

Tomás Mendonça da Silva Prado

**As esquinas da linguagem e da técnica
Em Martin Heidegger**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Jardim de Moraes

Rio de Janeiro
Março de 2008



Tomás Mendonça da Silva Prado

**As esquinas da linguagem e da técnica
Em Martin Heidegger**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia. Aprovada pela comissão examinadora abaixo assinada.

Prof. Dr. Eduardo Jardim de Moraes
Orientador
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Dr. Edgar de Brito Lyra Netto
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Dr. Patrick Estellita Cavalcanti Pessoa
UFRJ

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade
Coordenador Setorial do Centro
de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, Março de 2008

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Tomás Mendonça da Silva Prado

Graduou-se, no ano de 2005, na faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Presta serviços ao Pró-Saber (Instituto Superior de Educação, instituição de utilidade pública).

Ficha Catalográfica

Prado, Tomás Mendonça da Silva

As esquinas da linguagem e da técnica em Martin Heidegger / Tomás Mendonça da Silva Prado ; orientador: Eduardo Jardim de Moraes. – 2008.

132 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Filosofia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Linguagem. 3. Técnica. 4. Poesia. I. Moraes, Eduardo Jardim de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. IV. Título.

CDD: 100

Para toda a minha família.
Para Lua e Lara, pelo afeto.
Para Gustavo, pelo diálogo.
Para Wilma, pela alegria.
Para Margarida e Ricardo, pela presença.

Para Beatriz, por estar ao meu lado e me fazer feliz.

Agradecimentos

Ao Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq).

Aos profissionais do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Eduardo Jardim de Moraes, pela confiança e pelas contribuições fundamentais para o desenvolvimento da proposta e do percurso deste trabalho.

Aos professores Edgar Lyra, Emmanuel Carneiro Leão, Fernando Rodrigues, Paulo César Duque Estrada e, especialmente, Gilvan Fogel, pelos cursos sobre o pensamento de Martin Heidegger.

Ao primeiro professor de Filosofia, Patrick Pessoa, pela amizade, pelo incentivo e pelas contribuições em minha formação.

À Maria Seabra Loubet e ao Georges Loubet, pelos livros e pelas conversas que contribuíram para essa pesquisa.

Aos amigos Pedro Bastos e Tomás da Costa, pela boa filosofia de botequim.

À Hilana Erlich, pela escuta.

Ao Pró-Saber, e especialmente à Madalena Freire e à Maria Cecília Almeida e Silva, pelo valioso aprendizado profissional e pela privilegiada experiência humana.

Resumo

Prado, Tomás Mendonça da Silva; Moraes, Eduardo Jardim de. **As esquinas da linguagem e da técnica em Martin Heidegger**. Rio de Janeiro, 2008. 130p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Acompanhando o pensamento de Martin Heidegger, apresentaremos os riscos e deficiências das compreensões ordinárias da linguagem e da técnica e ofereceremos, como alternativa, um percurso de reencontro da origem desses problemas, onde vigora o essencial. A origem de ambas se encontra obstruída por uma experiência dominante – a técnica moderna –, que as submete aos seus anseios de controle e utilidade. Compreendendo o que é a técnica moderna, poderemos desobstruir o caminho para a essência da técnica e da linguagem. É preciso ver o que é técnica para rever o que é produção. Onde linguagem e técnica compactuam, o homem não se perde em ocupações alienadas e arbitrárias, mas é livre para a produção de sentidos comprometida com o que é necessário.

Palavras-chave

Linguagem; Técnica; Poesia

Abstract

Prado, Tomás Mendonça da Silva; Moraes, Eduardo Jardim de (Advisor). **The corners of language and technique in Martin Heidegger**. Rio de Janeiro, 2008. 130 p. MSc. Dissertation – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Following the thoughts of Martin Heidegger, we intend to expose the risks and deficiencies of the ordinary understandings of language and technique as well as to offer, as an alternative, a path to the origin of these problems, where the essential dwells. The origin of both is, at any point in time, already obstructed by a dominating experience – the modern technique. The modern technique submits language to its control and utility yearnings. By comprehending what modern technique is, we will be able to clear the path to the essence of technique and language. We must understand what technique is in order to revise what production is. Where language and technique meet, men do not get lost in alienated and arbitrary occupations, but are free for a senses production committed with what is necessary.

Keywords

Language; Technique; Poetry

Sumário

1. Introdução Logos: o caminho que reúne	9
2. A vigência da técnica	
1.1 Pensamento meditativo e pensamento calculativo	27
1.2 A compreensão habitual sobre a técnica	33
1.3 A essência da técnica vigente (moderna)	39
1.4 Fausto, o domínio sobre a terra e a vingança de Mefistófeles	43
3. A linguagem submetida à técnica moderna	
2.1 Nimrod e a torre de Babel; Gilgamesh e a imortalidade	53
2.2 Linguagem e o caminho da Metafísica	61
2.3 Signo: significante e significado	69
2.4 A linguagem submetida à técnica moderna	79
4. A linguagem em acordo com a essência da técnica	
3.1 A favor da experiência	87
3.2 A essência da linguagem	93
3.3 A essência da técnica	109
3.4 Linguagem e poesia	116
5. Conclusão	122
6. Bibliografia	126
7. Apêndice. Apropriação: limite, serenidade e memória	129

Como abranger-te, ó natureza infinda?

W. Goethe

De resto, esse século se me afigura como o tonel eternamente vazio das Danaides, e minha alma jorrou esbanjando amor para preencher todas as lacunas. Então não vi mais nenhuma lacuna, e o tédio da vida não mais me oprimiu. Nunca mais disse então à flor, “você é minha irmã!”, e às fontes, “somos da mesma espécie!”. Fielmente, como um eco, dei a cada coisa o seu nome. (...) A linguagem é um grande excesso. O melhor, porém, sempre permanece para si e descansa em suas profundezas como a pérola no fundo do mar...

F. Hölderlin

1

INTRODUÇÃO

Logos: o caminho que reúne

A introdução de uma dissertação de mestrado é o momento de revelação do método que será adotado na abordagem de um campo de conteúdos. Método, contudo, não necessariamente significa um artifício técnico-científico, posto ser caminho, e não garantia de controle, de terreno seguro. Quando afirmamos que devemos prestar contas de nosso método, buscamos indicar um outro modo de procedermos com rigor.

Acreditamos que os caminhos que viermos a tomar serão bem direcionados quando orientados pelo modo de ser daquilo que procuramos. Cabe-nos abandonar a sobrecarga de expectativas de adequação ao habitual e abdicar da cobiça de domínio e da espera de garantias, para que possamos atender ao que nos convida ao pensamento, apresentando-o em seu modo próprio de ser – não sujeitado, insubordinado.

O primeiro perigo com o qual deparamos, portanto, é o de soterrarmos, de entulharmos as questões que investigaremos com uma sobrecarga de projeções que nos prometeriam suposta segurança, mas que nos tornariam insensíveis ao inusitado. Um tema problemático requer espanto, e o primeiramente espantoso de nosso tema é a impossibilidade de o dominarmos e o apresentarmos previamente, de fora.

O pensamento de Martin Heidegger, como ocorre com todo grande pensador, é uma trama relacionando questões que, apenas apressadamente, pareceriam isoladas e desconexas. Dar conta de toda a gênese desse fio seria uma pretensão absurda; por outro lado, o esforço de reconhecê-la é uma maneira de encontrarmos sustentação e densidade para o pequeno retalho que procuraremos apresentar. Acreditamos que a dignidade que pode residir em uma dissertação de mestrado advém da possibilidade de que ela reafirme uma parte da trama de um grande pensamento, caminhando onde essa trama existe em sua excepcionalidade,

expondo seus encontros e diferenças, para, talvez, contribuir à sua tensão no olhar de quem também procure dela se aproximar, e não permitindo, pela força do exemplo, que a obra seja vista sem que a atravessemos e sem que sejamos também por ela atravessados.

Pretendemos pensar a linguagem. A linguagem não é um tema cujo escopo seja evidente. A linguagem pode ser tomada como um conjunto de elementos problemáticos, mas, ainda assim, não haverá uma obviedade a respeito dos elementos que devem pertencer a esse conjunto. Acreditamos que, na lida com esse tema, podemos encontrar um percurso de excelência através do pensamento heideggeriano, e que, com ele, descobriremos não uma definição cabal, mas um sentido e experiências extraordinárias com a linguagem. É isso o que buscamos e que talvez tenhamos a oferecer: um caminho que desafie a compreensão habitual da linguagem e que ofereça uma experiência diferenciada.

Nosso trajeto tem início em uma compreensão ampla do logos¹ em Heráclito. Esse início, entretanto, não é o fundamento de nosso problema. O início deve revelar os elementos que futuramente serão recuperados e aprofundados. O logos, em nosso percurso, é como uma teia que captura e apresenta os elementos que virão a ser trabalhados.

A relevância de nos direcionarmos nesta introdução para o logos, como o elemento norteador, é que através dele perceberemos a articulação originária de nosso problema principal – a linguagem. O que nos propomos é uma compreensão dos desdobramentos do problema do logos, como alternativa ao pensamento que se apropriou trivialmente da linguagem. No entanto, também o logos sofreu uma apropriação ordinária. Desde o início, devemos reparar que o lugar para onde este problema nos conduz é, no pensamento de Heidegger, bastante distinto da

¹ Nesta dissertação, optamos por utilizar a transliteração do alfabeto grego para o latino, na forma: “logos”. Retiramos essa forma do sétimo parágrafo de “Ser e Tempo”, “O método fenomenológico da investigação”, no subtítulo do item B, “O conceito de logos”, aceitando, assim, a tradução e os critérios de grafia da tradutora Márcia de Sá Cavalcante. Contudo, devemos observar que em outras edições, como em “Os Pensadores”, logos é escrito com acento agudo: “lógos”.

compreensão que nossa tradição, já há bastante tempo, vem articulando a seu respeito. Heidegger cita, no texto “Logos (Heráclito, Fragmento 50)”, algumas dessas compreensões mais difundidas: “Desde a Antiguidade, interpretou-se o logos de Heráclito das maneiras mais diversas: ora, como *Ratio*, ora, como *Verbum*, ora, como lei do mundo, ora, como o que é lógico e a necessidade de pensamento, ora como sentido, ora como razão²”.

O momento agora não é o de combater cada uma dessas veredas, mas de encontrar a via sugerida por Heidegger, considerando que ela poderá abrir diante de nós uma dimensão inusitada. Este inusitado – deve surpreender-nos – não é nada marginal ou outra interpretação a se somar e acumular; é aquilo que deveria ser o mais familiar, a saber: o que a etimologia, a história da palavra, o sentido que ela carrega desde a sua origem, tem a nos ensinar. Virá o momento oportuno para retomarmos com mais eficácia os sentidos descobertos pela tradição. Agora, se nos é necessário compreender o sentido de logos em Heráclito, precisamos retirar a palavra dos usos que dela se apossaram e, no lugar de criarmos mais uma tradução que a desloque, investir tudo o que for possível no seu sentido arcaico. Para superarmos o presente obstáculo, nossa tarefa é a de rememoração do que ficou soterrado detrás dessas apropriações. Essa é a trajetória tomada por Heidegger.

É do *legein* que depreendemos o que é o logos. O que significa *legein*? Todo mundo que conhece a língua grega sabe a resposta: *legein* significa dizer e falar; logos significa *legein*, como *aussagen* – enunciar, e *legomenon*, como o enunciado *augesagten*(...) Quem poderia negar que, desde cedo na língua dos gregos, *legein* significa falar, dizer, contar? Todavia, igualmente cedo e de modo ainda mais originário e por isso mesmo sempre, portanto, no significado de dizer e falar já mencionado, *legein* diz o mesmo que a palavra alemã *legen*, a saber: de-por, no sentido de estender e prostrar, pro-por, no sentido de adiantar e apresentar. Em *legen* vive colher, recolher, escolher, o latim *legere*, no sentido de apanhar e juntar. *Legein* diz propriamente um de-por e pro-por que recolhe a si e o outro³.

Antes de apresentar o sentido que Heráclito estaria nos indicando com o uso que faz da palavra, Heidegger procura o seu sentido amplo no mundo grego. Logos, afirma Heidegger, surge do verbo *legein*, “dizer e falar”. *Legein* é, porém, mais do que lançar palavras ao vento. Há um peso no verbo que nos conduz ao sentido de “pro-por e de-por”. O peso que há em *pro-por e de-por* consiste em isto

² HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 184.

³ *Ibid.*, p. 184.

não ser nunca um tagarelar, um falatório vazio, mas sim um apresentar com a fala coisas que envolvem “colher, escolher e recolher” (*legen*, no Alemão, e *legere*, no Latim). Portanto, o logos reúne em um único elemento o que hoje apenas podemos compreender e expressar com uma diversidade de sentidos complementares. Esses sentidos falam de uma atividade de colheita e apresentação de algo necessário.

Legein é uma atividade de dizer, mas também um dizer especial, pois concentra um sentido simultaneamente abrangente e radical. Legein se refere à palavra de peso, uma palavra que não é apenas ferramenta de uso para a transmissão de opiniões passageiras e a comunicação de amenidades circunstanciais. Há uma lida com as palavras que as coloca como meio para informações supérfluas, permitindo que comuniquemos as mais diversas frivolidades, que as faz serem usadas, abusadas, gastas, como se estivessem disponíveis unicamente para nos servir. Esta é uma dimensão da palavra⁴, a dimensão mais imediata e ordinária. Heidegger, ao distinguir “falar”, genericamente, de “de-por e pro-por”, com uma especificidade, está nos chamando atenção para duas formas de nos relacionarmos com a palavra; portanto, para a existência de uma dimensão em que a palavra não vem a reboque da utilidade, e sim revelar algo necessário.

Os elementos do logos convergem para uma apresentação. Trata-se de compreender o que é essa apresentação. O que será que a palavra tem a apresentar?

Para se ter um ponto onde apoiar uma resposta, impõe-se uma reflexão sobre o que, propriamente, se encontra em legein, no sentido de *legen*, de-por e pro-por. *Legen* significa estender e prostrar mas, ao mesmo tempo, significa também pôr uma coisa junto com outra, pôr em conjunto, ajuntar. *Legen*, de-por e pro-por, é *lesen*. O *lesen*, que mais conhecemos, o *lesen*, no sentido de ler, é apenas uma variedade de ajuntar – embora ela se tenha deslocado para o primeiro lugar⁵.

Legen é *lesen*; *de-por e pro-por* é pôr em conjunto, ajuntar, reunir, interligar, articular para uma apresentação. Sendo assim, o que diferencia, essencialmente, *de-por e pro-por* da fala em geral é que essa dimensão reúne coisas importantes. Diz-se, então, que a fala cotidiana nos serve, é útil, vem emitir

⁴ Palavra não é aqui utilizada no sentido de signo lingüístico, mas no sentido de um dizer revelador, como na expressão “você tem a palavra” ou “eu estou com a palavra”.

⁵ HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 185.

opiniões, preencher dúvidas e solucionar problemas superficiais, mas ela se gasta, se desgasta, se perde na irrelevância de uma função já exercida e não mais solicitada, numa mera representação instrumental e passageira. Esta fala funcional, instrumental, está sempre a serviço; não possui vida própria. Legein, ao contrário, possui, porque é uma reunião que independe da solicitação instrumental, que se preserva de qualquer abuso⁶. Mas por que realizamos essa colheita que seleciona e abriga? E o que é que está sendo selecionado e protegido? Nas palavras do próprio Heidegger:

Legein, legen, de-por e pro-por diz, justamente em seu estar-disponível-num-conjunto, que o disponível nos interessa e concerne. O legen, de-por e pro-por, enquanto deixar disponível num conjunto, se empenha por manter, como o real, o que está assim de-posto e pro-posto⁷.

O que a palavra em sua excelência tem a apresentar é o real. O real é articulado pelo logos.

Sendo assim, podemos afirmar que há duas posturas diante da palavra: uma postura superficial, que a toma como mediação, que a percebe como ferramenta de expressão daquilo que precede a fala (o que o sujeito guarda dentro, a representação que quer exteriorizar); e há também uma postura de relacionamento com a palavra que a reconhece como apresentação daquilo que nos cabe proteger e cuidar, porque verdadeiramente nos interessa. Interessa-nos de um modo diferente daquilo que pomos ao nosso serviço; como algo ao qual estamos intimamente ligados, que nos envolve e do qual dependemos; algo necessário, que exige e requer abrigo. Portanto, participamos, com *de-por e pro-por*, de uma relação imprescindível. Não é a opinião do “eu” ou a utilidade para o “eu” que está em questão, mas o próprio “real” dentro do qual nos inserimos.

Assim, podemos compreender a diferença e o peso que residem no *de-por e pro-por* em relação ao falar genérico, pois esta forma da palavra permite a proteção do real. A parêntese *de-por e pro-por* significa: a proteção do real reunido pela linguagem. E proteger, como veremos, é fazer lembrar.

O logos não é uma capacidade, nem uma habilidade. *De-por e pro-por* é uma correspondência ao real. Trata-se agora de, não apenas diferenciar os modos

⁶ “Abrigar não é guardar qualquer coisa que se ache em algum tempo e lugar. Recolhimento, que tem seu princípio no abrigar, a colheita, já é sempre em si mesmo uma seleção do que exige e requer abrigo”. HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 185.

distintos da palavra, mas de reconhecer que a palavra de peso é uma correspondência a uma realidade que está além dos nossos caprichos, daquilo que manipulamos, subordinamos e colocamos a serviço. A palavra, em certa medida, nos pertence, mas nós também pertencemos a algo – o real em seu envio histórico, em seu risco de esquecimento e em sua necessidade de proteção. Estamos inseridos nisso e protegemos isso em uma relação com as palavras, porque são as palavras que colhem, protegem e apresentam o real. Vejamos isso com mais calma e cuidado.

O logos leva o fenômeno, isto é, aquilo que se põe à disposição, a aparecer por si mesmo, a brilhar à luz de seu mostrar-se⁸.

Fazendo referência a uma abordagem já considerada na obra “Ser e Tempo”, Heidegger remete o real ao fenômeno⁹. O fenômeno é “o que se mostra, o que se revela em si mesmo¹⁰”. Mas isso que se revela em si mesmo pode não ser visto; como pode ser visto e perdido pelo esquecimento, soterrado em experiências ordinárias, habituais e impessoais. Por isso, o logos é aquilo que guarda, reúne, protege.

O logos não é a colheita do que o sujeito (modernamente compreendido como apartado do objeto, dotado de estruturas que precedem a relação com o objeto e que fazem com que ele o constitua das mais diversas formas, seja pela vontade, intencionalidade ou por categorias transcendentais) quer colher. A divisão entre sujeito e objeto já é sempre tardia, por uma abordagem ontológica, diante da condição dos homens de serem lançados no mundo, inseridos no que eles encontram e que lhes concerne – o conjunto dos fenômenos, o real. A própria querela sujeito-objeto já é uma forma de desencobrimento, ou seja, uma forma de encontrar o real articulado em um determinado tempo. Portanto, nos cabe, nessa dissertação, insistir no caminho do logos não como uma forma de o sujeito

⁷ Ibid., p. 186.

⁸ HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 188. (em referência a *Ser e Tempo*, capítulo 7B)

⁹ “Fenômeno diz o que se mostra, o que se revela” (...) “Deve-se manter, portanto, como significado da expressão ‘fenômeno’ o que se revela, o que se mostra em si mesmo, os ‘fenômenos’ constituem, pois, a totalidade do que está à luz do dia ou se pode pôr à luz, o que os gregos identificavam algumas vezes simplesmente com *ta onta* (os entes), a totalidade de tudo que é”. HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo*, p. 58.

