? A resposta a essa objeção leva à segunda etapa do questionamento heideggeriano, pois, para Heidegger, também a técnica moderna é um desvelar, muito embora o desvelamento que aí impera seja absolutamente distinto daquele que se manifestava na *poiésis*, no produzir grego. O desvelamento que vige e domina a técnica moderna não é mais um “levar-à-frente”, um trazer o ente à luz da presença, mas um “desafiar (*Herausfordern*) que estabelece, para a natureza, a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal” (p. 57). A técnica moderna não se ocupa mais com o “pro-duzir”, no sentido grego em que Heidegger pensa a *poiésis*, isto é, como um trazer os entes à plenitude da presença, no qual o desvelamento dá-se em conjunção com a natureza. Pelo contrário, a técnica moderna não se conjuga mais à natureza, mas arranca à natureza as condições de sua própria perpetuação, ao custo de uma contínua agressão. Ao passo em que a técnica grega buscava uma conveniência harmoniosa com a *physis*, a técnica moderna é uma “provocação” da *physis*, um desafio que se lhe impõe e cujo resultado implica o domínio daquilo que se revela. A técnica moderna não se satisfaz simplesmente em trazer os entes à presença, mas os descobre já enquanto matéria ou recurso que podem ser continuamente reutilizados, transformados, economizados e manipulados em um ciclo supostamente infinito no qual se instala a devastação da natureza, fixada agora como simples fonte de energias disponíveis. Nisso reside a diferença essencial entre o antigo moinho de vento, cujas hélices possuíam familiaridade com o vento que nelas soprava, e a atual hidrelétrica às margens do rio, que extrai energia do curso das águas para estocá-la e reaproveitá-la. Explicita-se aí, também, a diferença essencial entre o trabalho do camponês, cuja preparação do solo implicava um “cuidar e guardar”, e a moderna “indústria de alimentação motorizada”, que impõe um desafio à natureza, ou, antes, “põe” (*stellt*) a natureza como instância do suprimento de energia para fins diversos. Heidegger descreve o modo de desvelar que vige na técnica moderna de maneira exemplarmente clara:

“O ar é posto para o fornecimento de nitrogênio, o solo para o fornecimento de minérios, o minério, por exemplo, para o fornecimento de urânio, este para a produção de energia atômica, que pode ser associada ao emprego pacífico ou à destruição. O pôr que desafia as energias naturais é um extrair na medida em que explora e destaca. Este extrair, contudo, permanece previamente disposto a exigir outra coisa, isto é, a impelir adiante para o máximo de proveito, a partir do mínimo de despesas. (...) O desvelar que domina a técnica moderna tem o caráter do pôr no sentido do desafio. Este acontece pelo fato de a energia oculta na natureza ser explorada, do explorado ser transformado, do transformado ser armazenado, do armazenado ser novamente distribuído e do distribuído renovadamente ser comutado. Explorar, transformar, armazenar e distribuir são modos do desvelar” (p. 57-59).

Estas afirmações não podem ser remetidas à órbita do pensamento de *Ser e Tempo*, em que Heidegger analisara a estrutura ontológica do modo de ser do ente “manual” (*zuhandenes*), cuja “serventia” (*Dienlichkeit*) e “destinação conjunta” (*Bewandtnis*) estabelecem uma remissão para com o todo instrumental e para com a totalidade dos nexos referenciais que tece a trama da significância mundana. No âmbito da análise heideggeriana da técnica moderna a ênfase deslocou-se totalmente, pois, por um lado, a natureza não é mais descoberta pelo *Dasein*, que deixou de ser pensado como o ente “em função” do qual (*Worum-willen*) toda liberação dos entes intramundanos está primordialmente referida,<sup>4</sup> e, por outro, sequer seria correto afirmar que a natureza seja descoberta no próprio instrumento usado, isto é, que ela seja descoberta como ente intramundano sempre à mão no âmbito das ocupações cotidianas do *Dasein* no mundo circundante.<sup>5</sup> Como observou Hubert Dreyfus, “para o último Heidegger a totalidade tecnológica já não é de modo algum um mundo”, pois, na verdade, a natureza agora é provocada, desafiada a permanecer indefinidamente disponível para os mais variados fins, sendo compreendida apenas e tão somente como fundo de reserva energético.<sup>6</sup> Mas a diferença não reside apenas aí. Michel Haar define ainda uma outra mutação fundamental: “No ‘mundo’ da técnica, toda decisão aparece como já estando de antemão tomada. Não há mais escolha possível, não há mais acontecimento digno desse nome. Apenas se persegue a destruição da terra em nome do movimento perfeitamente circular da produção e do consumo. (...) O ‘mundo’ da técnica tornou-se um ‘não-mundo’ porque a fixidez do projeto tecnológico interdita todo sentimento de uma decisão que faça época”.<sup>7</sup> Na época da técnica moderna, pensa agora Heidegger, a descoberta da natureza como um vasto reservatório de energia a ser continuamente explorado não depende de qualquer decisão

---

<sup>4</sup> Cf. HEIDEGGER, M.: *Ser e Tempo*, 2v, tradução de M. S. Carneiro, RJ, Vozes, 1995, § 18, p. 129; § 60, p. 87.

<sup>5</sup> Cf. HEIDEGGER, M.: *Ser e Tempo*, op. cit., § 15, p.112.

<sup>6</sup> Cf. DREYFUS, H.L.: “De la technè à la technique: le statut ambigu de l’ustensilité en L’Être et Temps” in *Cahiers de L’Herne*, Paris, Ed. de L’Herne, 1983, pp. 293-4.

voluntária do *Dasein*, nem se esclarece por meio de uma análise do modo de ser do próprio *Dasein*; antes, é sob o impacto desafiador da técnica moderna que a própria natureza é assim desvelada e fixada, aspecto que não remonta a uma possibilidade constitutiva do modo de ser do *Dasein*, mas ao modo como o próprio ser agora se lhe dá e se retrai, segundo os termos da hermenêutica epocal (*Seinsgeschichte*) heideggeriana. A História da metafísica enquanto história do ser não é a história de concepções equivocadas a respeito do ser, mas a própria história do ser, que, em cada uma de suas aparições ou envios epocais, se oculta, se retrai e se exclui naquilo mesmo que ele deixa ver ou apresentar-se, oferecendo-se e se ocultando ao homem em sua essência.