¹⁰ Ibid., p. 58.

expressar a sua interioridade, mas como uma forma de os homens protegerem os fenômenos originais do risco da decadência.

O homem precisa salvar os fenômenos da decadência, do esquecimento, do ordinário; mas como isso é possível? Será que é acessando os fenômenos, no sentido de duas coisas apartadas que necessitam de uma ponte a ser atravessada? Será este o único sentido de atravessamento? Senão como sujeitos constituindo objetos na representação, por conceitos, como é que protegemos o real? Aliás, o real precisa da nossa proteção? Como é que encontramos o real? Em que medida é possível não encontrá-lo?

Se ouvir fosse, sempre e primordialmente, apreender sons, ao que se viriam juntar outros processos, os sons entrariam por um ouvido e sairiam pelo outro, e ficar-se-ia nisto. É o que de fato acontece se não nos recolhermos ao apelo da fala. Ora, o apelo, que nos chega na fala, é, em si mesmo, o que se dispõe e propõe recolhido numa reunião. Ouvir é propriamente este recolher-se, que se concentra num apelo e numa provocação. Ouvir é primordialmente auscultar, uma escuta concentrada. Na ausculta, vige e vigora um conjunto de escutas. Ouvimos quando somos todo ouvidos. Mas o ‘ouvido’ não é o aparelho auditivo. Como aparelho dos sentidos, os ouvidos fisiológicos e anatômicos nunca vão provocar uma escuta, nem mesmo se reduzirmos a escuta à percepção de ruídos, sons e tons¹¹.

Ouvir nunca é apenas ser afetado através de um dos sentidos por ondas sonoras que vagam pelo ar. Os buracos dos ouvidos, ainda que sempre abertos, não captam o sentido do que se apresenta – não sem uma *postura recolhedora*. “Ouvimos quando somos todo ouvidos” significa que ouvimos quando tomamos uma disposição de entrega, de imersão. Ouvimos quando despertamos para o desafio de proteger aquilo que se revela e que nos concerne. Toda palavra de peso possui um apelo que nos desperta para a necessidade de encontrarmos uma harmonia ou sintonia com o real.

Se de um lado podemos lidar com as palavras no nível do falatório, do palavrório, por outro esta dimensão nos retém em um espaço alienado, ou, pelo menos, superficial, ordinário. Esta alienação aparece na postura de se tomar o real como aquilo que nós constituímos, aquilo que nós representamos e que está a

¹¹ HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 189.

nosso serviço, do mesmo modo que acreditamos colocar as palavras a serviço. O real, no entanto, não está a serviço. Ao contrário, o real se encontra preservado no espaço que foge ao domínio subjetivo (ou objetivo). Nós podemos despertar para esse espaço desde que abdicuemos dos nossos abusos, dos anseios de domínio – o que se dá numa postura e numa experiência de escuta¹².

Escutar, no sentido de proteger, é uma entrega paciente e obediente. Somente assim somos capazes de escutar o essencial, pois ele apenas aparece à medida que ele mesmo puder convocar, e nunca como resultado de uma exigência voluntariosa do indivíduo. Por isso, paciência e obediência não significam, de forma alguma, passividade ou apatia. Ao contrário, a passividade não se diferencia muito da birra, da zanga, da sanha, pois reside no comportamento seguro e superficial de se tomar o real como algo dependente, que podemos contrariar com a expectativa de imposição da nossa vontade. Paciência e obediência demandam, pelo menos em uma primeira aproximação, enorme dedicação e esforço para se abdicar do personalismo vulgarizador de todas as experiências.

Mas, então, quando é que se dá e acontece esta escuta? Nós só escutamos quando pertencemos ao apelo que nos traz a fala. Pois bem, dizer o apelo da fala é isto que diz Heidegger, deixar o real disponível no seu conjunto. Pertencer ao apelo da fala não é senão deixar o real, que se de-põe e pro-põe em conjunto, dispor-se, como um todo, em sua disponibilidade.

“Deixar o real” é considerado por alguns comentadores de Heidegger uma postura passiva diante da realidade, a exemplo do que diz Terry Eagleton, em seu livro “A Ideologia da Estética”:

(Para Heidegger) O “homem” é simplesmente uma relação ao Ser, correspondendo e receptiva a ele; o que pensa, no pensamento humano sobre o Ser, é evocado pelo próprio Ser. O pensamento é só uma espécie de aquiescência no Ser, um dócil deixar ser o que é, recolhendo-o e dando graças por ele. (...) O papel da humanidade é o de ser simplesmente o pastor e o guardião desse mistério. (...) A História ela mesma aparecerá agora simplesmente como épocas sucessivas do autodesvelamento ou ocultação do Ser, enquanto a humanidade é atirada e recolhida de volta a si como um ioiô ontológico¹³.

¹² “Aqui o que urge não é pesquisa. É, sim, pensando meditativamente, respeitar algo bem simples. Pertence à escuta propriamente dita a possibilidade de o homem ouvir mal, não escutando o essencial. Se, pois, os ouvidos não compõem diretamente a escuta, no sentido da ausculta e obediência, é porque ouvir constitui um caso todo especial”. HEIDEGGER, M. *Ensaios e Conferências*, p. 189.

¹³ EAGLETON, T. *A Ideologia da Estética.*, p. 218.

Essa é a interpretação de um pensamento pretensioso quanto ao projeto de libertação pragmática da humanidade, e que tapa os ouvidos para a sutileza do problema, onde vale o essencial. A preocupação de Eagleton com o “papel da humanidade”, e suas finas ironias, com expressões tais como “dócil”, “dando graças” e “ioiô ontológico”, evidenciam uma ânsia de controle antecipado; querer segurança de que estamos no caminho certo, porque considera que não podemos ser reles joguetes do destino. Perde-se, contudo, nesta falsa dicotomia (passividade e controle; destino e acaso) a percepção de que não há na proposta que seguimos uma consagração do determinismo e da apatia em detrimento do valor das potências humanas, simplesmente porque as escolhas do homem ou de cada geração se dão, de qualquer forma, na aparição do real e dos seus desafios. Se há algum salto, onde a interferência dos homens faz a diferença, será na disposição de dar as costas a essa condição ou, ao contrário, frear o afã de controle e se recolher para a escuta que descobre o essencial. Essa postura será um problema apenas para o indivíduo moderno (portanto, todos nós), viciado na vontade de controle (voluntarismo) – porque ele não saberá que, dando as costas a esse apelo, não estará tomando as rédeas do seu destino, mas sim contribuindo para a ocultação do essencial (e permitindo que o mais problemático em seu tempo seja “varrido para debaixo do tapete”). Os homens oscilam entre amaldiçoar suas próprias escolhas e se certificar de que têm tudo sob controle. Mas queira o homem oferecer seu pensamento a isso ou não, está em jogo manter-se distante da sua essência – como aquele que possui a possibilidade de acompanhar pela escuta o essencial e, apenas no convívio com o problemático que reside ali, crescer com o desafio (não significando de forma alguma este crescimento como a chance de solucionar todos os desafios e reconquistar o lugar no paraíso perdido. Crescer pode significar conviver responsabilmente com o incerto e, no lugar de ser levado a reboque, viver numa correspondência, numa copertinência com o essencial). Como afirmou Zaratustra, de Nietzsche: “É preciso aprender a desviar o olhar de si, para ver muitas coisas: tal dureza é necessária a todo escalador de montanhas¹⁴”.

¹⁴ NIETZSCHE, F., “O Viandante” em *Assim Falou Zaratustra*, p. 162

A isso se refere Heidegger, quando afirma, retomando Heráclito: “Quando os mortais levam à plenitude uma escuta verdadeira, há decerto um envio sábio¹⁵”. O sábio não é aquele que dá as costas para o essencial em prol da auto-afirmação, pois, lutando com revolta e na expectativa de controle, o que consegue é tornar-se surdo. A conquista possível não é o domínio, mas uma forma de harmonia com o essencial. O envio sábio é aquela busca que se atém ao problema através do recolhimento meditativo, permitindo que o tempo revele os desafios que tem a revelar.

Mais do que o incêndio, deve-se apagar a desmesura¹⁶.

Antes de vos ocupardes com os incêndios, seja para provocá-los ou para apagá-los, apagai, primeiro, o fogo da desmesura, que se ressentida da falta de mensura e erra na medida, por ter esquecido a essência do *legein*¹⁷.

O ressentimento da “falta de mensura” é o desespero de ficar entre encarar o que independe da nossa vontade e o sentimento de ser menos do que devia ser. Gostaríamos muito que, como afirmou Protágoras¹⁸, o homem fosse “a medida de todas as coisas” e pudesse sempre adaptar e reinventar o real à seu bel prazer; gostaríamos de poder nos consolar com a idéia de que o propósito de tudo é a nossa presença entre as coisas, nos utilizando do discurso como garantia disso. Para nosso orgulho antropocêntrico, acreditar em uma História que não seja guiada por nós, mas que nos guie desde tanto tempo e que também nos abra o porvir, é razão de enorme humilhação e senso de submissão a desagradáveis mistérios. Falta-nos, no entanto, precisamente a altivez da obediência – uma obediência que não permite manipulação, não aceita escravidão (pois percebe que a maior escravidão é a do ressentimento de sentir-se pouco), mas quer simplesmente convidar-nos a uma reunião, onde ocorra o envio sábio.

Desse modo, “deixar o real” diz: recolher-se com obediência e sensibilidade de escuta, para que possamos atender a um chamado – o que nos é apresentado como herança e como desafio. Essa compreensão da escuta revela a relação própria entre os homens e o essencial a ser pensado. O essencial, tal como entendemos, não é algo constituído pelo sujeito, também não é algo eterno e

¹⁵ HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 192.

¹⁶ HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 200.

¹⁷ *Ibid.*, p. 200.

¹⁸ PLATÃO, “Crátilo” em *Diálogos*, p. 122, volume IX.

imutável, não é fruto da vontade, não é uma categoria a priori, nem é uma imposição dogmática. O essencial é aquilo que pela experiência de escuta reencontramos escondido na memória coletiva que sobrevive através do tempo; é o necessário. E isso nós não atingimos em um diálogo onde sujeitamos as palavras a nosso serviço. Aquilo que precisa repetidamente ser recolocado e repensado como o mais problemático não é evidente, claro e distinto, não está bem distribuído entre os homens, não é o sensato ou o consensual; como não se atinge pelo controle, também não é um bem democrático, simplesmente porque não é bem nenhum, nem coisa nenhuma, que palavra nenhuma sirva para *representar*.

É isto que significa: “O logos é postura recolhedora e nada mais¹⁹”. Em seu recolhimento, o pensador toma um desvio dos padrões habituais de importância, como a utilidade, e se torna apto a perceber algo mais necessário. Conhecendo também o que convocou o homem através do tempo, o pensador se torna sensível para desencobrir o essencial, como algo que, embora tenha percorrido uma longa trajetória, ainda tem algo a nos dizer (*legein*). Postura recolhedora, logos, é um distanciamento do habitual, um reconhecimento daquilo que permanece necessário para a memória.

O trabalho que se seguirá será a tentativa de tornar o que foi dito até aqui mais claro e mais consistente. Agora podemos finalmente sustentar a importância de conhecermos o logos. O logos abre o problema que devemos enfrentar – a linguagem –, fundamentalmente porque a linguagem, em sua essência, se podemos apontá-la, rebenta na pluralidade de sentidos que esta palavra grega reúne. É nesse conjunto que deveremos procurá-la. Na verdade, é precisamente porque não podemos encontrar uma definição suficiente da linguagem, porque não podemos sujeitá-la, porque não podemos trabalhá-la como um conceito, que precisamos pensá-la à luz dos problemas que a cercam (o que Benjamin talvez expressasse como os fragmentos que compõe seu mosaico, sua constelação, os

¹⁹ HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 190

elementos que orbitam à sua volta, ou pensamos ainda, as vias que encontramos dobrando suas esquinas, as esquinas que encontramos seguindo as vias desses elementos). Quando compreendemos o logos como *pro-por e de-por*, como algo que recolhe e reúne para uma apresentação, como uma postura recolhedora de escuta e proteção; quando falamos na relação entre origem e vigência; quando relacionamos o real ao des-encobrimento e insinuamos que há sempre alguma coisa que trabalha para um encobrimento; em todos esses casos estamos abrindo caminhos para que sejam possíveis experiências distintas com a linguagem, mas que apontem sempre a sua essência. A trama do pensamento de Heidegger demonstra que esses problemas são complementares.

Experiências não são – como vimos e veremos – pesquisa e experimento, pois não forçamos a linguagem a se submeter ao nosso controle, como pretende fazer a ciência com seus objetos. A linguagem sempre escapará de aproximações que busquem dominá-la. Fazer experiência com a linguagem, como deverá ser esclarecido, significa ser capaz de escutar aquilo que a linguagem convoca na sua relação com a técnica, com a poesia, com o tempo, com a formação do homem, e que poderia ser com tudo aquilo que convoca o pensamento meditativo; é ser capaz de persistir na sua vizinhança, ser capaz de se estranhar com os seus desafios e de, acima de tudo, perseverar no desamparo que a lida com a sua essência nos impõe – pois talvez seja através desse desamparo que ela se exponha.

Sem explicitarmos o que fazíamos, apresentávamos já os elementos que envolvem o problema da essência da linguagem, ou a linguagem em seu aspecto mais problemático, original e perseverante. Os elementos que envolvem a essência da linguagem são os elementos constitutivos do real. Referimo-nos à linguagem como uma dimensão intrínseca ao real e simultaneamente constituinte do real; portanto, não mais como um instrumento de comunicação do homem para evocar o real, que é por ele supostamente representado, constituído ou assegurado. O real não é, essencialmente, construído pelo homem, aprisionado na subjetividade, apartado como objeto, como *res extensa*, ou cindido em *númeno* e fenômeno²⁰. O real está implicado à linguagem em sua essência como *de-por e*

²⁰ “Naquilo que respeita à razão pela qual, não sendo satisfatório o substrato da sensibilidade, se atribuem aos fenômenos ainda númenos, que só o entendimento puro pode conceber, repousa ela simplesmente no seguinte: ‘a sensibilidade e o seu campo, o campo dos fenômenos, estão limitados pelo entendimento, de tal modo que não se estendem às coisas em si mesmas, mas

pro-por, apresentação (para que, assim, se articule posteriormente em: subjetividade, *res extensa*, parêntese númeno-fenômeno e uma abertura de diversas outras possibilidades).

A isso se refere Heidegger nesse mesmo texto em que pensa o logos heraclítico, ao dizer:

Como logos, a postura recolhadora posta no des-encobrimento tudo o que vige. O *legein*, o de-por e pro-por é um dar abrigo. Ele abriga todo vigente em sua vigência, donde o *legein* dos mortais pode extrair propriamente cada vigente. O logos posta, isto é, repõe o vigente na vigência. Vigência significa, porém: tendo chegado, durar e per-durar no des-coberto. Ao deixar dispor-se o disponível, como tal, o logos des-encobre o vigente em sua vigência. Ora, todo desencobrimento é aleteia. Aleteia e logos são o mesmo. O *legein* deixa aleteia, os des-encobertos disponíveis como des-cobertos. Todo des-encobrir arranca o vigente do encobrimento²¹.

Temos visto que o logos é compreendido como uma postura recolhadora – uma possibilidade pertencente aos homens de ter acesso ao necessário, desde que haja uma comprometida escuta. Na obra “Ser e Tempo”, a Fenomenologia exercia uma defesa muito similar. A escuta não é um estudo ou uma corrente filosófica, é uma postura diante do real. Esta distinção, no entanto, não resolve a aparente redundância que ambas, a postura e a corrente filosófica, defendem. Diz-se “o vigente em sua vigência” ou “os des-encobertos disponíveis como des-cobertos”. Podemos nos perguntar: então é somente isso? Aquele longo elogio da escuta e o profundo cuidado em não confundir obediência (como proteção e cuidado) com passividade, para caminharmos até o ponto em que devemos deixar as coisas serem o que são? Deixar as coisas serem o que são não é passividade? Deixar as coisas serem o que são requer proteção? Onde está o extraordinário em deixar as coisas serem o que são, e – no que seriam as palavras de Husserl – retornar às coisas mesmas? Por que deixar as coisas serem o que são requer dedicação e compromisso? Retomamos a pergunta que fizemos algumas páginas atrás: o real precisa da nossa proteção?

Apenas no fim da última passagem que selecionamos encontramos o elemento capaz de resolver este problema. A sentença diz: “Todo des-encobrir arranca o vigente do encobrimento”. Portanto, deixar as coisas serem o que são se

apenas à maneira como nos aparecem as coisas, graças à nossa constituição subjetiva”. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, p. 241.

²¹ HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 194.

revela além do redundante, do banal, do óbvio, se percebemos que as coisas podem não aparecer como o que são, porque algo trabalha para encobri-las, aprisioná-las em um sentido totalizante e impedindo novos descobrimentos.

No começo de nosso caminho, afirmamos que tendemos a nos relacionar com as palavras como ferramentas que estão sob nossa posse, e que este modo de relação acaba por esconder uma dimensão distinta da palavra. Portanto, é disso que trata a máxima fenomenológica: “deixar aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo”. Trata-se de reconhecer e eliminar os entulhos que ocultam o essencial, para que os elementos do real possam brilhar desde a origem – herança e movimento de descobrir. Isto é a proteção do real: a proteção da origem contra a decadência, a preservação da clareira, a assistência a uma possibilidade contra a invasão de um outro sentido que se pretenda totalizador. O exemplo que oportunamente demos foi: reconhecer que a palavra é aprisionada por uma compreensão totalizadora (que a toma como instrumento) para deixar que se revele como o que é originariamente para além dessa apropriação – *de-por e pro-por*. A relação entre ocultar (encobrir) e desvelar (des-encobrir) é o que os gregos pensaram, segundo Heidegger, como verdade (aleteia). E, ainda nas palavras de Heidegger: “Aleteia e logos são o mesmo”. Logos protege o real em seu descobrimento (e como descobrimento).

O que trabalha a favor do encobrimento totalizador é o perigo para a verdade (aleteia) e para a postura recolhedora (logos). O perigo que reside no encobrimento não advém do próprio encobrimento, mas de um tipo específico de encobrimento, que faz com que tudo seja apropriado, dominado, e comprometido por um interesse totalizador de controle e segurança. É este encobrimento que deve ser reconduzido pelo pensamento meditativo do lugar de uma verdade totalizadora e desertificadora para mais um tipo de descobrimento que não deve anular as demais possibilidades do real. Heidegger se refere a esse perigo como a técnica moderna.

Se este início não preservasse o vigor desta vigência, isto é, o recolhimento do que ainda vigora, o ser dos entes não dominaria nossa época a partir da essência da técnica moderna. Hoje em dia, esta essência maneja todo o globo e, fixa ao ser tal como o Ocidente o experimenta e representa na forma que a metafísica e a ciência européia dão à verdade²².

²² HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 200.

A técnica moderna restringe as experiências do pensamento a uma única possibilidade, a uma verdade totalizadora. Além da referência que temos feito à linguagem, podemos usar como exemplo também o tempo. Através da hegemonia da técnica moderna, as distintas vivências possíveis do tempo passam a ser tomadas apenas como o tempo cronológico, o tempo medido pela ciência (cronometria). Hoje há apenas uma compreensão e uma experiência de tempo, porque a abertura de possibilidades de se relacionar com o tempo foi esquecida e restringida a uma expectativa de medição e de controle, em nome de segurança.

A preocupação deste pensador com o problema da apropriação totalizadora de um sentido sobre um fenômeno remonta à obra *Ser e Tempo*. Este é o problema do esquecimento da diferença ontológica, a diferença entre ser e ente. Heidegger defende que o ser dos entes é uma abertura que, originariamente (ontologicamente), permite que os entes, como os elementos do real, manifestem-se de diversas formas. A Metafísica, no entanto, buscou pensar o ente em sua totalidade, ocasionando um aprisionamento contínuo do real em um sentido unívoco. A Metafísica perdura até hoje na forma da técnica moderna, que domina nossa vida cotidiana. Nas palavras de Heidegger: “Compreende-se aqui o nome ‘técnica’ de modo tão essencial que, em seu significado, chega a coincidir com a expressão – acabamento da metafísica²³”.

Teremos adiante o espaço adequado para desenvolvermos este problema, mas é cogente afirmarmos que, desde a Grécia Antiga o problema do ser dos entes foi apresentado na palavra *logos* de Heráclito.

No pensamento de Heráclito, o ser (vigência) dos entes aparece como o *logos*, como a postura recolhadora (acolhedora). Mas esse aparecimento permanece encoberto no esquecimento. O esquecimento se encobre, por sua vez, pela transformação que *logo* sofre a concepção do *logos*. Por isso, desde o início e por muito tempo, não se pode suspeitar que o próprio ser dos entes se tivesse levado à linguagem na palavra *logos*²⁴.

A concepção de *logos* grega foi soterrada pelo projeto metafísico. O projeto metafísico se apropriou do *logos*, encobrindo sua origem e condicionando-o a um outro sentido. Esse sentido tardio encontramos expresso na seguinte passagem:

²³ HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 69

A linguagem tem o caráter fundamental de 'expressão'. Ora, esta representação correta da linguagem, linguagem enquanto expressão, vem de fora mas se tornou, desde então, decisiva. E o é ainda hoje²⁵.

Do mesmo modo como a experiência de tempo foi restringida, com raras exceções, a uma experiência de medição do tempo, a experiência com a linguagem foi restringida a uma apropriação da linguagem como instrumento de expressão da interioridade do sujeito e, mais tarde, como uso de sinais intersubjetivos. Em ambos estes pilares do real, tempo e linguagem, a diversidade de experiências que poderiam ser possíveis foram esquecidas pela hegemonia da experiência de medição e controle. Em toda parte, a técnica contamina o homem com a esperança de obter controle e segurança, fazendo-o acreditar que ele está sujeitando o real à sua presença e contribuindo para uma relação vulgar e unívoca com todas as coisas. O sentido de linguagem como instrumento de expressão deve ser reconduzido, pelo pensamento meditativo, de uma apropriação totalizadora para uma experiência de *de-por e pro-por*, como postura recolhedora, proteção e escuta.

A linguagem em Martin Heidegger possui a característica de se esquivar de uma definição conceitual cabal. O pensador oferece experiências possíveis que surgem no encontro entre linguagem e outros temas, como: técnica, poesia, ser, verdade e real. Na imagem desses encontros, a linguagem é o lugar de encontro e é também quem encontra. Esses encontros podem ser caracterizados como experiências de escuta e de arrebatamento fugaz – na medida em que não podemos capturar por regras e outras formas de controle e segurança o deslocamento que o esbarrão promove em nós. No contato entre linguagem e os problemas acima referidos, surgem novas orientações que se distinguem da abordagem ordinária da linguagem e que nos colocam na vizinhança de sua essência. Nosso desafio é reunir essas referências e encontrar uma disposição fundamental que permita uma persistência nessa vizinhança. No entanto, devemos

²⁴ Ibid., p. 201.

²⁵ Ibid., p. 202.

alertar que referências, orientações e persistência não podem, de modo algum, significar controle e segurança, pois esta seria uma forma de movermo-nos em direção ao problema, estando, todavia, presos numa relação ordinária com ele. Trata-se de encontrar um caminho e de prestar o seu testemunho.

Nossa tarefa é: descobrir se é possível acessar a vizinhança da linguagem; descobrir qual a relevância deste acesso para o pensamento; e, no caso desse acesso ser viável, descobrir o que é necessário para a manutenção de um eco dessas experiências e de uma via aberta para essas experiências sem que o pensamento continuamente seja forçado a se render a uma aparente maldição de esquecer seus feitos extraordinários em prol de uma acomodação segura e vulgar.

Para isso, em nosso caminho, deveremos, em primeiro lugar, reconhecer com Heidegger o que oferece obstáculos para o acesso à vizinhança da essência da linguagem. Esses obstáculos são impostos pela influência dominante da técnica vigente sobre os elementos do real e da linguagem. Por isso, em nosso primeiro capítulo devemos pensar como a técnica moderna apreende o próprio pensamento e, buscando libertar o pensamento do condicionamento exercido pela técnica moderna, na forma de pensamento calculativo, devemos com o pensamento meditativo ampliar uma visão do poder e do perigo nela envolvidos.

Em nosso segundo capítulo, devemos nos aprofundar no reconhecimento do poder que a técnica moderna tem manifestado diretamente sobre a linguagem. Assim, poderemos descobrir o perigo deste domínio e liberar a linguagem para possíveis outras formas de manifestar-se, incluindo, assim esperamos, a sua manifestação originária.

No terceiro capítulo, descobriremos que a técnica moderna não apenas se apropriou do pensamento e da linguagem com uma manifestação totalizadora e unívoca, como também se apoderou da manifestação originária de si mesma, contribuindo para um esquecimento que, começando por sua própria raiz, se alastrou por outros elementos essenciais. Portanto, caberá libertar a técnica de sua própria manifestação vigente e encontrar a harmonia que ela é capaz de estabelecer com a essência da linguagem.

Libertando a técnica, em sua essência, da vigência moderna da técnica, liberamos o pensamento para os encontros originais entre a linguagem e o real. A partir deste encontro surge para nós a importância de o pensamento assumir um compromisso na preservação de uma memória que proteja essa relação originária

em detrimento da segurança vulgar e unívoca da técnica calculista. Como veremos, o pensamento protege essa memória libertadora reconhecendo a disposição sobre a qual ele se move. A disposição não é o ânimo afetivo, o sentimento ou a paixão, mas a espera que nos coloca num envio sábio. A disposição que possibilita um envio sábio se opõe ao anseio de domínio e à expectativa de controle; é um recolhimento e uma entrega serena a uma tarefa de proteção da memória.

2

A vigência da técnica

2.1 Pensamento calculativo e pensamento meditativo

O acesso à linguagem se encontra a cada instante já obstruído por uma experiência dominante. Precisamos encontrar um desvio dessa experiência dominante para adquirirmos uma abordagem mais apropriada do problema. Referimo-nos a dois modos possíveis de pensamento. Heidegger propõe chamar essa experiência dominante de “pensamento calculativo²⁶” e indica que a outra via, aquela que à frente nos conduzirá à linguagem, deve se chamar: “pensamento meditativo²⁷”. Devemos apresentar as diferenças entre esses dois acessos, antes que possamos trazer ao nosso foco a linguagem.

É prudente expor primeiramente o que atua como uma obstrução – o pensamento calculativo. Na medida em que ele é habitualmente compreendido como livre de pressupostos, o primeiro desvio que tomamos é a desconfiança a respeito do que ele esconde – que vem a ser, precisamente, seus pressupostos. A suposta ausência de vínculo interessado do pensamento calculativo com os fenômenos aos quais ele se dedica a investigar é o que veta a esse pensamento a possibilidade de ter acesso ao que não pode ser calculado, e é o que obstrui o seu contato com a essência da linguagem.

Para Heidegger, nenhum pensamento está livre de uma anterioridade condicional, por ele denominada: “disposição²⁸”. Cada uma dessas duas formas de pensamento parte de uma disposição, ainda que se acredite muitas vezes que a razão que persegue o cálculo seja absolutamente imparcial. Para que possamos distinguir essas duas experiências de pensamento, devemos investigar a disposição sob a qual elas se sustentam. Enquanto uma pressupõe a ausência de

²⁶ “A revolução que se inicia na era atômica poderia de tal modo cativar, enfeitiçar, impressionar e seduzir o homem, que o pensamento calculativo algum dia poderia chegar a ser aceito e praticado como o único modo de pensamento”. HEIDEGGER, M. *Serenidade*, p. 11.

²⁷ “Assim, há dois tipos de pensamento, cada qual justificado e necessário a seu próprio modo: pensamento calculativo e pensamento meditativo”. *Ibid.*, p. 3.

pressupostos, a outra se preocupa em reconhecê-los. O cálculo quer avaliar com autonomia, antes de investir com sua cobiça de controle; a meditação quer “se demorar no sentido dominante em tudo que é”, quer “voltar sua atenção ao que cabe pensar cuidadosamente²⁹”. Vejamos o que Heidegger afirma a respeito da disposição que rege o pensamento calculativo:

Muitas vezes e quase por toda parte reina a idéia de que o pensamento que se guia pelo modelo da representação e cálculo puramente lógicos é absolutamente livre de qualquer dis-posição. Mas também a frieza do cálculo, também a sobriedade prosaica da planificação são sinais de um tipo de dis-posição. Não apenas isto; mesmo a razão que se mantém livre de toda influência das paixões é, enquanto razão, pre-dis-posta para a confiança na evidência lógico-matemática de seus princípios e regras³⁰.

O pensamento calculativo pretende legitimar uma definição, um resultado. Não há, para ele, definição segura quando a investigação é comprometida ou contaminada por interesses³¹, e, assim, precisa excluí-los da zona de suas investigações. O cálculo busca legitimar uma definição, porque é com o resultado que está preocupado, e também porque aspira que seus resultados tenham utilidade. Dessa forma, o que esse pensamento representa é a expectativa de que resultados não contaminados por interesses tenham sempre mais utilidade, e que a utilidade é o que deve motivar toda procura. Em nome da utilidade, advinda de resultados seguros, o pensamento calculativo se empenha em ocultar todos os interesses que o atravessam, especialmente o interesse pela segurança e pelo controle.

Questionamos a dis-posição que rege o pensamento calculativo e encontramos o anseio pelo útil. Mas devemos nos perguntar como procede este anseio, ou quais formas a utilidade toma em seu sentido mais amplo e em seu sentido mais específico.

Sempre que planejamos, pesquisamos, e organizamos, sempre contamos com condições que são dadas. Levamo-nos em conta com a intenção calculada de servirem a objetivos específicos. Assim podemos contar com resultados definidos. Esse cálculo é a marca de todo pensamento que planeja e investiga. Tal pensamento permanece cálculo mesmo se não trabalha com números nem usa

²⁸ “Disposição e compreensão são os existenciais fundamentais que constituem o ser do pre, ou seja, a abertura do ser-no-mundo”. HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 218

²⁹ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*, p. 112.

³⁰ HEIDEGGER, M. “O que é isto – a filosofia?” em *Os Pensadores*, p. 221.

³¹ “Inter-esse quer dizer: ser sob, entre e no meio das coisas; estar numa coisa de permeio e junto dela assim persistir”. HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*, p. 113

máquina de calcular ou computador. O pensamento calculativo calcula. Ele calcula possibilidades sempre novas, cada vez mais promissoras e ao mesmo tempo mais econômicas. O pensamento calculativo leva-nos incessantemente de uma ocasião para a seguinte³².

O sentido mais amplo da dis-posição que sustenta o pensamento calculativo tem o caráter de investimento em um acúmulo incessante e progressivo do útil. Um encadeamento de utilidades “sempre novas, cada vez mais promissoras e ao mesmo tempo mais econômicas” é o quadro identificado na modernidade ao progresso. Ele é o horizonte amplo do pensamento calculativo; esta motivação coloca o pensamento a seu serviço. Contudo, não é apenas nessa dimensão ampla que a dis-posição a qual nos referimos se manifesta. O anseio pelo útil em sua dimensão mais ampla toma a forma da busca pelo progresso e, em sua dimensão cotidiana, toma a forma da busca fugaz pelo interessante, no sentido daquilo que entretém³³.

Para o interesse atual, vale só o interessante. O interessante faz com que, no instante seguinte, já estejamos indiferentes e mesmo dispersos em alguma outra coisa que, por sua vez, tampouco nos diz respeito quanto a anterior. Hoje, acredita-se frequentemente dignificar algo achando-o interessante. Na verdade, com um tal juízo, subestima-se o interessante levando-o para o domínio do indiferente e assim o empurramos para o âmbito daquilo que logo se tornará tedioso³⁴.

Nesta passagem, Heidegger difere o pensamento meditativo do pensamento calculativo pela marca do compromisso, da persistência. A disposição que rege cada uma dessas experiências de pensamento é marcada pela postura assumida por cada parte. A postura da disposição que rege o cálculo é uma cobiça, uma voracidade, um anseio de obter do útil um degrau acima para encontrar coisas cada vez mais úteis, num tempo cada vez mais curto, que exijam cada vez menos esforço e menos compromisso. É pelo desapego, pela ausência de compromisso, encurtando caminhos e abrindo qualquer outro novo caminho, que o cálculo pretensamente liberta. Esperamos comumente que o interessante abra portas para outras coisas interessantes, curiosas, que possamos consumir até serem

³² HEIDEGGER, M. *Serenidade*, p. 3

³³ Em “Ser e Tempo”, esse problema foi trabalhado por Heidegger na forma da *curiosidade* (Quinto capítulo, B, item 38): “A curiosidade liberada, porém, ocupa-se em ver, não para compreender o que voe, ou seja, para a chegar a ele num ser, mas apenas para ver. Ela busca apenas o novo a fim de, por ele renovada, pular para uma outra novidade. (...) É por isso que a curiosidade se caracteriza, especificamente, por uma impermanência junto ao que está mais próximo”. HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo*, p. 233.

³⁴ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*, p. 113.

descartadas quando surgir um novo sentimento de tédio. Nosso arbítrio, na forma da curiosidade, decidirá então investir novamente na fabricação ou no consumo de outra novidade interessante e útil, pois é a esta arbitrariedade de podermos escolher a que entretenimento queremos nos dedicar que costumamos nos referir como liberdade.

A postura que há na meditação é, contudo, o cuidado, o compromisso, a paciência, a persistência. Ao contrário do que poderia se pensar, não se espera com a meditação mais paciência para que possamos suportar o tédio por um tempo mais longo. Seria absurdo pressupor que persistir lutando contra o tédio, ou aceitando-o, seria um tipo distinto de experiência. O tédio é uma frustração diante de uma expectativa de utilidade – a exemplo do que podemos encontrar retratado no mito de Sísifo. Sísifo é condenado a rolar para o alto de uma montanha um fardo que, atingindo seu objetivo, retorna ao momento de início, e faz aparentar que todo o esforço anterior de movê-lo foi em vão³⁵. No entanto, tamanha frustração apenas ocorre porque o esforço se baseia na expectativa de ser eliminado no cumprimento da meta – ainda que essa meta seja completamente arbitrária.

A experiência de ocupação no pensamento meditativo é radicalmente distinta; é uma abertura para o esforço inútil³⁶. O que seria o inútil? Qual a sua relação com o pensamento meditativo?

Que deve e que pode ainda o inútil face à preponderância do utilizável? Inútil, de maneira que nada de imediatamente prático pode ser feito, tal é o sentido das coisas. É por isso que a meditação que se aproxima do inútil não projeta qualquer utilização prática, e portanto o sentido das coisas é que se afigura como mais necessário³⁷.

Ao invés da visão de interesse no sentido de um consumo fugaz de coisas interessantes e úteis, deparamos agora com uma compreensão de interesse como

³⁵ “Suplício indizível em que o seu ser se emprega em nada terminar. (...) Vê-se simplesmente todo o esforço de um corpo tenso, que se esforça por erguer a enorme pedra, rolá-la e ajudá-la a levar a cabo uma subida cem vezes recomeçada. A cada término desse esforço sem tamanho, a finalidade está atingida. Sísifo vê então a pedra resvalar em poucos instantes para esse mundo inferior de onde será preciso trazê-la de novo para os cumos. E desce outra vez à planície”. CAMUS, A. *O mito de Sísifo*.

³⁶ “É cometer um contra-senso aplicar ao inútil a medida da utilidade. O inútil tem a sua grandeza própria e o seu poder determinante na sua maneira de ser: com ele nada se pode fazer. É desta maneira que é inútil o sentido das coisas”. HEIDEGGER, M. *Língua de Tradição e Língua Técnica*, p. 11.

³⁷ HEIDEGGER, M., *Língua de Tradição e Língua Técnica*, p. 9

compromisso, como necessidade. O pensamento meditativo não quer domínio e exploração de coisas interessantes, mas, inutilmente, sem que nada de imediatamente prático possa ser feito, encontrar o sentido dominante entre as coisas. Como afirmou Heidegger: “Meditar significa despertar o sentido para o inútil³⁸”. Porém, se o pensamento meditativo é inútil, o que ele tem a oferecer?

O pensamento meditativo é um desvio da experiência dominante; é uma outra experiência, um outro caminho. O pensamento meditativo oferece aquilo que ele mesmo é: especulação; à procura da origem, desbravadora errância; deslocamento – espanto³⁹.

Aonde este caminho nos conduz⁴⁰? Esperamos que ele nos conduza a uma relação inútil e inusitada com a linguagem. Porém, antes de buscarmos essa relação, ainda nos cabe primeiramente investigar o âmbito que interdita nosso acesso a isso que buscamos. O pensamento calculativo interdita esse acesso porque ele pretende se tornar um modo totalizante e absoluto de estabelecer relações com o real, submetendo e restringindo a nossa lida com as coisas à utilidade. Ele se apropria de todos os fenômenos com a certeza de ter encontrado segurança, e, seguro de si, ele se lança a controlar e dominar os fenômenos. Assim, o cálculo é apenas o meio de um acontecimento de maior envergadura, ao qual nos referimos como técnica.

Parecemos dar voltas ao investigar o fundamento do pensamento calculativo e sua relação com a técnica, pois, embora estejam implicados um ao outro, não podemos compreender verdadeiramente este problema sem que tomemos um desvio para o pensamento meditativo. O pensamento meditativo pensa o inútil e se interessa pelo sentido anterior a qualquer representação. A técnica moderna pretende que o caminho que ela tem a oferecer seja o único, por ser supostamente livre de pressupostos e, assim, capaz de oferecer resultados

³⁸ HEIDEGGER, M., *Língua de Tradição e Língua Técnica*, p. 9

³⁹ “O espanto é, enquanto *páthos*, a *arkhé* da filosofia. Devemos compreender em seu pleno sentido, a palavra grega *arkhé*. Designa aquilo de onde algo surge. Mas este ‘de onde’ não é deixado para trás no surgir; antes, a *arkhé* torna-se aquilo que é expresso pelo verbo *arkhe~in*, o que impera. O *páthos* do espanto não está simplesmente no começo da filosofia, como, por exemplo, o lavar das mãos precede a operação do cirurgião. O espanto carrega a filosofia e impera em seu interior”. HEIDEGGER, M., “O que é isso – a filosofia?”, p. 219

⁴⁰ “O caminho para o que é mais próximo é para nós homens, a cada vez, o mais longo, e, portanto, o mais difícil. Esse caminho é o caminho do pensamento meditativo. O pensamento meditativo exige-nos que não fiquemos presos a apenas um aspecto de algo, que não sejamos prisioneiros de uma representação, que não sigamos uma única via em uma só direção. O pensamento meditativo

certos e úteis. Não é combatendo com novos cálculos que vencemos o perigo de ficarmos presos a esta representação dominante, ao afã pela utilidade, à fuga do tédio nas coisas interessantes. É oferecendo nosso pensamento ao pressuposto, à condição de possibilidade, ao sentido dominante, com recolhimento, escuta, compromisso e persistência, que encontramos uma alternativa ao domínio da técnica – e vislumbramos não apenas a representação dominante que a técnica oferece, mas o sentido subjacente na própria técnica.