O que se desvela pela tecnologia moderna presta-se à sua contínua manipulação, controle, direcionamento, conservação e exploração, mantendo-se sempre disponível e a postos para ser renovadamente utilizado. Não se trata aqui apenas de lamentar, de maneira romântica e nostálgica, a perda do encanto misterioso da *physis* ou a transformação do Reno, tal como ele ainda aparecia na obra poética de Hölderlin, num vasto complexo de geração de força e energia elétrica, mas, sobretudo, de sublinhar a diferença existente entre o desvelar que é um “pro-duzir” (*Her-stellen*) e o desvelar que “desafia” (*Herausfordern*), que “põe” (*stellt*) a natureza como fonte de recursos disponíveis a serem continuamente “encomendados” (*bestellt*). O que assim se desvela como posto e encomendado para sua posterior disposição, segundo o cálculo preciso da maximização de seus efeitos, assume a “posição” (*Stand*) do que Heidegger denomina como “fundo de reserva” (*Bestand*), conceito que caracteriza o “modo pelo qual tudo o que é tocado pelo desvelar desafiante se essencializa” (p. 61). Para Heidegger, “aquilo que subsiste no sentido do fundo de reserva não está mais colocado diante de nós como um objeto” (p. 61, trad.mod.), pois o avião que vejo cruzar os céus não se revela como o que ele é se o represento apenas como um objeto tecnológico, o que não deixa de ser correto; entretanto, em sua essência ele nada mais é do que “fundo de reserva” dos meios de transporte continuamente empregados e realocados. Heidegger não tarda a enunciar a consequência última e dramática deste pensamento, isto é, a fixação do próprio homem como ente disponível para quaisquer agenciamentos, ente sempre disponível para o seu uso e abuso indiscriminado, aspecto ao qual retornaremos mais adiante:

---

<sup>7</sup> Cf. HAAR, M.: “Le Tournant de la Détresse” in *Cahiers de L’Herne*, op. cit., p. 348.

“Tão logo o que estiver descoberto não mais interessar ao homem como objeto, mas exclusivamente como fundo de reserva, e o homem, no seio da falta de objeto, for aquele que apenas requer o fundo de reserva, o homem caminhará na margem externa do precipício, sendo ele mesmo tomado apenas como fundo de reserva” (pp. 77-9, trad.mod.).

O homem contemporâneo é um funcionário da técnica, é manipulado por ela, não a controla nem é seu senhor, e nem pode vir a sê-lo, pois a técnica não é um simples instrumento; em sua essência ela nada possui de técnico, mas é ela mesma um modo de desvelar o ser dos entes, um desvelamento que visa o seu controle e máxima objetivação, o seu absoluto planejamento, convertendo os entes que ela traz à luz do mundo em “fundo de reserva” para futuras manipulações e investimentos. Uma nova relação com o ser, que não se pretenda manipuladora e controladora dos entes que aí se desvelam, independe do homem e de suas ações calculadas, mas requer uma viragem na essência do próprio ser, a irrupção de um “novo começo”, uma nova época histórica do ser, a qual só pode ser auscultada por meio do pensamento meditativo. Por certo, é o próprio homem quem consome o atual regime do desvelar tecnológico desafiador, mas isso não significa que ele tenha qualquer controle sobre a tecnologia, visto que ele não pode dispor a seu bel-prazer da ordem ou da economia do desvelamento por meio da qual a “realidade a cada vez se mostra ou se retrai” (p.63). Em outras palavras, o homem não controla o modo como os entes se lhe apresentam, não dispõe daquilo que permite que isto ou aquilo se lhe torne acessível, concebível ou efetivamente real. Não somos seres tecnológicos porque podemos construir aparatos tecnológicos avançados; os concebemos porque a técnica moderna define o horizonte no qual os entes e o próprio homem se deixam desvelar no presente. Tomamos parte em um modo do desvelar ao cultivarmos a técnica, mas o regime do próprio desvelamento nos é inacessível e não resulta do fazer humano. Afinal, “para que o homem possa cada vez ser um homem” ele já tem de ter sido “levado para o que está descoberto”, já tem de estar respondendo ao “apelo do desocultamento” (p. 63), uma relação fundamental que só se manifesta para um pensamento que não seja mais calculador-representativo.

É neste sentido que a técnica moderna, *pensada essencialmente*, não é um “mero fazer humano”; antes, pelo contrário, as ações humanas na época da técnica são uma resposta ao que Heidegger denomina como a “armação” (*das Gestell*), a “essência da técnica moderna”, que “põe” (*stellt*) o real como “fundo de reserva” (*Bestand*). A “armação” não se confunde com qualquer objeto tecnológico particular, pois não é ela

mesma “nada de técnico”, mas constitui o horizonte do desvelamento no qual agimos e orientamos nossos projetos, constituindo o “caminho do desvelar” ao qual somos levados em uma determinada época. Em outras palavras, para o pensamento meditativo a “armação” demarca o modo mesmo como o nosso presente é historial, define o modo como respondemos a um “envio do destino” (*Schickung des Geschickes*), a um determinado modo de desvelamento do ser dos entes. A técnica e a tecnologia não são simplesmente instrumentos neutros nas mãos de um homem soberano que poderia controlá-los da maneira que quisesse, mas um acontecimento (*Geschehen*) da história do Ser (*Seinsgeschichte*), um “envio” ou um destinamento do ser (*Seinsgeschick*) quanto ao modo do desvelamento dos entes. Trata-se aqui de um envio que certamente ocorre e se manifesta no plano das ações humanas históricas, mas cujo controle e disposição não estão sob o inteiro poder da ação do homem. Essa radical indisponibilidade dos destinamentos do ser em relação às ações humanas voluntárias não significa que tais envios não possam ser pensados e reconhecidos enquanto tais. Como o afirma Loparic, “as determinações da entidade impostas pelos destinamentos sucessivos não admitem, por parte do homem, nenhuma forma de *justificativa*, como também estão acima de todo tipo de *crítica*. (...) O pensamento serve tão-somente para mediar, tornar audível, transmitir, o que nos é destinado. Estamos confrontados com um pensamento *hermético*, no sentido etimológico da palavra...”<sup>8</sup> Para Heidegger, pensar a essência da tecnologia significa manter o nosso *Dasein* atento para a abertura historial do ser, mantê-lo em uma relação de verdadeira escuta do destinamento do ser sob a forma de um verdadeiro instalar-se no espaço aberto de sua época, sem que isto implique a mera obediência cega.