Por que isso é necessário? Porque corremos o risco de nos tornarmos completamente dominados pela técnica, esquecendo a abertura de caminhos possíveis que, em princípio, somos capazes de tomar. Isso é necessário porque liberta o homem da dinâmica em que ele se encontra inserido – a de uma ocupação que o determina, o submete, o encurrala –, e o recoloca numa abertura para outras ocupações possíveis.

Que perigo maior ameaça? Junto à suprema virtuosidade do cálculo que planeja e inventa, está a indiferença para com o pensamento meditativo, a total ausência de pensamento. E então? Então o homem teria negado e jogado fora aquilo que lhe é mais próprio – que ele é um ser meditativo. Portanto, trata-se de salvar esse ser do homem. Portanto, trata-se de manter acordado o pensamento meditativo⁴¹.

exige que nos entreguemos às coisas que à primeira vista parecem inconciliáveis”. HEIDEGGER, M., *Serenidade*, p. 9

⁴¹ HEIDEGGER, M., *Serenidade*, p. 11.

2.2 A compreensão habitual sobre a técnica

O livro de Pierre Francastel intitulado “Arte e Técnica (nos séculos XIX e XX)” demonstra como, desde o século XIX, o fenômeno da técnica moderna é amplamente investigado por uma quantidade significativa de autores consagrados. No início desta obra, Francastel se ocupa em relatar ao leitor a história dessa investigação. Com esta estratégia, ele demonstra a forma como acredita que este fenômeno se revela. A expressiva diferença desta abordagem diante da abordagem heideggeriana não poderia passar despercebida por esta dissertação. Isso não é colocado como uma forma de também nos inserirmos nessa tradição ou como uma forma de propormos um modo de composição, mas como uma forma de explicitarmos essa distinção. Se a questão da técnica é central para este estudo, nos cabe demonstrar em que medida o caminho que escolhemos revela esse tema de uma forma diferenciada.

Jurgen Habermas escreveu em 1968 um artigo intitulado “Técnica e Ciência como ‘Ideologia’”, dedicado a Herbert Marcuse (pela ocasião de seus setenta anos). Nesse texto, ele discorre a respeito do caráter ideológico da técnica, amplamente trabalhado por Marcuse. Habermas afirma: “A racionalização progressiva da sociedade depende da institucionalização do progresso científico e técnico⁴²”. Toma-se o termo “racionalização”, nesse contexto, não como a capacidade humana de utilizar a faculdade da razão, mas como um fenômeno social, histórico e político⁴³.

O que está sendo investigado como racionalização técnica possui um forte parentesco com a noção de “pensamento calculativo”, que Heidegger elabora. No entanto, pretendemos chamar atenção especificamente aos princípios e conseqüências políticas e sociais deste fenômeno para esses autores, pois será nestas especificidades que encontraremos as diferenças entre as duas abordagens consideradas. Embora a conclusão de Habermas e Marcuse seja bastante similar às de Heidegger – como demonstra esta passagem de Habermas: “A força

⁴² HABERMAS, J., *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, p. 45.

⁴³ Isso é demonstrado na seguinte passagem: “Herbert Marcuse tomou como ponto de partida estas análises para demonstrar que o conceito formal de racionalidade, que Max Weber extraiu da ação racional do empresário capitalista e do trabalhador industrial, da pessoa jurídica abstrata e do funcionário moderno, e que associou critérios da ciência e da técnica, tem implicações determinadas com conteúdos próprios. Marcuse está convencido de que, naquilo que Max Weber chamou “racionalização”, não se implanta a “racionalidade” como tal, mas, em nome da racionalidade, uma forma determinada de dominação política oculta”. *Ibid.*, p. 46

libertadora da reflexão não pode ser substituída pela difusão de um saber tecnicamente utilizável⁴⁴ –, não podemos esquecer que este pensamento está voltado para uma missão distinta, pois pretende, sustentado em elementos supostamente constatáveis, ter um apelo transformador prático e imediato no mundo. Assim, o que vem a ser a referida “reflexão” marcará a diferença entre as duas abordagens. Enquanto o “pensamento meditativo” heideggeriano não pretende oferecer nenhuma utilidade, a “reflexão”, para esses pensadores precisa ter uma “força libertadora” mais imediata.

Isso pode ser observado na crítica formulada por Marcuse à noção de razão técnica, de Max Weber, que encontramos na seguinte passagem:

O conceito de razão técnica é talvez também em si mesmo ideologia. Não só a sua aplicação, mas já a própria técnica é dominação metódica, científica, calculada e calculante (sobre a natureza e sobre o homem). Determinados fins e interesses da dominação não são outorgados à técnica apenas posteriormente e a partir de fora – inserem-se já na própria construção do aparelho técnico; a técnica é, em cada caso, um projeto histórico-social; nele se projeta o que uma sociedade e os interesses nela dominantes pensam fazer com os homens e com as coisas. Um tal fim de dominação é ‘material’ e, neste sentido, pertence à própria forma da razão técnica⁴⁵.

“Material” significa concreto, imediato e, assim, passível de intervenção manipuladora. Podemos perceber como, tanto em Weber quanto em Marcuse, a questão da técnica está intimamente vinculada aos dados historicamente e socialmente constatáveis, “materiais”. A idéia de uma razão técnica é revelada não como um fenômeno essencial e sim como uma grande síntese do apanhado desses dados aparentemente isolados e averiguáveis. Habermas resume a abordagem de ambos, Weber e Marcuse, antes de acusar as suas insuficiências: “a forma racional da ciência e da técnica, isto é, a racionalidade materializada em sistemas de ação racional teleológica acaba por constituir uma forma de vida, uma totalidade histórica, de um mundo vital”. O fenômeno não parte de uma essência instauradora, mas se forma a partir da diversidade de sistemas de ação averiguáveis, sobre os quais podemos exercer nossa liberdade (para novos controles).

O que Habermas trará para esse debate é o seu conceito de *ação comunicativa*. A ação comunicativa é uma “interação simbolicamente mediada”,

⁴⁴ HABERMAS, J., *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, p. 106.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 46-47. (Citação de Marcuse)

orientada “segundo normas de vigência obrigatória que definem as expectativas recíprocas de comportamento e que têm de ser entendidas e reconhecidas por, pelo menos, dois sujeitos agentes⁴⁶”. Assim, Marcuse acusa em Weber um excesso de abstração, enquanto, por sua vez, Habermas acusará Marcuse de ainda não ter suficientemente abandonado o mesmo recurso abstrato da ideologia – embora todos estejam de acordo que o caminho seja se entranhar mais profundamente na materialidade da história, nos “sistemas de ação”. No caso de Habermas, isso significa acrescentar na avaliação da história as dinâmicas comportamentais de comunicação.

Por uma abordagem heideggeriana, contudo, poderíamos considerar que, quanto mais *se descasca essa cebola*, mais distante nos tornamos do que realmente vigora como a essência da técnica moderna. Para Heidegger, a essência do fenômeno da técnica moderna não é desvendada através de uma exposição das condições políticas, econômicas e sociais que possibilitaram o desenvolvimento das máquinas na Revolução Industrial na Inglaterra, com as respectivas diferenças em relação ao processo ocorrido posteriormente na França e na Prússia, ou em relação à quantidade de estágios que dividem essas revoluções. Nem interessa a Heidegger acusar ideologias presentes nas avaliações de outros teóricos, como faz Francastel, e como faz também Terry Eagleton, em “A Ideologia da Estética”. Vimos no item anterior como o pensamento meditativo libera um acesso à técnica sem estar subordinado à própria técnica, e veremos posteriormente o que esse pensamento encontra como a essência da técnica. Neste instante, cabe reparar que nossa preocupação com o problema da *dis-posição* nada tem a ver com uma procura de ideologias sócio-políticas, porque ela não possui utilidade alguma, não pretende substituir uma concepção prática de mundo por outra; não quer orientar de modo imediato, mas quer apenas pensar meditativamente em prol de um compromisso.

O que a tradição – iniciada em Marx, e em que se inserem Francastel, Marcuse e Habermas – revela é que estes pensadores acreditam que o problema da técnica tem como origem as máquinas, o modelo de tecnização e a forma como nosso cotidiano, nossa cultura e nossas relações econômicas, políticas e sociais são alteradas por elas. As formas de produção se transformam, as relações de

⁴⁶ HABERMAS, J., *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, p. 57.

trabalho se modificam, e surge o desafio da construção de uma nova politização da sociedade para responder a isso e para imediatamente reparar o que deve ser reparado. Mesmo na abordagem de Weber, que considera que as transformações são decorrentes da racionalização, e não o contrário, se busca remediar os problemas – que são os mesmos.

Francastel investiga a história da indagação se cabe livrar-se das máquinas para salvar o modo arcaico de vida do homem, ou se podemos conviver “organicamente⁴⁷”, produtivamente, junto a elas e a partir delas, sem que sejamos por elas destruídos. Enquanto isso, Habermas investiga a fragilidade do sistema e a forma como uma rejuvenescida politização poderá dar-nos elementos para sobrepujarmos os danos desse sistema:

Ao longo prazo, pois, o protesto dos estudantes podia destruir duradouramente a ideologia do rendimento que começa a entrar em colapso e, assim, destruir o fundamento legitimador do capitalismo tardio, que já é frágil mas está apenas protegido pela despolitização⁴⁸.

Há em todos esses pensadores certamente uma preocupação grande com a relação entre técnica e ideologia. Mas o que é ideologia? Nas palavras de Habermas: “As idéias servem muitas vezes como esquemas justificativos de ações sem ter em conta os dados da realidade, seus móveis reais. No nível individual, esse processo chama-se racionalização; no nível da ação coletiva, denomina-se ideologia”. Nessa passagem, o termo “racionalização” não está sendo utilizado no sentido dado por Weber, e sim no sentido de um processo psicológico individual de procura de esquemas que justifiquem ações “sem ter em conta os dados da realidade”. Porém, podemos ver por que é tão importante, para eles, que nos livremos das ideologias. Sem ideologias, não poderemos mais justificar o injustificável e teremos que encarar os “dados da realidade”. Mais uma vez, pressupõe-se que os dados da realidade possam ser constáveis a partir da frieza de uma avaliação capaz de acusar ideologias, sem que seja, ela mesma, ideologia.

Toda essa tradição possui a marca de um discurso ideológico, mesmo quando pretende acusar os erros e danos de outra ideologia. Para destruir uma,

⁴⁷ “Nesta atual desventura do homem moderno, há um ponto luminoso. O redescobrimto pelo homem da sua alma e da arte está à vista. A era da racionalização mecanicista que ameaçou matar o planeta vai terminar, a era da civilização orgânica começa”. FRANCASTEL, P. *Arte e Técnica nos séculos XIX e XX.*, p. 73

⁴⁸ HABERMAS, J. *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, p. 92.

recorre-se à outra. Assim, dificilmente conseguiríamos sair da racionalização técnica ou do pensamento calculativo. O certo, porém, é que todas elas são resultantes de um acontecimento fundamental, que permanece, nessa tradição, impensado em sua essência. Por isso, devemos retomar o caminho de Martin Heidegger.

Para Heidegger, o problema é radicalmente outro⁴⁹. O problema não é moral, prático, social, político ou ideológico – não primordialmente. O que está em questão é o destino do homem como aquele ente que possui, em sua essência, o compromisso de proteger a abertura de possibilidades de estar e se ocupar no mundo em que habita, para que não o habite de um modo determinado e absoluto. O problema não são as máquinas em si, o sistema sócio-econômico e nem mesmo o poder de devastação espacial da produção bélica – não essencialmente –, mas o modo como o fenômeno da técnica coloca para o homem o perigo de que ele se torne existencialmente “trancado”, um autômato, refém de um sentido totalizante e desertificador. Para o homem assim trancado, todos esses problemas derivados se tornam inacessíveis onde devem ser acessados – o lugar da criação e da preservação (como veremos).

Mas como o próprio Heidegger compreende essa visão habitual sobre a técnica?

Heidegger considera que a forma mais habitual de se compreender a técnica é vendo a técnica como uma atividade humana que produz uma coisa em vista de outra. Essa concepção é por ele denominada “determinação instrumental e antropológica da técnica⁵⁰”. Essa concepção habitual é correta, procede, como procedem todos os seus desdobramentos em discussões econômicas e sociológicas. No entanto, ela não revela a essência desse fenômeno.

⁴⁹ “Nunca faremos a experiência de nosso relacionamento com a essência da técnica enquanto concebermos e lidarmos apenas com o que é técnico, enquanto a ele nos moldarmos ou dele nos afastarmos”. HEIDEGGER, M. *Ensaios e Conferências*, p. 11.

⁵⁰ “A concepção corrente da técnica de ser ela um meio e uma atividade humana pode se chamar, portanto, a determinação instrumental e antropológica da técnica”. *Ibid.*, p. 12.

Permanece, portanto, correto: também a técnica moderna é meio para um fim. É por isso que a concepção instrumental da técnica guia todo esforço para colocar o homem num relacionamento direto com a técnica. Tudo depende de se manipular a técnica, enquanto meio e instrumento, da maneira devida. Pretende-se, como se costuma dizer, 'manusear com espírito a técnica'. Pretende-se dominar a técnica. Este querer dominar torna-se tanto mais urgente quanto mais a técnica ameaça escapar ao controle do homem⁵¹.

O mais importante, primeiramente, é cuidar de não confundir uma compreensão correta de um fenômeno com aquilo que o fenômeno é. O correto não é a forma cabal. Vimos isso no item passado, quando investigamos a diferença entre o pensamento calculativo e o pensamento meditativo. O pensamento calculativo procura o útil e, para isso, lida com resultados corretos. Estes, porém, não atingem o sentido dominante, o qual se alcança meditativamente. É isso que Heidegger retoma ao se referir à compreensão antropológica e instrumental da técnica. O cálculo almeja ter domínio sobre os fenômenos e, preocupando-se com a possibilidade de que lhe fujam, adianta-se em buscar obter mais domínio e põe-se a fazer mais cálculos. Com isso, porém, o sentido dominante por trás do fenômeno se esquiva, se retrai e, simultaneamente, adquire mais vigor. Este ciclo progressivo pode conduzir o homem ao desespero de possuir um único acesso ao fenômeno e de que esse acesso interfira paradoxalmente sobrepujando a presença do homem. Devemos, assim, pensar meditativamente este fenômeno, ou seja, não com a promessa de que por este viés poderemos cobiçar submeter o fenômeno a outra forma de controle, mas porque assim retomamos a relevância de que o fundamental é reconduzir o homem deste estado de desespero para uma abertura de possibilidades, de onde algo poderá vicejar em sua pujança necessária. Porém, não nos adiantemos.

O simplesmente correto ainda não é o verdadeiro. E somente este nos leva a uma atitude livre com aquilo que, a partir de sua própria essência, nos concerne. Embora correta, a determinação instrumental da técnica não nos mostra sua essência⁵².

Qual será, então, a essência da técnica vigente?

⁵¹ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*, p. 12.

2.3 A essência da técnica vigente (moderna)

Primeiramente, devemos antecipar o fato de que o pensamento sobre a essência da técnica vigente (moderna) não corresponde ao pensamento sobre a origem da técnica ou sobre a essência da técnica em geral. O fenômeno da técnica vigente é um problema à parte, não apenas por uma abordagem histórica, mas, fundamentalmente, por uma abordagem ontológica. Agora investigaremos o que Heidegger compreende como o sentido dominante na técnica vigente, aquilo que a “determinação instrumental e antropológica da técnica”, não alcança. Esperamos que, reconhecendo e ultrapassando o sentido dominante que sustenta a técnica moderna, poderemos liberar nossas experiências para o encontro com a essência da linguagem.

Procuramos aqui as essências de algumas coisas preciosas. Mas o que é a essência de uma coisa? É de costume considerar a essência como a representação abstrata, o conceito, o gênero, a *essentia* – a identidade que permanece na variação de uma multiplicidade. Platão e Sócrates, segundo Heidegger, pensaram a essência como o que perdura: “Esta permanência, eles a encontram na estrutura (eidos, idea) do perfil, por exemplo, na idéia de ‘casa’⁵³”. Para Heidegger a essência também é algo que perdura, mas não um perfil. É um sentido que sobrevive no tempo, o vigor de algo necessário.

É neste viés que encontramos a resposta para a pergunta: o que é técnica? “Também ela é um desencobrimento. Somente quando se perceber este traço fundamental é que se mostra a novidade e o novo da técnica moderna⁵⁴”. Mas, então, o que é um desencobrimento?

Tomando como referencial o “desencobrimento” tal como aparece no trecho acima, entendemos que a técnica moderna é algo que se dá entre outras possibilidades. Heidegger utiliza a palavra desencobrimento para referir-se à verdade. Porém, verdade aqui não deve ser entendida como adequação, correção de uma representação ou como interpretação semântica, mas como aquilo que o pensamento meditativo reconhece como destino necessário, ou seja, como sentido dominante a partir do qual o homem articula o real. O desencobrimento é a forma pela qual algo é absorvido num determinado tempo como verdade de uma forma

⁵² Ibid., p. 13.

⁵³ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*, p. 33.

tão enraizada que estrutura a compreensão do homem, o seu acesso ao real, um sentido dominante na história. A técnica moderna deve, portanto, ser pensada como uma articulação dominante do real em nosso tempo. Mas de que modo, então, ela articula o real? O que ela tem a propor?

O desencobrimento que domina a técnica moderna possui, como característica, o pôr, no sentido de explorar. Esta exploração se dá e acontece num múltiplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, o transformado, estocado, o estocado, distribuído, o distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de desencobrimento. Todavia, este desencobrimento não se dá simplesmente. Tampouco, perde-se no indeterminado. Pelo controle, o desencobrimento abre para si mesmo suas próprias pistas, entrelaçadas numa trança múltipla e diversa. Por toda parte, assegura-se o controle. Pois controle e segurança constituem até aqui as marcas fundamentais do desencobrimento explorador⁵⁵.

Aquilo que hoje articula de forma dominante nossa compreensão sobre o real é o anseio de controle e segurança – a exploração. A essência da técnica vigente deve ser pensada com o estatuto de desencobrimento porque o homem foi tomado pela expectativa de empregar e obter, como o propósito de sua existência, o que esta manifestação da técnica promete: controle e segurança. O que ela promete é a submissão da natureza a um modelo que fique plenamente disponível ao homem e que lhe permita subjugar-la e manipulá-la como ele bem entender. O anseio do homem moderno é poder sujeitar a si toda a natureza como objeto – o que equivale a dizer que, fundamentalmente, não há muita diferença entre submeter um objeto para ser constituído univocamente pela razão ou explorar com a tecnologia os fenômenos da natureza. A isso se dá o nome de dis-ponibilidade⁵⁶ (Bestand), o aprisionamento da natureza para a exploração do homem em vista de controle e segurança, sujeição. Assim, a dicotomia sujeito-objeto, *res cogitans e res extensa*, talvez não ocasionalmente surgida apenas um século após o descobrimento do Novo Mundo pelo instrumento das caravelas, já seria a semente ou um ancestral comum da técnica moderna, e talvez tenha o homem ficado ao longo de todo o extenso mar da Filosofia Moderna à espera de encontrar em sua

⁵⁴ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*, p.18.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁵⁶ O sentido que há por trás dos termos disponibilidade, dispor e disposição, quando se referem à questão da técnica moderna, nada tem a ver com o termo disposição, utilizado para referir-se ao existencial do *dasein*, ao pressuposto por trás de todo pensamento, ao *Páthos*, como vimos ao tratarmos do pensamento calculativo. Nesse contexto, o termo é empregado no sentido de: submissão, subordinação, prostração.

subjetividade algum instrumento capaz de conduzi-lo com segurança ao mundo selvagem dos objetos em si.