Assim, nada disto pode nos levar a compreender o “destino do desvelamento” que nos domina no presente como se ele constituísse a “fatalidade de uma coação” que nos escravizaria, tornando impossível a “liberdade”. Para Heidegger, por outro lado, o homem só se torna livre “na medida em que pertence ao âmbito do destino” (p. 75), e tal liberdade, pensada ontologicamente, nada tem que ver com a noção moderna da livre determinação do “querer humano”, mas se define pela atenção solícita na escuta meditativa do envio historial em que o homem histórico foi lançado a cada vez. Daí porque pensar a técnica moderna de maneira meditativa seja o único meio de preparar uma relação livre para com a sua essência e para com o presente tecnológico. Estabelecer uma relação livre para com a

---

<sup>8</sup> Cf. LOPARIC, Z.: *Ética e Finitude*, SP, Educ, 1995, pp. 85-6.

essência da técnica moderna não pode consistir em pretender controlá-la ou simplesmente recusá-la por meio de nossas ações, o que só pode se dar pelo pensamento que nos reconhece como pertencentes a esse âmbito do desvelar que desafia. Estabelecer uma relação livre para com a essência da tecnologia significa, portanto, pensar a liberdade em sua essência, fundamentalmente relacionada ao “mistério” de todo regime do desvelamento, em seu velar e revelar o que chega à presença. O questionamento que visa a essência da tecnologia não pode culminar na sua danação ou demonização, mas já é, ele mesmo, “liberador”, pois nos remete ao envio em que os entes se desocultam no presente tecnológico. Não se trata, pois, de abandonar a técnica e seus recursos, mas de redescobrir modos mais originários do desvelamento do ser dos entes, modificando nossa relação para com o mundo, as coisas e a para com a própria tecnologia. É neste contexto que Heidegger alude à *poiesis* originária, ao pensamento poético que abre a linguagem para a obediência do ser, para um modo mais verdadeiro de desocultamento que, segundo ele, estaria na própria base da moderna tecnologia. Em *Gelassenheit*, Heidegger retoma essas mesmas considerações ao afirmar a possibilidade de uma outra relação para com os objetos técnicos do mundo contemporâneo:

“Seria tolo atacar a tecnologia de maneira cega. Seria obtuso querer condenar o mundo da técnica como obra do demônio. Somos direcionados para os objetos técnicos; eles até nos impelem rumo a melhorias sempre crescentes. Subitamente, somos tão firmemente forjados pelos objetos técnicos que nos advinhamos escravizados por eles. Mas isso também poderia ser de outro modo. Poderíamos empregar os objetos técnicos e, simultaneamente, em seu uso próprio nos mantermos livres em relação a eles, de modo que poderíamos abrir mão deles a qualquer momento. Poderíamos tomar os objetos técnicos e usá-los como eles devem ser tomados. Ao mesmo tempo, poderíamos deixá-los repousar como algo que não se infiltra no que nos é mais íntimo e próprio. Podemos dizer ‘sim’ ao uso inevitável dos objetos técnicos e podemos simultaneamente dizer ‘não’, na medida em que os impedimos de nos reclamar de maneira exclusiva, deformando, confundindo e, por fim, desolando nossa essência. Mas, será que dizendo simultaneamente sim e não para os objetos técnicos nossa relação para com o mundo técnico não se tornará conflituosa e insegura? Muito pelo contrário. Nossa relação para com o mundo técnico tornar-se-á maravilhosamente simples e tranqüila. Deixamos os objetos técnicos dentro de nosso mundo cotidiano e, simultaneamente, os deixamos fora, quer dizer, que eles repousem como coisas que não são absolutas, mas que permanecem dirigidas a algo de mais alto. Eu gostaria de nomear esse comportamento que diz sim e não ao mundo técnico com uma palavra antiga: *a serenidade para com as coisas (die Gelassenheit zu den Dingen)*”.<sup>9</sup>

Enquanto tal, portanto, a moderna tecnologia não é perigosa. O perigo para o qual o questionamento heideggeriano quer nos chamar a atenção não diz respeito ao potencial destrutivo dos aparatos que nossa tecnologia moderna permite construir, mas se refere a um perigo ainda mais grave o qual foi deixado impensado, pois ainda não atendido. Trata-se de um perigo implicado em todo e qualquer modo do desvelar os entes, ou seja, o de que ele deixe de ser pensado como uma *possibilidade* do

---

<sup>9</sup> Cf. HEIDEGGER, M.: *Gelassenheit*, Verlag Günter Neske, 1988, pp. 22-23.

desvelamento para ser assumido como a *única* forma de levar os entes à presença. E, em se tratando do modo do desvelar levado a cabo no âmbito da técnica moderna, estamos em face do que Heidegger denominou como o “perigo supremo” (*die höchste Gefahr*, trad. mod.), pois a “armação” ofusca e apaga todos os modos possíveis do desvelar que ainda preservem intacto o mistério da própria irrupção, do levar o ente à presença, tal como ele se dá no sentido da *poiésis* (p. 79). Além disso, a armação esconde o seu próprio traço fundamental, o de ser justamente um modo do desvelar, de tal sorte que se perde de vista não apenas a concepção da “verdade” como o “acontecer do desvelar”, como também que o próprio homem se deixa a cada vez ser empregado em cada regime do desvelamento, sendo conclamado a participar livremente do envio que o destina a um novo modo epocal do desvelar. Por esses motivos, Heidegger pensa que o maior perigo não advém da efetiva ameaça da destruição do planeta e dos homens por uma guerra atômica, mas da constante exposição da essência do homem à supremacia da essência tecnologia moderna, que pode vir a imobilizar a história ao barrar o destinamento de uma outra época, obscurecendo definitivamente toda possibilidade de escuta-resposta meditativa dos homens aos apelos do ser. Pensar o perigo é colocar-se no caminho incerto da salvação, pois apenas o pensamento meditativo age de maneira verdadeira e essencial, e jamais a própria ação planejada no mundo, a qual sempre se arrisca a se converter em ativismo, em complemento de um pensamento que calcula e visa meios para alcançar seus fins. Nenhuma ação instrumental é capaz de transformar a essência da técnica, pois tal transformação depende, fundamentalmente, de um esquecimento do esquecimento do ser, isto é, de uma outra atitude humana que permita responder aos apelos do ser, os quais só podem ser atendidos por meio do pensamento meditativo. Segundo Loparic, “a ética originária de Heidegger ... pede o desapego a todo agir causal. Trata-se de substituir a pergunta que, na época da metafísica, era a única urgente: que devemos fazer? pela interrogação: como temos que (*müssen*) pensar?”<sup>10</sup>

O problema crucial do presente tecnológico é o de que já aceitamos tranqüilamente a tecnologia moderna como uma fatalidade que se nos impôs, dado que nos representamos como os verdadeiros senhores do ser e da terra. E a partir do instante em que o homem pensa e age como o senhor de todos os entes, ele se esquece

---

<sup>10</sup> Cf. LOPARIC, Z.: *Ética e Finitude*, op. cit., p. 91.

do ser, se esquece de que já o próprio fato dele ser o põe em relação indissociável com o ser; e, esquecendo-se do ser, ele deixa de considerar que toda ação e todo pensamento são uma resposta às exigências do ser. A tarefa do pensamento é a de pensar o esquecimento desse esquecimento, resgatando a penúria e o desespero como um destino que não se impôs ao homem de maneira fatal, mas no qual ele foi livremente enviado e acolhido; pensar é superar o desespero supremo do esquecimento do ser, superá-lo ao lembrar a exigência e a necessidade constringentes do ser, ao lembrar a relação insuperável entre homem e ser: a viragem do ser depende da viragem da essência do homem para o ser. Em outras palavras, estamos tão acostumados à ilusão de que “tudo o que vem ao encontro subsiste apenas na medida em que é algo feito pelo homem” (p. 71), que já não percebemos que nossa própria essência está por se perder, e, com ela, a possibilidade de entrarmos num “desvelar mais originário” e de experimentarmos uma “verdade mais primordial” (p. 81, trad. mod.). A reflexão heideggeriana não implica nem requer, portanto, a supressão do mundo da tecnologia, o que não passaria de um simples absurdo, mas chama a atenção para a possibilidade de uma relação mais livre para com ela, que possa permitir a co-existência e a emergência de formas de desvelamento mais originárias.

A época da técnica é simultaneamente a era do maior desespero e da maior devastação do mundo, da terra e de todos os entes, incluindo-se aí o próprio homem, bem como, por outro lado, o possível ponto de virada para a salvação e a preservação do mistério do ser e da essência ainda impensada do humano. É nesse ponto culminante que Heidegger faz intervir a iluminação poética de Hölderlin, cujas palavras colocam o pensamento heideggeriano na senda incerta de uma esperança: “Mas onde há perigo, cresce também a salvação”. Reconhecer o perigo supremo, ou seja, olhá-lo de frente com olhos desobstruídos pelas teias da tradição metafísica e tomá-lo pelo que ele é: assim se poderia pavimentar o caminho para uma “relação livre” com a essência da técnica, descobrindo-a como “um modo destinal do desvelar”, e não como o seu *quid*, como o conceito mais universal que subsumiria todas as manifestações tecnológicas particulares. Onde surge o maior perigo, ali também se enraíza a possibilidade da salvação, pois apenas então se torna possível pensar o próprio perigo em sua essência e, assim, buscar recuperar, na via do pensamento meditativo, uma relação livre para com o próprio ser, um deixar-ser

que não vise planejar e esquadrihar os entes: pensar verdadeiramente a técnica em sua essência é responder a um apelo liberador. Nesse sentido, segundo a bela expressão de Michel Haar, o *Gestell* é um “negativo fotográfico” do *Ereignis*, do acontecimento-apropriador que designa a identidade desigual entre homem e ser, deixando entrever o prelúdio de um novo começo, o qual não significará o abandono da tecnologia, mas demarcará uma nova relação para com o modo de descobrimento técnico do ser dos entes, e, portanto, uma nova relação para com os próprios instrumentos tecnológicos. Pensada em sua essência, a técnica moderna mostra-se profundamente “ambígua”, pois guarda consigo tanto o extremo perigo quanto o poder da salvação. Pensá-la em sua ambigüidade misteriosa é pensá-la em seu caráter destinal, como um envio que requer a participação do homem como aquele que consente em ser empregado para resguardar e proteger a “essência da verdade”, o mistério de um modo de desvelar, pois nisso consiste sua “liberdade” e a sua “dignidade”:

“... se este destino, a armação, é o extremo perigo, não somente para a essência humana, mas para todo desvelar enquanto tal, pode então este enviar ainda se chamar um consentir? Sem dúvida, e muito mais se nesse destino devesse crescer aquilo que salva. Cada destino de um desvelar acontece a partir de um consentir enquanto tal. Pois este somente dá ao homem a possibilidade daquela participação no desvelar que o acontecimento do desvelar emprega. Enquanto alguém assim empregado, o homem está unido ao acontecimento da verdade. Aquilo que consente, que envia deste ou de outro modo para o desvelar, é, enquanto tal, o que salva. Pois é isso que permite ao homem olhar e penetrar a mais alta dignidade de sua essência” (p. 87).

Uma vez cumprido o percurso da análise heideggeriana sobre a essência da técnica moderna, cabe questionar em que medida ela nos permite compreender o horror que os campos de extermínio tecnológico instauraram no século XX. A fim de avaliar o assunto, vejamos o que Heidegger afirmou em sua conferência intitulada *Das Ge-stell*: “A agricultura é agora uma indústria de alimentação motorizada - quanto à sua essência, o mesmo que a fabricação de cadáveres nas câmaras de gás e nos campos de extermínio (*Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern*), o mesmo que os bloqueios e a redução de países à fome, o mesmo que a fabricação de bombas de hidrogênio”.<sup>11</sup> O espectro do escândalo que essas afirmações suscitam é inevitável, e elas vêm sendo analisadas e discutidas à exaustão, freqüentemente sob a ótica da incriminação do pensamento heideggeriano, considerado não apenas insuficiente como incapaz de verdadeiramente pensar o que se passou no evento do extermínio promovido pelos

---

<sup>11</sup> Cf. SCHIRMACHER, W.: *Technik und Gelassenheit: Zeitkritik nach Heidegger*, Freiburg, Verlag Karl Alber, 1983, p. 25-28.

nazistas. Segundo Miguel de Beistegui, por exemplo, essas poucas palavras de Heidegger sobre o assassinato em massa de milhões não demonstram qualquer respeito ou sensibilidade pela memória dos que foram brutalmente sacrificados, revelando, ainda, que Heidegger não foi capaz de reconhecer a particularidade desconcertante deste evento como instância de ruptura na história ocidental. O pensamento heideggeriano teria sido incapaz de ser afetado pelo evento das fábricas da morte, as quais foram imediatamente associadas a outras manifestações tecnológicas, sem que seu pensar sofresse qualquer nova inflexão: o evento do extermínio apenas confirmaria aquilo que o pensador já julgara saber de antemão, não havendo lugar para o espanto, para a dor ou para a memória dos que se foram:

“O silêncio de Heidegger é escandaloso não porque ele impeça o julgamento moral com respeito ao assassinato que resultou do nazismo (...), mas porque ele revela uma inabilidade para pensar e questionar com base no próprio evento, uma impossibilidade de deixar o *pensamento* ser afetado pela morte daqueles milhões de judeus (e não judeus). A falha, portanto, é uma falha do próprio pensamento, na medida em que ele só pode pensar o extermínio ao integrá-lo em uma cadeia de eventos (a agricultura motorizada, a bomba de hidrogênio, o bloqueio de Berlin, o destino dos alemães orientais, etc.), como se o Holocausto não houvesse forçado o pensamento para fora de si mesmo, (...) como se, após Auschwitz, o pensamento pudesse prescindir de questionar novamente, como se ele pudesse permanecer intacto diante da magnitude do evento, como se ele pudesse ignorar essa lacuna na história, esse buraco negro do qual temos de aprender a repensar a luz e reinventar o dia”.<sup>12</sup>

De maneira similar, John Caputo argumentou que a insistência greco-germânica de Heidegger em pensar prioritariamente a “essência” (*Wesen*) da técnica teria acabado por determinar um silêncio inaceitável em relação à demanda bíblica de consideração pelo sofrimento das vítimas do genocídio nazista, aspecto que estaria permanentemente ausente do campo de sua reflexão filosófica. Segundo ele, “a vítima nunca vêm à presença, nunca faz sua aparição na cena da história do ser”, conclusão que o leva a propor a seguinte inversão de prioridades na ordem do pensamento, bastante similar àquela proposta por Levinas: à resposta meditativa do pensador pela “essência” deveria substituir-se “a resposta ao apelo da vítima”, considerada como “a mais antiga responsabilidade dentre todas”.<sup>13</sup> Para Caputo, o pensamento de Heidegger seria culpado de uma arrogância filosófica que o tornaria insensível para a destruição e o sofrimento empíricos das vítimas

---

<sup>12</sup> Cf. de BEISTEGUI, M.: *Heidegger and the political*, London, NY, Routledge, 1998, p. 154 e *passim*. Hannah Arendt também ressaltou criticamente o que lhe pareceu ser a incapacidade heideggeriana de abandonar a esfera do puro pensamento para julgar os casos históricos concretos, como procurei demonstrar em meu livro: *O Pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia no pensamento de Hannah Arendt*, SP, Paz e Terra, 2000, Apêndices.

<sup>13</sup> Cf. CAPUTO, J.: “Heidegger’s Scandal: Thinking and the essence of the victim” in *The Heidegger case, on philosophy and politics*, editado por Tom Rockmore e Joseph Margolis, Philadelphia, Temple University Press, 1992, pp. 272, 273, 278.

do extermínio sistemático, visto que ele apenas consideraria como digno de pensamento o esquecimento do ato de pensar, diagnosticado como o traço típico e definidor de nosso mundo contemporâneo tecnológico. Obcecado em pensar o esquecimento do esquecimento do ser, Heidegger teria se esquecido de pensar o sofrimento que recai sobre os meros entes: “será que não há algo de profundamente inquietante em um pensamento que é anestesiado diante do sofrimento indizível, surdo para os gritos da vítima?”<sup>14</sup> Tendo olhos apenas para a *physis*, Heidegger se teria olvidado da *bios*, a começar por sua recusa da definição do homem como *zôos*; em outras palavras, Heidegger teria subordinado a vida ao próprio ser em seu essencial, em seu vir à presença, bem como teria subordinando o cuidado ôntico para com a vida humana ao cuidado ontológico que vela pela essência das coisas (*Dinge*). Para Caputo, finalmente, o pensamento heideggeriano mover-se-ia em um “mundo grego inventado por alemães”, um mundo do vir-a-ser no qual “nada ou ninguém é culpado; não há vítimas no jogo epocal, não há corpos mortos, nem derramamento de sangue, nem carne incinerada, nem campos de morte – ou, pelo menos, eles não são essenciais, não são o que está realmente acontecendo. (...) A câmara de gás apenas é (*ist*), mas a questão mais importante é como ela vem à presença (*west*)”.<sup>15</sup> A raiz da sua “ausência de pensamento” se encontraria em sua adesão cega à “axiomática da essência e da autenticidade”, em vista da qual “a essência da vítima é uma vítima da essência”.<sup>16</sup>

A se considerar o caráter abrupto de sua afirmação, tudo poderia levar a crer que, da perspectiva heideggeriana, qualquer consideração pelo sofrimento (meramente?) humano devesse ser recusado, na medida em que submergiria nas águas turvas do subjetivismo metafísico moderno, que não tem olhos e idéias senão para aquele ente sempre assumido e representado como o senhor de tudo o que é, concepção que está na própria base dos nossos dilemas. Que essas afirmações, assim como aquelas da conferência *Die Gefahr*, que serão discutidas mais adiante, nunca tenham sido publicadas, pode ser um sinal de que o filósofo tenha reconhecido a sua inadequação em face do devido respeito às vítimas do extermínio, o que, por sua vez, não quer dizer que ele tenha deixado de concordar com elas. Permanece também duvidoso o motivo pelo qual, em seu ensaio publicado sobre a técnica, Heidegger se mostrou bastante mais cauteloso do que em suas

---

<sup>14</sup> Cf. CAPUTO, J.: “Heidegger’s Scandall: Thinking and the essence of the victim” in *The Heidegger case, on philosophy and politics, op. cit.*, p. 275.

<sup>15</sup> Cf. CAPUTO, J.: “Heidegger’s Scandall: Thinking and the essence of the victim” in *The Heidegger case, on philosophy and politics, op. cit.*, p. 277, 279.

conferências inéditas, ao afirmar que, na medida em que “o homem é desafiado mais originariamente do que as energias naturais, .... ele jamais seria mero fundo de reserva” (p. 63). Esta afirmação pode ser entendida no sentido de que o homem nunca poderia ser fixado como mero fundo de reserva, o que, como veremos, contraria suas afirmações nas conferências de Bremen, que discutiremos mais a seguir; no entanto, ela também poderia ser interpretada em um sentido compatível com aquele enunciado nas conferências, a saber: a despeito de Auschwitz, instância em que o homem efetivamente tornou-se um mero “item do fundo de reserva”, na medida em que ele, e apenas ele, responde à provocação ou ao desafio da essência da técnica moderna, ele jamais poderia ser fixado de maneira absoluta como fundo de reserva, como já teria ocorrido em relação à natureza. De qualquer modo, resta inquestionável que o fato de Heidegger jamais ter publicado as suas poucas afirmações sobre o extermínio nazista mantém acesa a crítica segundo a qual ele teria imposto a lei do silêncio sobre o assunto. Entretanto, mesmo se reconhecemos que, em vista do respeito pelo outro, certas teses não poderiam ser afirmadas sem maiores cuidados e explicações, disso não se segue que o que aí se pensou não tenha seu conteúdo de verdade, o qual pode nos ajudar a compreender o horror de Auschwitz e o próprio mundo em que ele foi e é possível. A fim de trazer à tona esse conteúdo de verdade das teses heideggerianas é preciso ressaltar alguns aspectos importantes do seu pensamento, que as referidas críticas deixam de perceber.