Na medida em que o projeto de pôr a natureza à disposição para a exploração se torna um desencobrimento dominante, assim desafiado, é o homem quem passa a pertencer ao fenômeno e a ficar disponível. Por isso, o que distingue a compreensão de Heidegger a respeito da essência da técnica vigente da sua consideração habitual é o fato de que, para Heidegger, a técnica vigente não apenas aparece como uma ferramenta que o homem possui para explorar a natureza (como aquelas já desenvolvidas desde a pré-história), ou como um novo sistema social, mas também acarreta um aprisionamento da existência do homem a um projeto totalizante, uma única forma de habitar a terra – o que acarreta a perda da sua liberdade essencial.

A essência da técnica moderna não é nada de técnico, mas é da ordem de um acontecimento epocal⁵⁷. Isso que irrompe, no termo heideggeriano, como *composição*⁵⁸ (Ges-stell), é a reciprocidade inusitada que faz com que, buscando dominar a natureza, fique também o homem dominado pelo seu projeto. Na composição, o homem anseia submeter a natureza a uma experiência unívoca de controle e se torna também submetido e subjugado em sua existência por esse propósito totalizador: “Com-posição é a força de reunião daquele ‘pôr’ que impõe ao homem des-cobrir o real, como dis-ponibilidade, segundo o modo da disposição. Assim desafiado e provocado, o homem se acha imerso na essência da com-posição”⁵⁹.

O homem moderno sente-se no dever de cumprir com a exigência de dominar a natureza. Assim, se torna incapaz de recusar o desafio e entrega-se ao furor de conquistar esse domínio, comprometendo sua existência com essa possibilidade de ocupação como se fosse a única, a determinadora de sua existência, de sua essência. Esta reciprocidade de, a cada vez que se acha mais

⁵⁷ “Por ser essencialmente destino, o Ser, ao destinar-se no homem, se retém e esconde como destino. Essa retenção é o próprio vigor em que se destina. Heidegger pensa tal dialética de dar-se e retrain-se no tempo *epoché*, oriundo da nomenclatura da Stoá. De *epoché* ele forma o adjetivo *epochal* = ‘epocal’, que significa o vigor dialético do destinar-se do Ser”. CARNEIRO LEÃO, E., *Aprendendo a Pensar*.

⁵⁸ “Com-posição, ‘Gestell’, significa a força de reunião daquele por que põe, ou seja, que desafia o homem a des-encobrir o real no modo da dis-posição, como dis-ponibilidade. Com-posição (Gestell) denomina, portanto, o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna mas que, em si mesmo, não é nada técnico”. HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 24.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 27.

perto de vencer o desafio, mais aprisionado ao desafio se tornar, é a *com-posição*, pois fica também o homem *dis-posto* ao desafio, na mesma medida em que a natureza se dispõe a ele. Sob esta ocupação passa a residir uma compreensão da realidade como se o possível domínio exploratório correspondesse a um acesso à verdade em uma abrangência absoluta. Obter este domínio significaria libertar-se do inseguro, e a possibilidade de fracassar nesse projeto se transforma numa vida perdida no fracasso e no erro.

A com-posição depõe a fulguração e a regência da verdade. O destino enviado na dis-posição é, pois, o perigo extremo. A técnica não é perigosa. Não há uma demonia da técnica. O que há é o mistério de sua essência. Sendo um envio de descobrimento, a essência da técnica é o perigo. Talvez a alteração de significado do termo 'com-posição' torne-se a fora mais familiar, quando pensado no sentido de destino e perigo⁶⁰.

O mais ameaçador não está colocado ainda de modo evidente para o homem, nem mesmo quando ele se dedica a refletir sobre o que se passa na técnica moderna e com os instrumentos que ela tem a oferecer. Enquanto o homem encarar apenas as potencialidades do cálculo, as capacidades das máquinas (instrumentos) e as análises das conseqüências econômicas, sociais e políticas, permanecerá surdo para o que é verdadeiramente ameaçador⁶¹. É preciso abrir os olhos para o perigo oculto no fenômeno da técnica vigente, que vem a ser exatamente a possibilidade de que o homem seja completamente capturado por este caminho, perdendo para sempre a liberdade de ver o mundo fundamentalmente como uma vicissitude entre a abertura de possibilidades de descobrimentos e ocupações no devir e o vigor do inaugural.

A ameaça, que pesa sobre o homem, não vem, em primeiro lugar, das máquinas e equipamentos técnicos, cuja ação pode ser eventualmente mortífera. A ameaça, propriamente dita, já atingiu a essência do homem. O predomínio da com-posição arrasta consigo a possibilidade ameaçadora de se poder vetar ao homem voltar-se para um descobrimento mais originário e fazer assim a experiência de uma verdade mais inaugural⁶².

⁶⁰ HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 30.

⁶¹ “Por isso, tudo depende de pensarmos esta emergência e a protegermos com a dádiva do pensamento. E como é que isto se dá? Sobretudo, percebendo o que vige na técnica, ao invés de ficar estarecido diante do que é técnico. Enquanto representarmos a técnica, como um instrumento, ficaremos presos à vontade de querer dominá-la. Todo nosso empenho passará por fora da essência da técnica”. *Ibid.*, p. 35.

⁶² *Ibid.*, p. 31.

2.4 Fausto, o domínio sobre a terra e a vingança de Mefistófeles

Não há em nossa tradição cultural obra que tenha penetrado tão profundamente na elaboração e na articulação do fenômeno da técnica vigente quanto “Fausto”, de Goethe. No entanto, como toda obra de Arte, ela não se reduz à ilustração de uma investigação teórica, persistindo como um mistério generoso e sedutor. Se por um lado não podemos dela nos apropriar a fim de determinar o seu sentido cabal, podemos, contudo, projetar uma espécie de extensão do seu material, para ali sim transitarmos com mais autonomia. Com isso queremos dizer que, apesar da prudência de não pretendermos com nossa investigação aprisionar a obra a que agora nos referimos, podemos aproveitar seus elementos para a construção de uma especulação que nos auxilie em nossa investigação (e que talvez contribua para enriquecer o horizonte de interpretação da obra).

Relembremos a idéia principal que apresentamos no item passado a respeito da essência da técnica vigente. Heidegger a denomina “com-posição”, e ele a expressa de forma muito precisa na seguinte passagem:

O homem atual é ele próprio provocado pela exigência de provocar a natureza para a mobilização. O próprio homem é intimado, é submetido à exigência de corresponder a esta exigência⁶³.

Vimos que a essência da técnica vigente não é nada de tecnológico, nada instrumental ou antropológico. A técnica vigente é uma forma de desencobrimento que condiciona o homem a perseguir uma única ambição. Mas o que isso tem a ver com Fausto? Acreditamos que a *com-posição* pode dizer muito a respeito de Fausto, como diz muito a respeito de todo homem moderno, desde que este seja seduzido ou chegue a pertencer ao projeto de sujeição e exploração da natureza. Fausto possui uma relação com esse projeto. Talvez ele seja o homem arquetípico, o modelo deste projeto, na medida em que é para ele que pela primeira vez isto se insinua como uma salvação. Mas será este rótulo pertinente? Em que medida Fausto pertence a isso ou se diferencia?

A obra começa com Fausto vivenciando uma crise com o mundo em que vive, pois para ele por todo lado há mediocridade e tédio. Fausto é um homem desmotivado, desapegado, e, conseqüentemente, sedento por uma nova forma de

⁶³ HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 29.

apegar-se. O que está em questão é a superação dos limites das experiências humanas, tal como elas estão dispostas em seu tempo. A exploração poderia se configurar para ele como uma saída do desespero diante dessa aparente mediocridade de todas as coisas, mas cabe explicitar como isso se dá e se expressa.

FAUSTO

Ai de mim! Da filosofia,
 Medicina, jurisprudência,
 E, mísero eu! Da teologia,
 O estudo fiz, com máxima insistência
 Pobre simplório, aqui estou
 E sábio como dantes sou!
 De doutor tenho o nome e mestre em artes,
 E levo dez anos por estar partes,
 Pra cá e lá, aqui e acolá
 Os meus discípulos pelo nariz.
 E vejo-o, não sabemos nada!
 Deixa-me a mente amargurada.
 Sei ter mais tino que esses maçadores,
 Mestres, frades, escribas e doutores;
 Com dúvidas e escrúpulos não me louco,
 Não temo o inferno e Satanás tampouco
 Mas mata-me o prazer no peito;
 Não julgo algo saber direito,
 Que leve aos homens uma luz que seja
 Edificante ou benfazeja⁶⁴.

Fausto é um homem erudito, um profundo conhecedor de todas as ciências humanas e das ciências da natureza. Ele é um homem que chegou à meia idade com estabilidade financeira. Poderia se orgulhar de sua carreira, da segurança que conquistou com suas posses, do prestígio e da boa estima que desfruta entre os demais. No entanto, é profundamente insatisfeito, de tal modo que não será exagero caracterizá-lo como melancólico. Seu desespero é tão profundo que ele a certo ponto está cogitando se matar, quando, de súbito, escuta os sinos da igreja tocando, se recorda de sua infância e se sensibiliza. Através de uma série de belas colocações catárticas, adquire novo fôlego para enfrentar o vazio que o atormenta e se reaproxima das alegrias mundanas. É neste momento de inspiração, entre o desespero e o sereno recolhimento (Ressoai, ó doces saudações do Além!/ Jorra meu pranto, a terra me retém!⁶⁵), que ele decide ver o movimento da cidade. Ao retornar, porém, sente-se perseguido por um cachorro, que se metamorfoseia em

⁶⁴ GOETHE, W., *FAUSTO*, p. 41.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 53.

estudante e vem apresentar-se como alguém capaz de potencializar esta nova chama de vida, desde que entre os dois se forme um pacto.

A forma como Goethe apresenta Mefistófeles ao longo de toda a obra é genialmente rica, tornando este personagem – tão explorado por diversas tradições – uma figura extremamente complexa e surpreendente. Isso se expressa, sobretudo, na forma como se dá entre Mefistófeles e Fausto uma procura conjunta por propósitos existenciais, que apenas podem se estabelecer em uma relação de poder sobre o outro – a verdadeira motivação do pacto de servidão. Na medida em que Mefistófeles se descobre intimidado pela possibilidade de não poder oferecer a Fausto o extraordinário que ele deveria dispor, acaba querendo convencê-lo de que a velha resposta melancólica (da qual viera antes lhe salvar) é a mais profunda verdade – pois, além de ser aquilo que faz com que os homens precisem dele, é a sua própria verdade. Por não poder seduzir Fausto com apelos hedonistas, ou de glória e de riqueza, resta expor-lhe sua própria natureza melancólica, que o conduz, ora à destruição de tudo o que é bom e belo, ora à necessidade de envolver-se com minúcias que aliviem o peso de uma eternidade entediante.

Fausto se transforma no desafio mais precioso para Mefistófeles e, em nome desse desafio, Mefistófeles expõe fraquezas humanas, como cansaço, dúvida, angústia e desespero. Mefistófeles acaba sendo sugado para o desafio de expor seu próprio drama existencial. Apenas convencendo Fausto a respeito do que acredita, Mefistófeles poderá persuadi-lo de que tem a razão mais profunda sobre a ordem de todas as coisas, e assim também a única saída possível a se oferecer aos homens. O que vemos é uma intrincada disputa de razão, poder e propósitos existenciais entre os dois.

Fausto primeiramente havia sido atraído pela possibilidade de transcender as experiências humanas e poder com Mefistófeles contemplar o absoluto, como é expresso na passagem a seguir:

MEFISTÓFELES

Oh, crê-mo a mim, a mim que já mastigo,
 Desde milênios essa vianda dura,
 Que homem algum, do berço até ao jazigo,
 Digere a velha levadura!
 Podes crer-mo, esse Todo, filho,
 Só para um Deus é feito, a quem
 Envolve num perene brilho!
 A nós, nas trevas pôs, porém,
 E a vós, o dia e a noite, só, convém.

FAUSTO
Mas quero!⁶⁶

Depois de aceitar realizar o pacto com Mefistófeles, Fausto desperta para a possibilidade de vislumbrar algo ainda não visto nem por Mefistófeles – algo que, no entanto, apenas pode surgir neste diálogo perigoso e provocante.

Após percorrer com Mefistófeles uma síntese das experiências humanas mais profundas e arquetípicas numa jornada onírica através dos tempos, Fausto ainda não está satisfeito. Por isso, Mefistófeles, à semelhança do que à frente acontecerá com os homens, será capturado por uma dinâmica similar à composição, cujo objeto de desejo é Fausto, seu universo, a natureza que precisa dominar. Quanto mais se vê desafiado a possuir a alma de Fausto, mais compromete o poder que, em princípio, possuía por ofício (por condição demoníaca). Finalmente, é Fausto quem supera seu desespero, encontra um projeto para dedicar sua existência e transforma Mefistófeles em mero instrumento de seus interesses.

MEFISTÓFELES

Qual será pois essa ânsia tua?
Decerto algo é de ousado e belo;
Já que tão próximo pairas da lua,
Para ela atraí-te o teu anelo?

FAUSTO

Em nada! Este âmbito terreno
Tem para a ação espaço assaz.
Realizo nele o intuito em pleno,
De esforço e arrojo sou capaz⁶⁷.

A esta altura, Fausto já não é mais o homem melancólico e desorientado que o demônio havia conhecido. Ele encontrou um propósito para sua vida – algo nem sequer vislumbrado por Mefistófeles. Este projeto deverá ser realizado no “âmbito terreno”, portanto, entre os homens. Fausto não está mais interessado nas querelas existenciais com o demônio. Não pensa mais na morte, não atribui ao amor o extraordinário e o trágico da vida. Até a possibilidade de vislumbrar o absoluto já não é mais sua motivação. Tornou-se senhor de si mesmo e pode agora ampliar seus horizontes de conquista. Afirmamos que Mefistófeles, de

⁶⁶ GOETHE, W., *FAUSTO*, p. 85.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 389.

interlocutor, reduz-se, finalmente, a mero instrumento. Precisamos agora responder: instrumento para o quê?

FAUSTO

Impera onda após onda, agigantada!
 Para trás volta e não realizou nada.
 E me aborrece aquilo! É-me um tormento
 O poder vão do indômito elemento
 (...)

 Por mais que em incessante fluxo se agite,
 Qualquer elevação lhe impõe limite;
 Qualquer baixada o atira possantemente.
 Criei plano após plano então na mente
 Por conquistar o gozo soberano
 De dominar, eu, o orgulhoso oceano,
 De ao lençol áqueo impor nova barreira,
 E ao longe, em si, repelir-lhe a fronteira.
 Consegui passo a passo elaborá-lo.
 Eis meu desejo, ousa tu apoiá-lo!⁶⁸

Na obra “Tudo o que é sólido se desmancha no ar”, Marshall Berman descreve com acuidade o que marca esta nova fase na relação entre Fausto e Mefistófeles: “Enquanto desdobra seus planos, Fausto percebe que o demônio está atordoado e exausto. Ao menos uma vez ele não tem nada a dizer. Tempos atrás, Mefisto mencionara a visão de um cavaleiro veloz como paradigma do homem que se move pelos caminhos do mundo. Agora, contudo, seu protegido o ultrapassou: Fausto pretende mover o próprio mundo⁶⁹”.

Buscando mover o mundo, Fausto explora o demônio, fazendo com que Mefistófeles realize seus desejos, sem importar-se por quais meios. Depois de perceber que os meios utilizados por Mefistófeles para satisfazer sua ambição causava danos aos homens que ele acreditava estar favorecendo, Fausto é novamente assolado pelo diálogo abismal – embora agora este diálogo não se dê mais com o demônio, e sim com a “Apreensão”. A “Apreensão” lhe aparece à noite e, embora ele a mande embora, ela resiste, pois tem algo a lhe dizer: “A vida inteira os homens cegos são/ Tu, Fausto, fica-o, pois, no fim!⁷⁰”. E com isso, Fausto se torna cego – o retrato da perda de sua abertura, a perda de sua incessante motivação de procura, a definição de seu novo projeto existencial.

Fausto se encontra completamente tomado pelo furor de seu projeto. Mefistófeles passa a esperar ansiosamente o instante em que Fausto sucumbirá à

⁶⁸ GOETHE, W., *FAUSTO*, p. 390.

⁶⁹ BERMAN, M., *Tudo o que é sólido se desmancha no ar*, p. 62.

satisfação de frear a ação para contemplar e se orgulhar de sua obra, como se tivera encontrado a plenitude. O acordo entre os dois é precisamente o de que, neste instante de satisfação, o tempo deverá parar, Fausto falecerá e Mefistófeles poderá tomar posse de sua alma. Este instante, por fim, chega, quando está Fausto no alto de uma grande torre escutando o som do progresso (Como o tinido dos alviões me apraz!/ É a multidão que o seu labor me traz⁷¹). Porém, ao contrário do que Mefistófeles esperava, a alma de Fausto é conduzida pelos anjos ao paraíso.

MEFISTÓFELES

Foi-se o tesouro! Ao alto a súcia carregou-mo!
 Eis porque andaram este túmulo rodeando!
 Foi-me abstraída a posse única e rara,
 A alma sem par, que se me penhorara,
 Raptaram-na, com sutil contrabando.
 E pra dar queixa agora, aonde, a quem me dirijo?
 De quem meu bom direito exijo?⁷²
 (...)

ANJOS

“Quem aspirar, lutando, ao alvo,
 À redenção traremos⁷³”.

Fausto é salvo pelos anjos e sua alma é subtraída de Mefistófeles. Isto poderia parecer um procedimento *deus ex machina*, um retrato de que as grandes decisões no fundo ainda estão nas mãos de Deus, ou ainda, um aviso de que o homem não é livre nem para entregar-se ao demônio. Contudo, há que se entender o que o fundamento expresso pelos anjos tem a revelar. Goethe encontra uma maneira de salvar o homem, conciliando ao mesmo tempo os desígnios de Deus (para além dos mandamentos do Antigo Testamento) e a sua ação livre na Terra – apontando em que medida a liberdade é algo mais fundamental do que a superficialidade do livre-arbítrio. Deus protege o homem que for livre para dedicar-se a um propósito, livre para comprometer-se, pois a essência do homem é aquilo que ele fizer de sua existência, através da forma que ele estabelece de ocupar-se, entregando-se a um projeto e se dedicando. A alma humana é salva quando o homem aspira e luta – porque sua essência foi cunhada para realizar isto.

FAUSTO

⁷⁰ GOETHE, W., *FAUSTO*, p. 433.

⁷¹ *Ibid.*, p. 434.

⁷² *Ibid.*, p. 443.

⁷³ *Ibid.*, p. 447.

Compreende bem, meu doce coração!
 Quem o pode nomear?
 Quem professar:
 Eu creio nele?
 Quem conceber
 E ousar dizer:
 Não creio nele?
 Ele, do todo o abrangedor,
 O universal sustentador,
 Não abrange e não sustém ele
 A ti, a mim, como a si próprio?
 Lá no alto não se arqueia o céu?
 Não jaz a terra aqui embaixo, firme?
 E em brilho suave não se elevam
 Perenes astros para o alto?
 Não fita o meu olhar o teu,
 E não penetra tudo
 Ao coração e ao juízo teu,
 E a obra invisível, em mistério eterno,
 Visivelmente ao lado teu?
 Disso enche o coração, até o extremo.
 E quando transbordar de um êxtase supremo,
 Então nomeia-o como queiras,
 Ventura! amor! coração! Deus!
 Não tenho nome para tal!
 O sentimento é tudo;
 Nome é vapor e som,
 Nublando ardor celeste.