Acusa-se no pensamento heideggeriano uma obsessão pela essência, isto é, pelo ser em seu essencial histórico-epocal, a qual viria a obscurecer qualquer interesse do filósofo pelo destino dos entes em seu ser. Ora, tal crítica implica desconhecer por completo que o pensamento da “verdade do ser” e o questionamento da essência do humano não assumem o estatuto de especulação abstrata e desinteressada, desprovida de qualquer preocupação e cuidado para com o destino fático do humano em um mundo que se tornou cada vez mais inóspito, que deixou de ser uma morada para os mortais, donde a “apatridade” fundamental (*Heimatlosigkeit*) do homem moderno. Que Heidegger não tenha pensado a “essência da vítima”, que ele tenha se recusado a conceder estatuto filosófico ao sofrimento injustificável dos homens particulares, disso não se segue a crítica de que ele seria um pensador desprovido de sensibilidade frente aos disparates do mundo contemporâneo, sobre os quais ele se pronunciou inúmeras vezes. Por outro lado, o que ocorre é que seu

---

<sup>16</sup> Cf. CAPUTO, J.: “Heidegger’s Scandal: Thinking and the essence of the victim” in *The Heidegger case, on philosophy and politics, op. cit.*, p. 279.

pensamento radical busca perfurar a superfície do presente a fim de atingir a raiz ontológica obscura de onde provêm as vastas e amplas misérias deste século tecnológico: o esquecimento do ser e o encobrimento da própria essência do humano. Nesse sentido, o pensamento heideggeriano foi capaz de detectar as bases metafísicas do projeto voluntarista de dominação total do mundo, para o qual não é nada gratuito que os nazistas tenham empregado a destruição tecnológica da humanidade do homem. Pensar a verdade esquecida do ser e a essência encoberta do homem é também, portanto, pensar as condições do próprio existir humano no presente. O pensamento torna-se um poderoso antídoto contra o mal quando se sabe que algo como o extermínio sistemático só poderia ser levado a cabo por meio da mais absoluta recusa do pensamento, como também o percebeu Hannah Arendt, em sua análise da mentalidade típica dos burocratas responsáveis pela organização do assassinato em massa.<sup>17</sup> Cabe ressaltar, portanto, que a crítica heideggeriana ao humanismo metafísico jamais implicou uma recusa da consideração da dignidade humana enquanto tal: “Pensa-se contra o humanismo porque o humanismo não coloca bastante alto a *humanitas* do homem”.<sup>18</sup>

Por certo, pode-se questionar a pertinência de Heidegger jamais ter reconhecido em suas reflexões qualquer primazia em relação ao assassinato em massa conduzido tecnologicamente, o qual, para muitos, entre eles Hannah Arendt, configurou um evento de ruptura na história do ocidente.<sup>19</sup> Pode-se questionar, como o fez Phillippe Lacoue-Labarthe, que Heidegger não tenha pensado e relacionado de maneira explícita o extermínio *dos judeus* à manifestação da essência metafísica do ocidente<sup>20</sup>; pode-se também conceder que o pensamento heideggeriano tenha sido incapaz de responder à questão sobre porque os judeus, em particular, foram o alvo da solução final, donde resultaria o seu “silêncio de chumbo sobre a *Shoa*”, segundo a expressão de Lyotard.<sup>21</sup> Entretanto, resta sendo absolutamente incorreto perscrutar naquelas afirmações polêmicas uma comparação maliciosa entre diversos fatos particulares, tais como as câmaras de gás, a agricultura

---

<sup>17</sup> Cf. ARENDT, H.: *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of Evil*, NY, Penguin Books, 1992. Ver também MILCHMAN, A e ROSENBERG, A.: “Heidegger, Planetary Technics, and the Holocaust” in *Heidegger and the Holocaust*, editado por Alan Milchman e Alan Rosenberg, NJ, Humanities Press, p. 223.

<sup>18</sup> HEIDEGGER, M.: *Sobre o Humanismo*, trad. Emanuel C. Leão, RJ, Tempo Brasileiro, 1995, p. 50.

<sup>19</sup> Cf. ARENDT, H.: *The Origins of Totalitarianism*, Cleveland, Meridian Books, 1958. Ver ainda DUARTE, A.: *O Pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*, op. cit., cap. 1.

<sup>20</sup> Cf. LACOUÉ-LABARTHE, Ph.: *Heidegger, Art and Politics*, op. cit., pp. 34-35 e *passim*.

<sup>21</sup> Cf. LYOTARD, J.-F.: *Heidegger e os Judeus*, op. cit., p. 101.

motorizada e os bloqueios econômico-militares, tendo em vista amenizar e relativizar a culpa e a responsabilidade da Alemanha na construção dos horrores do presente, como o pensou Habermas, para quem, “sob o olhar nivelador do pensador do ser, mesmo o extermínio dos judeus parece meramente equivalente a muitos outros”.<sup>22</sup> Heidegger não afirmou que aquelas manifestações tecnológicas seriam idênticas, na medida em que ele sequer as pensou enquanto eventos *históricos* singulares, mas, apenas, que todas elas tinham a mesma raiz *historial*, pois vieram a ser a partir de uma *mesma essência*, de um mesmo modo do desvelamento que vige e rege nossa época, e que, ao tornar possíveis tais acontecimentos singulares, já nos ameaçou concretamente com o maior perigo, a desessencialização do homem e a devastação da Terra. Como o afirmaram Alan Milchman e Alan Rosenberg, “é precisamente com base na *Seinsgeschichte* de Heidegger que pode ser possível iluminar certas facetas do holocausto, as quais poderiam enganar o historiador”.<sup>23</sup> Nesse sentido, foi ainda esse mesmo rigor impassível do pensamento radical que permitiu a Heidegger afirmar, em outro texto, que a bomba atômica já se tornara uma possibilidade muito antes dela ser real, ou seja, desde o momento em que a natureza foi descoberta como ente objetificado entregue à inspeção do sujeito do conhecimento científico, desde o século XVII: “o homem olha estarrecido para o que poderia advir com a explosão da bomba atômica. Mas não vê que a bomba atômica e a sua explosão são a mera emissão final do que desde há muito já adveio e aconteceu ...”.<sup>24</sup> Do mesmo modo como não se trata de negar o terrível que a bomba atômica e sua explosão constituem, também não se trata simplesmente de equacionar o fato da agricultura motorizada e o fato dos campos de extermínio, visto que é apenas quanto à sua “essência” que os eventos referidos constituem o “mesmo”.<sup>25</sup> O que importa a Heidegger em sua afirmação é a idéia de que, na era da técnica, o ser se desvela sempre como “fundo de reserva”, disponibilizando os entes para que sejam continuamente encomendados, estocados, manipulados, explorados e, porque não, destruídos e desperdiçados. Se, no fragmento XXVI de *Ultrapassagem da Metafísica (Überwindung der Metaphysik)*, possivelmente escrito durante o período da

---

<sup>22</sup> Cf. HABERMAS, J.: “Work and Weltanschauung: the Heidegger controversy from a German Perspective” in *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians’ Debate*, Cambridge, MIT Press, 1989, p. 163.