MARGARIDA

Tudo isso há de ser belo e bom;
 Diz nosso padre quase o que disseste,
 Tão só de modo algo diverso.

FAUSTO

É o que dizem no universo
 Todos os corações sob a etérea paragem,
 Cada qual em sua linguagem;
 Porque na minha, eu, não?⁷⁴

Deus protege a possibilidade de o homem lutar a alvos, dedicar-se a propósitos. Homem protege o mistério, ao qual se nomeia “Deus” (embora em muitas culturas seja proibido nomeá-lo), que o permite manter-se distante das prisões de um mundo concluído e vulgarizado. Homem e Deus estão, assim, conciliados, comprometidos, co-pertencendo-se, implicados, de uma maneira originariamente mais forte do que pode o homem oferecer-se ao diabo. O diabo que trabalhe na sedução do livre-arbítrio, jogando com culpas e pecados, especialmente a vaidade. Enquanto o homem exercer esta forma mais radical de liberdade, disponibilizada e garantida pelo mistério originário ou etéreo, será livre

⁷⁴ GOETHE, W., *FAUSTO*, p. 158-159.

para encontrar na morte seu lugar na plenitude – assim como ocorreu com Fausto. É na ausência de normas que as coisas necessárias podem nos render homenagens.

A obra de Goethe se encerra na abertura deste horizonte, simultaneamente histórico e universal. Fausto descobriu na ação desenvolvimentista a sua maneira de realizar sua liberdade, seu modo de comprometer-se, sua saída da melancolia com um mundo simplório e ordinário. É assim que ele se compromete; é a isto que ele se dedica e é com isso que ele conquista sua identidade – a ser protegida pelos anjos. No entanto, será que o mesmo se dá com os herdeiros deste seu projeto? Será que por este projeto ter salvado Fausto poderá transformar-se num mandamento, numa fórmula que salve todos os homens?

Berman afirma: “É como se o processo de desenvolvimento, ainda quando transforma a terra vazia num deslumbrante espaço físico e social, recriasse a terra vazia no coração do próprio fomentador. É assim que funciona a tragédia do desenvolvimento⁷⁵”. Ora, não há tragédia alguma, porque não há dialética de terra vazia intercalando-se entre o espaço físico-social e o coração do homem. O que há é a rara possibilidade de uma experiência com o vazio engendrar uma motivação própria ou a possibilidade usual de vazio nenhum e simples reprodução impessoal satisfatória.

A resposta, a partir de nosso encaminhamento só pode ser não. Não há fórmula que, por uma abordagem existencial, salve todos os homens. Nem podemos concordar com a sua conclusão de que “O interminável canteiro de obras de Fausto é o chão vibrante porém inseguro sobre o qual devemos balizar e construir nossas vidas⁷⁶”. Este canteiro de obras é o chão seguro sobre o qual todos nós habitualmente nos apoiamos para fugir da longa empreitada de enfrentamento do vazio, como Fausto, armados apenas com um selvagem *páthos* ou em busca de um propósito, um desafio arrebatador ao qual devemos nos entregar apaixonadamente e, ao menos nos primeiros passos, solitariamente.

O que impera em nossos dias, e por toda parte, é a reprodução da ambição faustiana, como se fosse uma fórmula de segurança e de felicidade. O projeto desenvolvimentista se tornou a esperança impessoal de salvação – porque não temos forças para lidar com o mistério, não sabemos encará-lo como tarefa existencial. Não temos forças para nomear, para criar, para viver a jornada vivida

⁷⁵ BERMAN, M., *Tudo o que é sólido se desmancha no ar*, p. 67.

⁷⁶ GOETHE, W., *FAUSTO*, p. 84.

por Fausto de articulação e construção de mundo, e aceitamos, pela segurança e pela facilidade, dar as costas a ele. Contrariando o enfrentamento do mistério, herdamos um mundo vulgar que, à semelhança do que ocorreu com Fausto, pode nos conduzir aos sentimentos de tédio e melancolia.

Assumindo impessoalmente o projeto faustiano, como se fosse um mandamento, uma regra última que nos garantisse a salvação, nos tornamos prisioneiros e perdemos aquilo que ontologicamente nos determina, como entes inacabados que precisam se dedicar a construir a própria existência.

É no impessoal, através da grande voz que não é de ninguém, mas que todos nós reproduzimos e a qual atendemos resignadamente, que Mefistófeles pode encontrar também um novo espaço de ação. Se por um lado ele perdeu a alma individual de Fausto, o trabalho despendido não foi em vão, pois contribuiu para o aprisionamento da essência do homem. Com a essência do homem aprisionada, Mefistófeles não pode mais seduzi-lo com seus velhos encantos (embora a riqueza, os prazeres hedonistas e a fama persistam como adornos ou paliativos em nossos planos de exploração). Sua verdade fundamental de negação, pessimista, melancólica, porém, se estabelece como origem e como fim, aquilo do qual devemos fugir ou nos esconder; aquilo que encontramos sempre que interrompemos por um instante a tarefa incessante de produção técnica. Através da *com-posição*, se tornou distante de nós o princípio de que este horizonte, do qual buscamos saída, somos nós que preservamos no mundo. A vingança de Mefistófeles é o recolhimento de todas as sobras, pois acreditamos que tudo o que há às margens do progresso técnico é uma derrota para o vazio – por ele tão bem expresso nas seguintes palavras:

MEFISTÓFELES
 Passou! Palavra estúpida!
 Passou porquê? Tolice!
 Passou, nada integral, insípida mesmice!
 De que serve a perpétua obra criada,
 Se logo algo a arremessa para o Nada?
 Pronto, passou! Onde há nisso um sentido?
 Ora! É tal qual nunca houvesse existido,
 E como se existisse, embora, ronda em giro.
 Pudera! O vácuo-Eterno àquilo então prefiro⁷⁷.

⁷⁷ GOETHE, W., *FAUSTO*, p. 436-437.

Mefistófeles, à semelhança do que realiza um bom professor, ofereceu a Fausto um caminho em direção aos sentidos originários, que compõem o tesouro da memória dos homens. Embora tivesse tanto a oferecer, Mefistófeles perde-se em seu caminho, pois não encontra sentido em apenas trilhá-lo sem uma utilidade ou sem um ponto de chegada seguro. O caminho de Mefistófeles tem como meta: Fausto e a propagação do mal desesperado que reside em si. Não podendo atingir Fausto e auto-afirmar-se, todo o caminho passa a ser visto como um esforço inútil, um grande vazio, “nada integral, insípida mesmice”. Se não pode propagar esse mal, pode, não obstante, nutri-lo ciclicamente, e é a esse profundo rancor que ele se entrega.

Fausto, ao contrário, superou o vazio, pois, como bom discípulo, teve paciência na escuta e se deixou contagiar pelo que Mefistófeles tinha para lhe oferecer como referências a um caminho. Aquilo que Mefistófeles tinha para oferecer era, aparentemente, um conjunto de respostas a serem contempladas e escolhidas como objetos nas prateleiras de um mercado; porém, verdadeiramente, Mefistófeles oferecia a Fausto a possibilidade de encontrar o seu próprio caminho⁷⁸. Fausto se entregou à possibilidade de realizar livremente o seu interesse até o instante de sua morte, e por isso foi salvo da prisão infernal da culpa, dos remorsos. Fausto morreu livre de débitos com a vida, porque ao longo de sua existência sempre se entregou a um projeto necessário, que lhe dava a oportunidade de efetivar o seu interesse.

Não é isso que deve ser cuidado? Ao contrário de um mandamento ou uma fórmula para a felicidade e para a segurança, não é isso que deveria ser preservado como experiência inspiradora? Não é isso o que podemos esperar da excelência humana – a partir do compromisso, a descoberta de uma relação própria com o que as coisas são, até que a propriedade das coisas seja necessária criação?

⁷⁸ A respeito do próprio, Heidegger cita o Fausto, de Goethe, em “O caminho para a Linguagem”: “Cedo ou tarde, em superstições se tece/ O próprio se mostra, insinua, acontece”. HEIDEGGER, M. *A Caminho da Linguagem*, p. 207. Gostaríamos de, ainda a respeito do próprio, apontarmos como referências os livros: “Conhecer é Criar”, de Gilvan Fogel, e “Aprendendo a Pensar”, de Emmanuel Carneiro Leão.

3

A linguagem submetida à técnica moderna

3.1 Nimrod e a torre de Babel; Gilgamesh e a imortalidade

Na apresentação deste trabalho, nos coube a defesa de que uma experiência extraordinária com a linguagem é rara e requer uma forma de cuidado. Insinuamos que a experiência de escuta (pensamento meditativo/ pensamento do sentido) é capaz de revelar ou recuperar este outro campo da linguagem. No entanto, por não termos previamente os acessos a esta abordagem extraordinária, tivemos a prudência de tratá-la como um problema distante e, por isso, o desafio naquele momento era o de buscar apenas a sua aproximação.

No primeiro capítulo, no lugar de anunciarmos o que era possível ver ao longe, buscamos entender o que age como empecilho imediato contra uma efetiva aproximação. Procuramos mostrar como o fenômeno da técnica vigente trabalha na obstrução e na restrição de nossas experiências, entre as quais aquela do campo que anteriormente buscamos abrir. Agora é preciso pensar como isso atinge diretamente a linguagem.

A oposição entre uma experiência obstruída (ordinária) e uma possibilidade extraordinária tem correspondido neste estudo à diferença entre uma manifestação vigente e a uma manifestação originária. A manifestação vigente é de onde partimos em direção ao originário. Aquilo que rege no campo de onde partimos é a essência da técnica moderna – *com-posição*. Se buscamos compreender o modo de ser originário da linguagem, devemos, agora que vimos o que é a técnica vigente, investigar como ela opera diretamente sobre a linguagem.

Embora estejamos lidando com um marco aparentemente histórico (origem e vigência), esta cisão é constitutivamente mais problemática do que uma diferença temporal. A vigência é aquilo que aparece como o mais imediato, o mais superficial, embora não seja forçosamente o mais necessário. O mais necessário é a condição de possibilidade, a origem ontológica, o fundamento e o que perpetua. Devemos recuperar isso que é o mais necessário independentemente de sua

conjectura histórica. Para isso, podemos recorrer aos mitos, pois os mitos superam a historicidade, oferecendo aquilo que é universalmente necessário – certamente não como resposta, mas como desafio. Os mitos falam aparentemente de origens temporais e, fundamentalmente, de origens que persistem como aquilo que impera, perpetua, faz necessário.

O mito ao qual queremos nos referir pode ser encontrado no Antigo Testamento da Bíblia – o livro que contém os registros do pensamento e da fé cristã; contudo, pode ser visto de modo mais detalhado na Torá, do povo judeu. Além dessas duas referências, segundo muitos estudiosos, há uma série de paralelos em outras culturas ainda mais antigas que narram um caso muito semelhante ao ali descrito. Os episódios aos quais nos referimos são: o dilúvio e a torre de Babel⁷⁹; porém, segundo estes estudiosos, eles podem ser encontrados também no cantar (épico) de Gilgamesh, da cultura suméria. O cantar de Gilgamesh, vale dizer, é o mais antigo registro escrito já encontrado. Por isso, atribui-se aos sumérios não apenas a origem deste mito, mas também a própria invenção da escrita. A narrativa do dilúvio, que agora nos interessa, foi amplamente difundida na Antiguidade por muitos outros povos do Oriente Médio e da Ásia, entre os quais os persas e os babilônios.

No mito narrado pelos hebreus e cristãos, Nimrod, bisneto de Noé, é considerado um rei extremamente poderoso, um forte caçador e guerreiro, que fundou muitas cidades e um grande reino⁸⁰. Nimrod foi o primeiro, após o grande dilúvio, a reunir os homens em torno de um projeto comum, pois por muitos anos os homens vagaram dispersos temendo realizar alguma obra significativa que despertasse novamente a ira divina. O nome Nimrod, de origem hebraica, significa precisamente: “rebelde”. Por não se curvar pelo temor a Deus, Nimrod foi considerado pelos hebreus um vilão, um rei egoísta e tirano – até que Abraão, aquele disposto a sacrificar o próprio filho (Isaac), o confrontasse.

No entanto, podemos compreender a ação de Nimrod não apenas como uma procura por reunir e reorganizar os homens, mas também como a possibilidade de libertá-los da opressão que sentiam pelo medo de sofrerem, depois do dilúvio, novamente com a ira divina. Independentemente da visão de ser

⁷⁹ BÍBLIA, Genesis, cap. 7-10

herói ou vilão, conta-se que ele liderou os homens na rápida construção da torre de Babel. A torre costuma ser compreendida como um símbolo das pretensões de tirania, poder e fama de Nimrod, mas pode ser compreendida como aquilo que possibilitou reunir novamente os homens em torno de uma obra comum, libertando-os do medo que sentiam de que Deus lançasse um novo dilúvio sobre a Terra. A salvação pelo refúgio na torre – que muitos compreendem apenas como uma tentativa de atingir a morada divina – se tornou um novo desafio a um deus opressor.

Gilgamesh⁸¹ é um rei semideus, que desperta enorme admiração e medo em seu povo. Os deuses resolvem criar Enkidu, o único capaz de confrontar Gilgamesh. No combate entre os dois, surge uma admiração mútua, e Gilgamesh e Enkidu se tornam amigos. Assim, resolvem sair em aventuras, entre as quais a de confrontar Hubaba – um semideus guardião de uma floresta –, para conquistarem a glória eterna entre os homens. Gilgamesh e Enkidu vencem e matam Hubaba. O Deus Enlil, protetor de Hubaba, amaldiçoa Enkidu e este morre enfermo. Gilgamesh, terrivelmente transtornado pela morte do amigo, resolve ir além da conquista da glória para encontrar a imortalidade⁸² mesma. Para isso, vai em busca de Utnapishtim (Noé) – o único homem sobrevivente do dilúvio, que se tornara imortal, e que possui a resposta para a conquista da imortalidade. Utinapishtim conta a Gilgamesh como foi avisado pelo deus Ea do dilúvio que viria e narra também as orientações que o deus lhe dera para a construção da arca que o salvou. Enlil, o mais poderoso entre os deuses, vendo que não havia conseguido matar todos os homens com o dilúvio, resolvera tornar Utinapishtim e

⁸⁰ “Cus foi pai de Nimrod, o qual Nimrod começou a ser poderoso na terra. Ele foi um robusto caçador diante de Deus. Daí veio este provérbio: robusto caçador diante do Senhor, assim como Nimrod”. Versículo 9, Capítulo 10, Gênesis, Bíblia.

⁸¹ “Proclamarei ao mundo os feitos de Gilgamesh. Eis o homem para quem todas as coisas eram conhecidas; eis o rei que percorreu as nações do mundo. Ele era sábio, ele viu coisas misteriosas e conheceu segredos. Ele nos trouxe uma história dos dias que antecederam o dilúvio. Partiu numa longa jornada, cansou-se, exauriu-se em trabalhos e, ao retornar, descansou e gravou na pedra toda a sua história”. ANÔNIMO, *A Epopéia de Gilgamesh*, p. 91.

⁸² “E por que meu rosto não haveria de estar encovado e abatido? Trago o desespero em meu coração; meu rosto lembra o de alguém que chega de uma longa jornada e foi queimado pelo calor e pelo frio. Por que não haveria de vagar pelos pastos à procura do vento? Meu amigo, meu irmão mais novo, que capturou e matou o Touro do Céu e derrubou Humbaba na floresta de cedro, meu amigo, alguém que me era caríssimo e que enfrentou muitos perigos ao meu lado, Enkidu, meu irmão, a quem tanto amava, a morte o alcançou. Chorei por ele durante sete dias e sete noites, até os vermes tomarem-lhe o corpo. Por causa de meu irmão, tenho medo da morte; por causa de meu irmão, vagueio pelas matas e pelos campos e não consigo descansar. Mas agora, oh, jovem que prepara o vinho, já que vi tua face, não permita que eu veja a face da morte a quem tanto temo”. ANÔNIMO, *A Epopéia de Gilgamesh*, p. 141.

sua mulher imortais. Utinapishtim afirma que, se Gilgamesh deseja realmente encontrar a resposta que buscava, deve ficar sete dias e sete noites acordado. Cansado de sua longa jornada, Gilgamesh adormece durante a provação, mas a mulher de Utinapishtim, compadecida com a sua dor, convence Utinapishtim a revelar-lhe o segredo. Utinapishtim conta que há uma flor no fundo do mar que pode dar-lhe a imortalidade. Porém, depois de obter a flor, Gilgamesh resolve guardá-la para dividi-la com os sábios anciãos de sua cidade, Uruk, mas uma serpente então lhe rouba a flor – perdendo a imortalidade para sempre. Um outro paralelo aqui com o mito cristão da queda talvez não seja absurdo, mas não nos percamos em digressões.

Já na ocasião de sua morte, os deuses concedem a Gilgamesh a possibilidade de se despedir de Enkidu, que está no mundo inferior. Entretanto, quando perguntado por Gilgamesh como é a vida lá, Enkidu se diz incapaz de descrevê-la.

Embora a idéia do dilúvio e da arca estejam em ambas as narrativas, o episódio da torre de Babel não aparece no cantar de Gilgamesh. Contudo, tanto o problema da busca de uma salvação contra uma grande opressão (deus ou a morte) quanto a questão da dificuldade de comunicação aparece.

No Gênesis, é dito que, quando Noé começou a construir sua arca, muitos foram lhe perguntar o que fazia. Noé então respondeu que construía uma forma de salvação contra o dilúvio que viria, por meio de uma técnica orientada pelo próprio Deus, mas os homens escarneceram dele. Quando, entretanto, a fabricação técnica de um mecanismo de salvação e desenvolvimento teve por origem a criatividade humana (torre de Babel), a técnica foi vista como uma agressão a Deus. Será que o problema nesta rivalidade entre homens e deuses é a técnica?

Devemos observar como não apenas os mitos aos quais nos referimos, mas também diversos outros, como o mito de Prometeu, o mito de Sísifo e o mito de Ícaro – da tradição grega – parecem um alerta aos homens contra a *Hýbris*, a desmedida, a pretensão de “voarem alto demais” e se colocarem à altura dos deuses. Junito de Souza Brandão nos ensina, em seu livro “Teatro Grego, Tragédia e Comédia” como se dá a questão grega do “métron” com profunda propriedade:

O homem, simples mortal, “ántropos”, em *êxtase* e *entusiasmo*, comungando com a imortalidade, tornava-se “anér”, isto é, um *herói*, um varão que ultrapassou o “métron”, a medida de cada um. Tendo ultrapassado o métron, o anér é, ipso facto, um “hypocrités”, quer dizer, *aquele que responde* em êxtase e entusiasmo, isto é, o ator, um outro. Essa ultrapassagem do métron pelo *hypocrités* é uma “démasure”, uma “hybris”, isto é, uma violência feita a si próprio e aos deuses imortais, o que provoca a “némesis”, o ciúme divino: o *anér*, o ator, o herói, torna-se êmulo dos deuses. A punição é imediata: contra o herói é lançada “até”, cegueira da razão; tudo o que o *hypocrités* fizer, realizá-lo-á contra si mesmo (Édipo, por exemplo). Mais um passo e fechar-se-ão sobre eles as garras da “Moira”, o destino cego⁸³.