<sup>23</sup> MILCHMAN, A e ROSENBERG, A.: “Heidegger, Planetary Technics, and the Holocaust” in *Heidegger and the Holocaust*, op. cit., p. 220.

<sup>24</sup> Cf. HEIDEGGER, M.: “Das Ding” in *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt, Günther Neske, 7ª ed., p. 158.

<sup>25</sup> Assim, também está equivocado o argumento de Lyotard, para quem não seria preciso ser “humanista” para rejeitar a identidade entre as câmaras de gás e a agricultura motorizada, bastando apenas que se parasse para “pensar”. Cf. LYOTARD, J.-F.: *Heidegger e os Judeus*, op. cit., p. 101.

guerra, Heidegger descobrira que o homem se tornara “a mais importante matéria bruta” (*Rohstoff*), o que o levava a antecipar, para breve, o estabelecimento de “fábricas para a procriação artificial do material humano”,<sup>26</sup> agora, após a guerra, ele percebera que o processo de desumanização não se limitara apenas à transformação do homem em objeto de consumo, visto que, em Auschwitz, ele próprio se tornara apenas mais um item do “fundo de reserva”, mero combustível para sua própria aniquilação nas fábricas da morte.

Este aspecto foi claramente enunciado em sua outra conferência do ciclo de Bremen, também datada de 1949 (*Die Gefahr*): “Centenas de milhares morrem *en masse*. Eles morrem? Eles perecem. Tornam-se itens do fundo de reserva para a fabricação de cadáveres. (*Bestandes der Fabrikation von Leichen*) Eles morrem? Sem que se perceba, eles são liquidados nos campos de extermínio. Morrer, entretanto, significa suportar a morte em sua essência. Ser capaz de morrer significa ser capaz de suportar esta morte. Mas somente somos capazes disso quando a essência da morte tem uma afinidade com a nossa essência”.<sup>27</sup> Nessa brevíssima afirmação, Heidegger parece ter chegado a uma verdadeira confrontação do horror, tanto mais que é a própria morte “em massa” que é tomada como o alvo do questionamento por meio da distinção entre morrer e perecer, a qual não é mero jogo de palavras, mas vai direto ao ponto crucial do problema: não se trata apenas da quantidade dos mortos, mas do modo mesmo como se roubou a esses milhões a própria morte no instante em que foram exterminados tecnologicamente. Aqui, fala-se propriamente das vítimas do genocídio e do terrível processo de desumanização que aí atingiu o seu ápice, pois já não são mais homens que morrem, já não se trata mais dos “mortais”, mas apenas do simples material para a permanente fabricação de cadáveres. Hannah Arendt percebera e expressara essa mesma triste verdade a respeito da mais absoluta aniquilação do humano no homem nos campos de extermínio em duas afirmações lapidares:

“Nas fábricas da morte, (...) todos eles morreram juntos, os jovens e os velhos, os fracos e os fortes, os doentes e os saudáveis; não como povo, não como homens e mulheres, crianças e adultos, meninos e meninas, não como bons e maus, belos e feios - mas reduzidos ao denominador comum do mais baixo nível da vida orgânica em si mesma, mergulhados no abismo mais escuro e profundo da igualdade primitiva, como gado, como matéria, como coisas sem corpo nem alma, sem nem mesmo uma fisionomia sobre a qual a morte pudesse imprimir seu selo. É nesta igualdade monstruosa, sem fraternidade ou humanidade (...), que

---

<sup>26</sup> HEIDEGGER, M.: “Überwindung der Metaphysik” in *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart, Verlag Günther Neske, 7ª ed., 1994, p. 91.

<sup>27</sup> Cf. SCHIRMACHER, W.: *Technik und Gelassenheit: Zeitkritik nach Heidegger*, Freiburg, Verlag Karl Alber, 1983, p. 25-28.

nós vemos, como que refletida, a imagem do inferno. (...) A câmara de gás foi mais do que qualquer um poderia ter merecido, e, diante dela, o pior criminoso era tão inocente quanto o recém-nascido”.<sup>28</sup>

“Os campos de concentração, ao tornar a morte anônima ..., roubaram à morte o seu sentido como o fim de uma vida completa. Em certo sentido, eles tiraram do indivíduo a sua própria morte, provando que daí por diante nada mais pertenceria a ele e que ele não pertenceria a mais ninguém. Sua morte apenas selaria o fato de que ele nunca existira realmente”.<sup>29</sup>

Arendt observou que as fábricas da morte não tinham qualquer finalidade a não ser manterem-se em funcionamento, bastando-se a si mesmas enquanto pudessem continuar empregando como seu combustível os corpos humanos: quando a fabricação da morte torna-se um fim em si mesmo, é a própria lógica de meios e fins que chega ao seu limite e se estilhaça. Arendt foi provavelmente a primeira teórica a denunciar o caráter paradoxal dos campos de extermínio, os quais, ao levarem as relações de meios e fins ao seu paroxismo, não mais puderam ser entendidos à luz dos princípios da *Realpolitik*, e nem mesmo como uma instância ensandecida da razão instrumental. Em uma carta a Jaspers datada de 17 de Agosto de 1946, Arendt chamava-lhe a atenção para a ausência de “razões humanas” que pudessem elucidar a finalidade da construção de “fábricas para produzir cadáveres sem qualquer consideração pela utilidade econômica ... (e as deportações foram muito prejudiciais para o esforço de guerra)”.<sup>30</sup> Desde o princípio, Arendt estivera ciente de que o que tornara o evento de Auschwitz incompreensível, algo “com o quê não podemos nos reconciliar”, fora o absurdo que ele impusera a qualquer lógica realista fundada em determinações econômicas e militares razoáveis, somado, paradoxalmente, ao próprio método higiênico e altamente eficiente do assassinato em massa.<sup>31</sup> Para além da invocação de qualquer princípio utilitário que pudesse justificar tais instituições, o que saltava aos olhos era o fato de que a sua construção e manutenção requeriam um imenso custo e dependiam da organização de deportações em massa, o que implicava num grave contra-senso para uma economia em estado de guerra:

“... não é apenas o caráter *não*-utilitário dos próprios campos -- a falta de sentido em ‘punir’ povos completamente inocentes, a falha em mantê-los em uma condição em que se pudesse extrair deles um trabalho rentável, a superfluidade de se amedrontar uma população completamente subjugada -- que lhes dá as suas condições distintivas e perturbadoras, mas a sua função *anti*-utilitária, o fato de que nem mesmo as emergências supremas das atividades militares permitiram que se interferisse nessas ‘políticas demográficas’. É nesse contexto que o adjetivo ‘sem precedentes,’ enquanto aplicado ao totalitarismo, adquire plena significação”.<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> ARENDT, H.: “The Image of Hell”, texto de 1946 incluído na coletânea *Essays in Understanding 1930-1954*, NY, Harcourt-Brace, p. 198, minha ênfase.

<sup>29</sup> Cf. ARENDT, H.: *The Origins of Totalitarianism*, op. cit., p. 452.

<sup>30</sup> ARENDT, H.: *Correspondence with Karl Jaspers, 1926-1969*, NY, Harcourt Brace, 1992, p. 69.

<sup>31</sup> ARENDT, H.: *Essays in Understanding 1930-1954*, op. cit., p. 13-14.

<sup>32</sup> ARENDT, H.: *Essays in Understanding 1930-1954*, op. cit., p.233, minha ênfase.

Mas será que o conceito de *Bestand*, de “fundo de reserva”, tal como referido por Heidegger às vítimas do genocídio e explicitado em *A questão da Técnica* elucida os aspectos fundamentais do próprio extermínio? Miguel de Beistegui, mais uma vez, argumentou que este conceito heideggeriano seria insuficiente para compreender a situação absolutamente degradante das vítimas do genocídio nazista, a qual excederia em muito os traços que Heidegger identificara como sendo essenciais para nossa época. Para este autor, “devemos ponderar se a morte da vítima no campo de extermínio não representa um perigo que é outro, e, talvez, até mesmo maior do que aquele antecipado na armação. Será que a vítima não está para além do status de fundo de reserva? (...) Em que sentido poder-se-ia dizer que a vítima tomou parte de uma economia, de uma estratégia tecnológica visando a maximização e o armazenamento, se agora é um fato bem sabido que a solução final representou, da perspectiva da luta da Alemanha pela hegemonia mundial, um desperdício financeiro e de recursos naturais e humanos, ou seja, um gesto radicalmente *a-econômico*?”<sup>33</sup> Tais argumentos parecem similares àqueles empregados por Arendt, mas se trata aí de uma aparência enganosa; enquanto Miguel de Beistegui realça que o tratamento concedido às vítimas de Auschwitz excederia a lógica do *Gestell*, na medida em que as normas utilitárias do bom senso foram ali violadas, as análises de Arendt e Heidegger enfatizam justamente que é a própria lógica do utilitarismo realista que deixou de ser operante sob aquelas circunstâncias. O conceito heideggeriano de “fundo de reserva” atinge o cerne do problema justamente na medida em que está para além da mera articulação de meios e fins, dado que os entes desvelados sob a égide da “armação” deixaram de ser “objetos” à disposição de um “sujeito” para se tornarem simples recurso disponível para qualquer agenciamento, pouco importando se se trata do seu armazenamento ou da sua aniquilação, desde que ele permaneça continuamente disposto para seu emprego ilimitado.<sup>34</sup> O aspecto relevante é o de que “o desvelar que domina a técnica moderna tem o caráter do pôr no sentido do desafio”, dispondo dos entes como simples “itens do fundo de reserva” para a perpetuação dos processos tecnológicos. Aqui, trata-se de um modo do desvelar que entrega o ente ao uso e abuso, de modo que ele só vem a ser o que é na medida em que pode ser empregado, reutilizado, armazenado ou destruído, sem que se trate aí da subordinação de um meio a um fim preciso: basta que o

---

<sup>33</sup> Cf. de BEISTEGUI, M.: *Heidegger and the political*, London, NY, Routledge, 1998, p. 156.

ente esteja disponível para sua própria manipulação calculada, mesmo quando nada outro resulte daí senão a pilha de cadáveres, revelando a superfluidade do material humano.

Chama a atenção o fato de Heidegger não ter explorado a fundo o escândalo embutido na fabricação tecnológica da morte, dele não ter se demorado suficientemente na sua consideração, mantendo inéditas as suas poucas (e mal-esclarecidas) afirmações a respeito do assunto. Resta a certeza, entretanto, de que por mais insuficientes que tenham sido as suas reflexões sobre o evento do genocídio, sua análise da essência da tecnologia moderna esclarece-nos de maneira lúcida para o horizonte do desvelamento em que tais horrores se tornaram uma realidade. Se um tal diagnóstico estiver correto, então será possível concordar com o comentário de Fred Dallmayr, segundo o qual o pensamento heideggeriano não é simplesmente “a-político” nem se encontra “para além da política (em um sentido transcendental e, portanto, metafísico). Ao contrário, essa reflexão paradigmática infiltra-se e invade a política por todos os lados, mas de um modo obliquo e não instrumental. Neste sentido, ela inocula na política uma dimensão revigorante e liberadora, particularmente crucial em nossa época, vinculada ao controle e ao planejamento planetário”.<sup>35</sup> Qualquer alternativa, qualquer possibilidade de um novo começo, dependerá do reconhecimento da determinação essencial do nosso presente, dependerá da confrontação meditada do “maior perigo” em que estamos envolvidos, pois o extermínio tecnológico não poderá ser pensado como um simples retrocesso acidental à barbárie, já superado e resolvido de uma vez por todas.

---

<sup>34</sup> Otto Pöggeler observou que o que se desvela como “fundo de reserva” já não possui sequer o estatuto de “objeto” para um “sujeito”. Cf. PÖGGELER, O.: *Martin Heidegger's Path of Thinking*, NJ, Humanities Press, 1987, p. 197.

<sup>35</sup> Cf. DALLMAYR, F.: “Rethinking the Political: Some Heideggerian Contributions” in *Review of Politics*, v.52, n°4, 1990, p.548-9.