Por tudo isso, é possível supor que o conflito não resida na questão da técnica, como instrumento, mas na intenção do homem diante das condições que lhe são dadas, na sua forma de posicionar-se diante dos deuses ou dos mistérios da existência. No caso do mito de Ícaro, por exemplo, há inclusive o elemento do instrumento técnico, nas asas de cera construídas por seu pai, Dédalus, mas o evento desencadeador da queda foi a ambição de se aproximar do sol. Devemos notar como, em todos esses mitos, a técnica não aparece apenas como instrumento, mas também como um elemento que conduz a um dilema existencial: a condição humana reside na preservação do métron (medida) ou é uma relação com o risco inerente a sua busca de expansão (desmedida)? Não é esse dilema que está também em questão no fogo de Prometeu – o maior de todos os símbolos do poder instrumental da técnica?

Freud possui um texto interessante em que interpreta o controle do fogo, iniciado por Prometeu, como recalque⁸⁴. Por esse caminho, especulamos se a ameaça do homem à divindade, a invasão dos limites do Olimpo, não poderia ter surgido não do fogo da razão, mas do controle da sua excitação através de uma transferência dos interesses libidinosos para a exploração dos domínios divinos, que vingassem a amargura com as interdições válidas somente para os mortais. Será a técnica um erotismo humano desviante para a natureza, que supostamente ficaria mais suscetível ao anseio de apoderação? Será, ao contrário, a realização máxima de sua virilidade? Deixemos isso de lado.

A técnica aparece nos mitos como um oráculo. Embora aparentemente comunique um conteúdo próprio, ela não dá ao homem a salvação e nem é a

⁸³ BRANDÃO, J., *Teatro Grego, Tragédia e Comédia*, p. 11.

⁸⁴ “O homem primitivo estava fadado a considerar o fogo como algo análogo à paixão do amor - ou, conforme diríamos nós, um símbolo da libido. O calor que se irradia do fogo evoca a mesma sensação que acompanha um estado de excitação sexual, e a forma e os movimentos de uma chama sugerem um falo em atividade”. FREUD, S. “A aquisição e o controle do fogo” em *Novas conferências sobre psicanálise e outros trabalhos*.

responsável pelo seu infortúnio. Ela apenas coloca em marcha aquilo que já está encaminhado em cada um, seja a simples reprodução do ordinário ou uma procura pelo extraordinário, com suas conseqüências. A *com-posição* apontada por Heidegger também não fala de uma demonia da técnica, mas do fato de que atribuindo à técnica o poder de salvação ou o sentido de sua existência, o homem esquece que a possibilidade de alcançar o extraordinário está nas possibilidades de sua vida, nos caminhos que pode vir a tomar. Portanto, o grande perigo não está na técnica em si, mas na incapacidade de responder às transformações que ela impõe ou aos movimentos que ela potencializa.

Podemos reparar como a idéia de Deus nestas culturas antigas esteve sempre associada a um deus orgulhoso e punitivo – que castiga os homens por todos os seus excessos, todos os desafios que produzem. Essa é a origem do ciúme divino (*Némesis*). No caso da torre de Babel, tendo Deus percebido então o que os homens haviam criado, não mais desejou castigar toda a terra com outro dilúvio, e puniu apenas os homens através da linguagem de que são dotados, confundindo-os pela divisão das línguas e, supostamente, dando origem, assim, aos seus conflitos.

É interessante percebermos como a relação entre linguagem e técnica há muito tempo pertence ao imaginário humano.

A torre, vista como produção concreta, técnica, instrumental, com finalidade de conquista e domínio, estaria situada dentro do projeto da *com-posição* (investigada no capítulo passado), por colocar o homem implicado a uma idéia de salvação pelo controle da natureza. Porém, ela pode também ser compreendida como produção humana em direção ao etéreo, à proteção da abertura – uma ousadia sim, mas sem a finalidade de controle; tão somente o desejo de expandir os horizontes das experiências humanas, sem o mote definido da guerra com os deuses. E expandir os horizontes das experiências humanas (encontrar o extraordinário) não significa aqui fazer nada diferente pela simples diferença, e sim recolocar-se de modo mais intenso numa relação com suas condições mais radicais, onde se dá a liberdade para criar – o que, segundo a visão de Goethe (em nossa interpretação), ofereceria uma genuína salvação.

Embora a confusão derivada da divisão das línguas seja considerada um castigo divino, acreditamos que tanto essa divisão quanto a dificuldade de comunicação são anteriores ao desafio na construção da torre, porque são

inerentes. Pertence ao homem a necessidade de enfrentar aquilo que o restringe – como percebemos em Nimrod, Gilgamesh, Prometeu, Sísifo, Ícaro e Fausto –, como pertence necessariamente à vida do homem a impossibilidade de compartilhar uma saída que resolva todos os problemas que enfrenta. É a impossibilidade de compartilhar uma clareza e uma salvação totais que obriga cada homem e cada geração a perseguir as suas respostas ao desafio, mesmo que esse desafio seja confrontar a divindade – se a divindade é não o mistério que provoca a liberdade do homem, mas a fonte que criou no homem a razão pela qual depois quer puni-lo.

Se a linguagem ocorresse no sentido de uma comunicação perfeita entre os homens ou dos homens com as coisas, como se crê que existisse no paraíso, não haveria razão para aventuras, nem suor – nem pecado (original). Na linguagem, há herança, como há também engano e desventuras.

Admitindo que o problema da articulação entre linguagem e técnica é anterior à punição divina da divisão das línguas no episódio da torre de Babel, percebemos que o que está em questão não é a técnica como instrumento, nem a linguagem como comunicação. O que está em questão é a disputa sobre o real e aquilo que concerne ao homem. Só há disputa porque a morada do homem é não somente sua condição histórica, mas também o indeterminado porvir. A linguagem está implicada à existência, à nossa condição, ao real, porque é pela precariedade da linguagem, pela sua recorrente insuficiência, que o homem é lançado à sorte da vida.

Nas palavras de Heidegger, em “Ser e Tempo”:

O discurso é constitutivo da existência da pre-sença, uma vez que perfaz a constituição existencial de sua abertura⁸⁵.

Assim, discurso (no sentido de palavra, linguagem) não é instrumento, mas uma manifestação vinculada a um posicionamento existencial.

Embora Gilgamesh tenha conquistado amplo prestígio entre os homens através dos feitos de suas aventuras, ele não foi capaz de conquistar a imortalidade, nem de reencontrar em Enkidu o diálogo que para sempre superasse novos mistérios. Por outro lado, a grande e permanente beleza de sua história

⁸⁵ HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo*, p. 220.

reside precisamente nessa procura, em tudo o que nela foi construído. Talvez seja belo porque isto que foi conquistado era tudo que para ele poderia estar em jogo. Até o fim, ele persistiu nas agruras dos limites.

No caso de Nimrod, embora tenha ele salvado os homens de um novo dilúvio, e tenha também conquistado amplo prestígio e poder, se é possível imaginar que sua pretensão era unir e proteger plenamente os homens contra os riscos do mistério futuro, sua obra fracassou e necessariamente fracassaria, pois é próprio ao homem estar submetido às venturas e diferenças – e disto nenhuma técnica pode salvá-lo⁸⁶.

⁸⁶ Talvez seja exatamente o contrário. São as venturas e diferenças que tornam a essência da técnica, como veremos, necessária ao homem.

3.2 Linguagem e o caminho da Metafísica

Acabamos de ver referências míticas que apresentam imagens sobre a origem da relação entre linguagem e técnica. Dissemos que os mitos oferecem elementos universais dos problemas humanos. Com maior prudência, todavia, poderíamos dizer que esta origem se sustenta sobre o olhar que lançamos sobre o mito e, deste modo, a partir de um desafio de nossos dias, e não a partir do sentido dos mitos em si. Não pretendemos provar que o fenômeno da técnica vigente tenha começado na época de Noé ou anteriormente ao advento da escrita. Nossa cautela nos forçaria ainda a colocarmos a justificativa de que os problemas que nos concernem em nossos dias permitem a construção de um sentido para os mitos que apresentamos. E deveríamos dizer também que até aqui não pretendemos estabelecer uma vinculação historiográfica entre a linguagem e a técnica vigente, porque, de fato, buscamos oferecer algo mais fundamental, uma vinculação de sentidos – o sentido que Heidegger dá à técnica vigente e o sentido que encontramos nestes importantes mitos. Mas será que devemos tomar os nossos dias como um referencial seguro, que nos ofereceria uma fabulação originária? Não será o nosso tempo mais obscuro que os distantes mitos? E não será através da possibilidade de nos identificarmos com origens que nos tornamos mais presentes em nosso tempo?

Os problemas de nosso tempo é que estão em questão, e se devemos reconquistar suas origens, apesar deles nos obstruírem os seus acessos, é apenas para que possamos com mais pureza assumi-lo. Portanto, se esta construção procede ou não, em relação a pretensões de universalidade, é algo de menor relevância. O certo, porém, é que neste empenho de nos aproximarmos dos mitos, os fortalecemos como origens, e deixamos que eles exerçam sobre nós o caráter instaurador. Afinal, mais importante do que o que nós fazemos deles é o que eles fazem conosco. E, assim, eles se confirmam como origem e confirmam o destino que nos une.

Devemos, no entanto, deixar por ora este intrincado problema e considerar sim uma origem histórica para o problema da relação entre linguagem e técnica; embora, para isso, tenhamos que nos ater às referências da Filosofia.

É difícil precisar o momento em que o fenômeno, ao qual nos referimos como técnica vigente, começou a se apropriar da linguagem. Sabemos que em

Heráclito a compreensão da linguagem é radicalmente distinta da experiência que habitualmente se faz com a linguagem. É, na verdade, impossível refazer completamente a gênese que permitiria demonstrar como uma compreensão deu lugar a outra e, por isso, devemos aqui falar de uma ruptura, de um esquecimento daquela em prol de uma outra. Essa outra, a linguagem submetida à técnica vigente, porém, se revela já presente nos textos platônicos – mais precisamente no diálogo: “Crátilo”. É este texto que devemos investigar como referência à revelação desta nova compreensão da linguagem, como um objeto submetido à técnica.

Por estranha que possa parecer a idéia de encontrarmos nos gregos a origem do que se tornará a essência da técnica vigente, no texto “Ciência e Pensamento do Sentido”, Heidegger parece nos indicar exatamente isso. Assim aponta a seguinte passagem:

O pensamento e a poesia na aurora da Antiguidade grega atuam ainda hoje e são atuais a ponto de sua essência, encoberta para os próprios gregos, vir e estar por vir, em toda parte, ao nosso encontro. E está por vir sobretudo onde menos esperamos, a saber, no domínio da técnica moderna, tão estranha para a Antiguidade não obstante nela encontre a proveniência de sua essência⁸⁷.

Heidegger insinua que, entre os gregos, é possível estabelecer um vínculo não apenas entre linguagem e técnica, mas entre linguagem e a configuração atual da técnica. Entretanto, se não encontramos esse problema do modo devidamente aprofundado nem pelo próprio Heidegger, devemos retornar a um ponto mais amplo. O pressuposto para a relação que buscamos agora construir é o de que na obra platônica ainda não havia a atual divisão que temos trabalhado entre a técnica instrumental e a essência da técnica vigente (*com-posição*), porque, mesmo que estivesse presente, os gregos não se aperceberam desta divisão. Ou seja, possuíam intimidade com a essência da técnica em geral, mas desconheciam a essência da técnica que pretende o controle da natureza. Consideraremos a *com-posição* um fenômeno moderno porque agora ele veio à luz. Por isso, embora as raízes da *com-posição* se estendam às grandes profundezas da Metafísica, não temos referências suficientes para demonstrá-lo. Devemos nos ater aqui à técnica instrumental (e não à *com-posição*), como a primeira configuração capaz de encobrir a essência da linguagem. Afinal, se por um lado nem os próprios gregos

despertaram para a *com-posição*, despertaram de modo muito claro para a compreensão da técnica como instrumento e controle.

O diálogo platônico “Crátilo” apresenta uma contenda sobre a natureza dos nomes entre três personagens: Sócrates, Hermógenes e Crátilo. Provocado por Crátilo, Hermógenes pede ajuda a Sócrates na investigação a respeito do que são os nomes – se eles são apenas convenções entre os homens ou se eles correspondem necessariamente à natureza das coisas. Como vemos na seguinte passagem, Hermógenes defende que o nome seja apenas acordo, convenção:

Por minha parte, Sócrates, já conversei várias vezes a esse respeito tanto com ele como com outras pessoas, sem que chegasse a convencer-me de que a justeza dos nomes se baseia em outra coisa que não seja convenção e acordo. Para mim, seja qual for o nome que se dê a uma determinada coisa, esse é o seu nome certo; e mais: se substituirmos esse nome por outro, vindo a cair em desuso o primitivo, o novo nome não é menos certo do que o primeiro. (...) Nenhum nome é dado por natureza a qualquer coisa, mas pela lei e o costume dos que se habituaram a chamá-la dessa maneira⁸⁸.

A posição de Hermógenes, segundo a qual a linguagem é mera convenção, remonta aos Eleatas e, posteriormente, a Empédocles e Demócrito⁸⁹.

A posição oposta, que defende que os nomes correspondem necessariamente à natureza das coisas, é herdada dos Cínicos, especialmente de Antístenes⁹⁰, mas no diálogo platônico é expressa por Crátilo:

Crátilo sustenta que cada coisa tem por natureza um nome apropriado e que não se trata da denominação que alguns homens convencionaram dar-lhes, com designá-

⁸⁷ HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 41.

⁸⁸ PLATÃO, “Crátilo” em *Diálogos*, p.120.

⁸⁹ “A interpretação da linguagem como convenção teve origem com os Eleatas. A inexprimibilidade do Ser (como necessário e único) devia levá-los a ver nas palavras nada mais do que ‘as etiquetas das coisas ilusórias’ como diz Parmênides (Fr. 19). Esta concepção parece dividida por Empédocles (Fr. 8-9); mas somente Demócrito a justifica com argumentos empíricos. Demócrito de fato funda a tese da convencionalidade sobre quatro argumentos: a homonímia; a diversidade dos nomes para uma mesma coisa; a possibilidade de mudar os nomes; e a falta de analogias na derivação dos nomes”. ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*, p. 587.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 589.

las por determinadas vozes de sua língua, mas que, por natureza, têm sentido certo, sempre o mesmo, tanto entre os Helenos como entre os bárbaros em geral⁹¹.

Quando Sócrates depara com essa discussão a respeito do vínculo do nome com a convenção ou com a natureza das coisas, ele se questiona o que os nomes são, buscando entender como eles surgem e para quê eles servem.

Sócrates – É possível, então, segundo penso, exprimir algo por meio do corpo, com imitar, ao que parece, o corpo que queremos indicar.

Hermógenes – É certo.

Sócrates – E uma vez que queremos expressar-nos com a voz, a língua e a boca, não poderemos exprimir o que quer que seja por esse meio, se procurarmos imitar seja o que for?

Hermógenes – Necessariamente, penso.

Sócrates – O nome, portanto, como parece, é a imitação vocal da coisa imitada, indicando quem imita, por meio da voz, aquilo mesmo que imita⁹².

Para Sócrates, o nome não é apenas acordo, convenção, pois ele possui um vínculo sim com as coisas. O nome é uma imitação das coisas por meio dos sons. Neste sentido, porque há o vínculo da imitação, Sócrates concordaria com Crátilo. Porém, ele afirma também que esta imitação não é uma imitação perfeita, e sim suscetível a enganos. O nome não é acordo, mas o nome também não é o sentido certo das coisas. O nome, para Sócrates, é um instrumento capaz de informar a respeito das coisas⁹³, desde que se entenda que estas informações não são as verdades, e sim referências que certos homens sábios (ou deuses) souberam imprimir sobre elas, ao compor as letras que as formam. Vemos por exemplo o caso da palavra *anthropos*, homem:

Por isso, dentre todos os animais é o homem o único justamente denominado *Anthropos*, ou seja, *anathrôn há ópôpe*, o que contempla o que vê⁹⁴.

Sócrates diverge de Hermógenes, pois não concorda com a idéia de que os nomes sejam mera convenção. Quanto a Crátilo, Sócrates em parte concorda e em parte discorda. Ele concorda que os nomes possuem um vínculo com as coisas, mas acredita que os nomes apenas informam, mas não determinam a natureza das coisas.

⁹¹ PLATÃO, “Crátilo” em *Diálogos*, p.119.

⁹² PLATÃO, “Crátilo” em *Diálogos*, p. 170.

⁹³ “O nome, por conseguinte, é instrumento para informar a respeito das coisas e para separá-las, tal como a lançadeira separa os fios da teia”. *Ibid.*, p. 126.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 140.

Crátilo – De que modo, Sócrates, dizendo alguém o que diz, poderá não dizer o que é? Dizer algo falso não será dizer o que não é?⁹⁵

Para Crátilo, a natureza das coisas é aquilo que está articulado nas palavras. Por isso, ele afirma que não se pode falar falsidade. Todo dizer é uma apresentação do real. A falsidade não está nas palavras, mas na justaposição de coisas que não correspondem ao que as palavras expressam. A palavra em si nunca se engana, nunca está errada. O engano está no mau uso das palavras, ou seja, na atividade de se referir às coisas evocando-as com engano, se apropriando dos nomes e relacionando-os com coisas que não poderiam ser relacionadas a eles. Crátilo acredita que o conhecimento está nas palavras. As coisas são aquilo que as palavras indicam sobre elas. É necessário conhecer as palavras e saber utilizá-las.

Crátilo – Sou de parecer, Sócrates, que os nomes instruem, sendo-nos lícito afirmar com toda simplicidade que quem conhece as palavras conhece também as coisas⁹⁶.

Sócrates, porém, discorda:

Sócrates – Não é por meio de seus nomes que devemos procurar conhecer ou estudar as coisas, mas, de preferência, por meio delas próprias⁹⁷.

Na medida em que, para Sócrates, as palavras são instrumentos que informam a respeito das coisas, mas que não oferecem garantias de que esta informação seja a verdade, o conhecimento não deve ser procurado nas palavras e no uso que se faz delas, mas nas coisas mesmas (ou melhor, nas idéias).

Embora no diálogo que estamos analisando – “Crátilo” – Platão trabalhe na maior parte do tempo com a linguagem submetida à técnica instrumental – o nome como instrumento –, há em seu texto alguns elementos que nos permitem entrever resquícios ou fugazes emersões do mais profundo sentido da linguagem que procuramos.

Sócrates afirma que técnica (*technè*⁹⁸) é, na verdade, arte. Mas se ele a chama arte devemos desconfiar da idéia de que ele esteja chamando arte o mesmo

⁹⁵ Ibid., p. 179.

⁹⁶ PLATÃO, “Crátilo” em *Diálogos*, p. 187.

⁹⁷ Ibid., p. 192.

que nós entendemos como arte. Por ora, deixemos de lado esta digressão para nos atermos à relação específica entre técnica e linguagem.

Tratemos de recuperar e esclarecer esses resquícios do sentido mais profundo da linguagem. Sócrates afirma:

Hermógenes, nem todos os homens têm capacidade para impor nomes, mas apenas o fazedor de nomes, e esse, ao que tudo indica, é o legislador, de todos os artistas o mais raro⁹⁹. (...) Logo, meu excelente amigo, o nosso legislador deverá saber formar com os sons e as sílabas o nome por natureza apropriado para cada objeto, compondo todos os nomes e aplicando-os com os olhos sempre fixos no que é o nome em si, caso queira ser tido na conta de verdadeiro criador de nomes¹⁰⁰. (...) Tudo indica, meu caro Hermógenes, que os primeiros atribuidores de nomes não eram espíritos medíocres, porém conhecedores dos fenômenos celestes, e todos eles capazes de altos vãos¹⁰¹.

Sócrates diz que os nomes não são mera convenção, porque as palavras informam a respeito das coisas por elas referidas e porque devem informar a verdade. Mas se nem todos os homens são sábios para conhecer a verdade sobre as coisas, nem todos os homens podem criar os nomes. Assim, como uma forma de justificar o vínculo etimológico que as palavras estabelecem com as coisas, Sócrates cria o argumento do legislador ou fazedor de nomes. Este legislador possui uma espécie de sensibilidade que o remete ao sentido dominante por trás das coisas e, então, combinando sons e sílabas, ele grava esse sentido nas palavras como forma de difundir esta sabedoria entre os homens – como vimos no exemplo da palavra “*anthropos*”.

Mas o que há por trás desta alusão ao fazedor de nomes que distingue a sua atividade de criar nomes da visão habitual do nome como instrumento de imitação (reprodução, representação, comunicação) e informação?

Lembremos da compreensão que Heidegger constrói de *logos/ legein*, como *de-por e pro-por*, colher e re-colher, reunir para uma apresentação. A atividade do fazedor de nomes descrita por Platão nos remete precisamente a este caráter de apresentação, visto na introdução desta dissertação. O fazedor de nomes lida com o sentido originário da linguagem porque ele descobre o sentido

⁹⁸ Optamos por utilizar a transliteração encontrada no texto de Heidegger “Língua de tradição e língua técnica”.

⁹⁹ Ibid., p. 127.

¹⁰⁰ Ibid., p. 128.

¹⁰¹ Ibid., p. 143.

dominante nas coisas através do pensamento meditativo e de-põe / pro-põe este sentido aos demais nas próprias palavras.

Acompanhamos especificamente aqui o problema do nome, mas o nome vem recuperar aquele sentido originário das palavras, para o qual nos remetemos apenas vagamente na primeira parte deste trabalho. O que foi visto aqui como o nome poderia ser dito, contudo, em referência às demais articulações da linguagem, como sentenças inteiras ou versos.

Há uma determinada produção pela linguagem que conduz da abertura ao essencial. Não está em questão se todos os nomes derivam de sua natureza, se informam ou se imitam com perfeição o que as coisas são. Não está em questão a certeza, a absoluta clareza de comunicação, mas se o bom legislador é capaz de oferecer aos homens, através da linguagem, o sentido, que deu-se a ele em sua postura recolhedora. Portanto, o que o argumento socrático do legislador de nomes deixa emergir como resquício de uma experiência que está sendo encoberta pelo aspecto instrumental da linguagem, é a referência de que, ainda que num passado distante, alguém foi além da arbitrariedade das convenções e usos práticos, e conseguiu apresentar com as palavras um sentido extraordinário, instaurador e ampliador de mundo. O estudo etimológico das palavras permite a recuperação do sentido descoberto por esses sábios capazes de produzir com a linguagem.

Sócrates, no debate com Crátilo e com os sofistas, pretende retirar a verdade da palavra, fazer da palavra mero instrumento, e remeter a verdade às coisas mesmas, às idéias. Porém, ele é obrigado a isso, pois linguagem não é mais o logos como apresentação do sentido dominante, tal como foi compreendido por Heráclito. Linguagem, em sua forma decadente, ou seja, incapaz de produção de sentidos dominantes e apresentação do extraordinário, é agora discurso belicoso, conceituações suscetíveis a manipulações retóricas. Por isso, Platão dirá em “Fedro” que a linguagem é um *pharmakon* – remédio, veneno e cosmético.

Uma nova compreensão da linguagem surge porque se deu uma nova compreensão sobre a técnica. Quando a técnica passa a ser a capacidade do homem de controlar, imitar, representar, reproduzir, a linguagem se torna controle, imitação, representação, reprodução em vista da comunicação do conteúdo subjetivo. Heidegger afirmou que a *com-posição*, como a essência da técnica moderna, já pertencia ao mundo grego, ainda que os gregos não tivessem

percebido isso, porque a técnica já era vista pelos gregos como uma capacidade do homem, como desdobramento de um humanismo, um antropocentrismo controlador. O homem já havia construído a nova forma de habitar o real que perdura até nossos dias – a forma em que aquele mistério, ao qual os mitos se referem como o horizonte além da alçada humana, foi esclarecido.

Na técnica esquecida, que oferecia a produção de sentidos dominantes dentro do horizonte indeterminado, contudo, o que valia era a convocação, a escuta, a possessão do espírito.

O que poderá significar a palavra arte (*technè*)? Ora, não indicará essa expressão possessão do espírito (*echonôê*)?¹⁰²

¹⁰² PLATÃO, “Crátilo” em *Diálogos*, p. 159.

3.3 Signo: significante e significado

A partir do platonismo, a Filosofia em geral se revela um conjunto de construções sistemáticas sustentado na racionalidade. A razão surge como um corte, não por ter sido descoberta, por ter sido adquirida como capacidade ou habilidade, mas no sentido de que ela marca o surgimento da possibilidade de um mundo esclarecido, revelado, sem mistérios.

A sentença que se via no Oráculo de Delfos “conhece-te a ti mesmo”, que poderia ser simplesmente uma explicação do propósito para o qual todos se dirigiam aos oráculos, através da interpretação socrática se tornou um símbolo de uma busca de conhecimento sobre a interioridade do homem frente à exterioridade do mundo, com segurança, a partir da razão esclarecedora. Enquanto as pitonisas (sibilas), que revelavam o oráculo, estavam sempre tomadas pelo êxtase, a razão surge como alternativa a esse saber descontrolado. A razão deve ser separada do corpo. Sem o grifo da razão nos enganamos a respeito de tudo. Compreendeu-se que é preciso usar a razão como instrumento para desvendar os mistérios ocultos dentro de cada um e eliminar o engano que nossos sentidos nos conduzem frente aos objetos do mundo. Embora este projeto tenha atingido seu auge com Descartes¹⁰³, a história da Filosofia já se manifestava como uma busca da verdade a partir dos poderes da razão (*ratio*), como uma capacidade de emitir juízos seguros sobre as coisas de “dentro” e de “fora”.

Graças à inteligência que Vós, Senhor, me destes, eu mesmo aprendi, quando procurava exprimir os sentimentos do meu coração por gemidos, gritos e movimentos diversos dos membros, para que obedecessem à minha vontade. Não podia, porém, exteriorizar tudo o que desejava, nem ser compreendido daqueles a quem me dirigia¹⁰⁴.

Vemos numa passagem das “Confissões” de Santo Agostinho, intitulada “Como aprendi a falar”, a apresentação dos elementos da vida do homem com suas respectivas funções, tal como tudo isso era compreendido com o advento do Cristianismo. Deus é o responsável por fornecer ao homem a razão que lhe permite aprender como as coisas são e que permite reencontrá-Lo. Com a razão, o

¹⁰³ “Ora, sei já certamente que eu sou, e que, ao mesmo tempo, pode ocorrer que todas essas imagens e, em geral, todas as coisas que se relacionam à natureza do corpo sejam apenas sonhos ou quimeras”. DESCARTES, R., *Meditações*, p. 102.

¹⁰⁴ AGOSTINHO, Sto. “Como aprendi a falar” em *Confissões*, p. 46.

homem acumula dentro de si o conhecimento. Há uma interioridade que quer se expressar; quer se exteriorizar. Para isso, entende-se, possuímos também a linguagem – como capacidade de comunicação dessa interioridade. O conteúdo dessa interioridade chama-se conceito ou representação. São estes conteúdos que, segundo Agostinho, podemos transmitir, transportar, com as capacidades nos dadas por Deus.

Retinha tudo na memória quando pronunciavam o nome de alguma coisa, e quando, segundo essa palavra, moviam o corpo para ela. Via e notava que davam ao objeto, quando o queriam designar, um nome que eles pronunciavam. Esse querer era-me revelado pelos movimentos do corpo, que são como que a linguagem natural a todos os povos e consiste na expressão da fisionomia, no movimento dos olhos, nos gestos, no tom da voz, que indica a afeição da alma quando pede ou possui e quando rejeita ou evita. Por este processo retinha pouco a pouco as palavras convenientemente dispostas em várias frases e frequentemente ouvidas como sinais de objetos. Domando a boca segundo aqueles sinais, exprimia por eles as minhas vontades¹⁰⁵.

Como muitos animais, somos capazes de demonstrar um determinado desejo por um objeto movendo nosso corpo para ele ou através de outras expressões corporais. Podemos, por estes mesmos meios, demonstrar também rejeição e desconforto. Porém, ao contrário dos outros animais, possuímos uma habilidade diferenciada, a de expressar conteúdos e objetos da representação. Assim, conclui-se que a essência da linguagem, a qual apenas o homem é dotado, seja a expressão de conteúdos internos representados.

Agostinho dá um lugar para esses conteúdos internos: a memória, como um grande registro de representações. A memória resguarda não apenas as representações, mas cada som ou imagem capaz de evocá-la, retirando-a da obscuridade e fazendo-a presente. O método de aprendizagem que, segundo Agostinho, conduz a isso é o de apontar o objeto enfatizando qual é o som capaz de evocá-lo. Memorizando pela repetição essa relação entre objetos e sons, nos tornamos capazes daquele tipo de comunicação que apenas o homem é dotado. Este método o filósofo Ludwig Wittgenstein chamará “Ensino Ostensivo” – ou seja, a atividade de apontar e nomear para gravar na memória uma representação que poderá ser evocada quando não mais este objeto estiver presente.

¹⁰⁵ AGOSTINHO, Sto. “Como aprendi a falar” em *Confissões*, p. 46-47.

Santo Agostinho descreve a aprendizagem da linguagem humana como uma criança que chegasse a um país estrangeiro e não entendesse a língua do país; isto é: como se ela já tivesse uma língua, só que não esta. Ou também: como se a criança já fosse capaz de pensar, mas não de falar. E ‘pensar’ significaria aqui algo como falar para si mesmo¹⁰⁶.

Wittgenstein adverte ao fato de que o método de Santo Agostinho necessita pressupor uma interioridade constituída e que preceda a linguagem. O *Ensino Ostensivo* seria uma forma de tradução e não de articulação do mundo. O sentido das coisas naturalmente surge na mente, e a observação dos usos que as palavras possuem servirá, ainda segundo Agostinho, apenas como um modo de aprendermos o nome que se dá àquele sentido resguardado na interioridade.

Num aforismo denominado “Do gênio da espécie”, em “A Gaia Ciência”, Nietzsche parece compreender, em certo sentido, precisamente o contrário do que é exposto por Agostinho. Não há uma consciência que preceda o ato da comunicação. Foi a necessidade da comunicação que deu origem à consciência.

O problema da consciência (ou, mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela. (...)

Nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente agir em todo o sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos ‘entrar na consciência’ (como se diz figuradamente). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho. Para que então a consciência? (...)

Parece-me que a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à *capacidade de comunicação* de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, à *necessidade de comunicação*. A consciência desenvolveu-se apenas sob pressão da necessidade de comunicação¹⁰⁷.

No lugar de tomar a consciência como um fato prévio e dado, Nietzsche investiga a sua gênese. Sendo possível, como fez Agostinho, ordenar o que vem primeiro, consciência ou comunicação, Nietzsche dirá que, ao contrário do que se considera, a consciência não precede a comunicação. Tomamos consciência daquilo que buscamos comunicar. E não buscamos comunicar pela “vontade”, pelo desejo de exteriorizar nossas impressões sobre as coisas. Consciência e comunicação, para Nietzsche, andam lado a lado. Comunicamos pela necessidade, porque num dado momento isto significava nossa preservação. A interioridade de cada um sempre dependeu da relação com os outros.

¹⁰⁶ WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*, p. 32.

¹⁰⁷ NIETZSCHE, F. “Do ‘gênio da espécie’” em *A Gaia Ciência*, p. 248-249.

Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas: um ser solitário e predatório não necessitaria dela. O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência – ao menos parte deles –, é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele precisava, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de exprimir seu apuro e fazer-se compreensível – e para tudo isso ele necessitava antes de consciência, isto é, saber o que lhe faltava, saber como se sentir, saber o que pensava. Pois, dizendo-o mais uma vez: o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: – pois apenas esse pensar consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação, com o que se revela a origem da própria consciência. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência andam lado a lado. Acrescente-se que não só a linguagem serve de ponte entre um ser humano e outro, mas também o olhar, o toque, o gesto. O tomar consciência das impressões de nossos sentidos em nós, a capacidade de fixá-las e como que situá-las fora de nós, cresceu na medida em que aumentou a necessidade de transmiti-las a outros por meio de signos. O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem mais consciente de si; apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si – ele o faz ainda; ele o faz cada vez mais¹⁰⁸.

Assim, o que se acreditava dar a cada um de nós a sua identidade, a sua diferença, esta interioridade da consciência, é na verdade apenas aquilo que pertence às trocas comunicativas. O que verdadeiramente há em cada um de próprio, permanece inacessível para a consciência.

Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária; que, em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolveu sutilmente, e que, portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de *entender* a si próprio da maneira mais individual possível, se “conhecer a si mesmo”, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é “médio” – que nosso pensamento mesmo é continuamente suplantado, digamos, pelo caráter da consciência – pelo “gênio da espécie” que nela domina – e traduzido de volta para a perspectiva gregária. Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, não parecem mais sê-lo... Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo tal como eu o entendo: a natureza da consciência animal ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado – que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical, corrupção, falsificação, superficialização e generalização. Afinal, a consciência crescente é um perigo; e quem vive entre os mais conscientes europeus sabe até que é uma doença. Não é, como se nota, a oposição entre sujeito e objeto que aqui me interessa: essa distinção eu deixo para os teóricos do conhecimento que se enredaram nas malhas da gramática (a metafísica do povo). E menos ainda é a oposição entre “fenômeno” e “coisa em si”: pois estamos longe de conhecer o suficiente para assim poder *separar*. Não temos nenhum órgão para o conhecer, para a “verdade”: nós “sabemos” (ou cremos, ou imaginamos) exatamente tanto quando pode ser *útil* ao interesse da grege humana, da espécie: e mesmo o que

¹⁰⁸ NIETZSCHE, F. “Do ‘gênio da espécie’” em *A Gaia Ciência*, p. 247-248.

aqui se chama “utilidade” é, afinal, apenas uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos¹⁰⁹.

Nietzsche, desse modo, se refere muito pouco à linguagem mesma, mas afirma que seu desenvolvimento se dá nesta implicação entre consciência e comunicação. Como Agostinho, ele está se referindo à linguagem em seu sentido instrumental, embora questione se o caráter mais próprio do homem esteja presente nisto – consciência e comunicação. Esta capacidade de produção de sentidos mais própria, para Nietzsche, está vinculada a uma experiência mais instintiva, inconsciente ou imediata – experiência do corpo¹¹⁰. Heidegger pretende salvar a linguagem desse aspecto instrumental, e nesse sentido, na medida em que Nietzsche também está preocupado em liberar as experiências do apelo utilitário e instrumental, é possível crer que ambos estivessem de acordo quanto à importância de se encontrar uma alternativa. No entanto, nesta obra ao menos, Nietzsche não demonstra perceber como a fuga do utilitarismo em prol de uma experiência extraordinária possa partir de uma investigação da linguagem ou de uma liberação de sua manifestação originária. Portanto, embora questione o aspecto instrumental da linguagem, Nietzsche não apresenta neste texto um modo alternativo de compreendê-la. Ela permanece vinculada à consciência. A transformação que se busca surge num combate à consciência e arrasta com ela a linguagem. Podemos, assim, crer que ele esteja inserido na tradição de compreensão da linguagem submetida à técnica moderna, mesmo que se refira a ela para criticá-la.

De qualquer forma, Nietzsche é uma grande exceção dentro desta tradição, até o surgimento do pensamento heideggeriano e benjaminiano – que construirão o terreno para uma reflexão sobre a linguagem no século XX desvinculada da instrumentalidade técnica.

¹⁰⁹ NIETZSCHE, F. “Do ‘gênio da espécie’” em *A Gaia Ciência*, p. 248-249.

¹¹⁰ Ver: FOGEL, Gilvan. “Da pequena e da grande razão ou a respeito do eu e do próprio” em *Tempo Brasileiro*, volume 143, Friedrich Nietzsche.

Isto que chamamos até agora representação, conceito ou conteúdo da interioridade é o que os lingüistas modernos chamam de significado. Ao som, bem como à imagem, capazes de evocar este significado, dá-se o nome de significante. Ambos compõem o que o lingüista Ferdinand Saussure escolheu denominar: signo lingüístico. Os estóicos já chamavam signo qualquer coisa que revelasse uma outra coisa obscura na forma de uma citação. Na expressão de Saussure, signo é a unidade composta por significante e significado. E a linguagem é um sistema de signos.

Discordando das conclusões de Sócrates no diálogo Crátilo, Saussure dirá que não há um vínculo necessário entre significante e significado, pois as palavras não informam sobre a natureza das coisas – muito menos concordaria com a tese defendida por Crátilo de que o conhecimento está no sentido das palavras. Saussure, e posteriormente toda a tradição lingüista, parece herdar a compreensão mais desprezada na obra platônica, a de Hermógenes (dos Eleatas, de Empédocles e Demócrito) – que afirmou ser o nome mera convenção, pois os homens podem alterar os significantes arbitrariamente desde que entrem num acordo a respeito do significado por trás de cada significante. Algumas evidências que demonstrariam esta concepção, para Saussure, além daquelas já apresentadas por Demócrito¹¹¹, estariam no fato de que, ao longo do tempo, embora os significantes permaneçam inalterados, os significados a eles correspondentes poderem variar; ou ainda, simplesmente no fato de cada povo possuir um significante diferente para referir-se a um mesmo significado.

A concepção de Saussure do significado se sustenta, ainda, na idéia de uma interioridade, de uma representação mental. Os significantes são os instrumentos que permitem a comunicação dos significados que cada pessoa possui em sua representação mental. Há, contudo, na filosofia a partir do século XX, duas vertentes dispostas a confrontar este pressuposto da interioridade e a submissão da linguagem às representações de cada consciência. Uma vertente parte das críticas de Nietzsche à consciência, mas procurará ir além do aspecto instrumental. Neste caminho, estão inseridos: Heidegger, Benjamin, Foucault, Barthes, entre outros. A outra também compreenderá que a linguagem não está amparada na subjetividade, mas insistirá em seu aspecto instrumental. A diferença

¹¹¹ Rever nota da página 57.

fundamental é que a referência não será mais a subjetividade, mas a prática em si, que se dá intersubjetivamente. A subjetividade seria irrelevante, pois a linguagem estaria na verdade sustentada sim no uso dos sinais intersubjetivos. A prática deverá ser analisada não como a prática de alguém, mas como uma instância livre de individualidades. O espaço da análise da linguagem não será mais o da ponte entre duas subjetividades, mas sim a prática mesma de uma comunidade. O principal representante deste pensamento é Wittgenstein.

Para Wittgenstein¹¹², a linguagem não está à mercê das subjetividades, da interioridade, da representação de cada um. A linguagem funciona como um grande sistema de regras compartilhadas, sustentadas nas práticas existentes em uma determinada comunidade lingüística – práticas as quais ele denomina “jogos de linguagem”.

Retomando a compreensão de Agostinho sobre a linguagem, Wittgenstein questiona a insuficiência do método de “ensino ostensivo”, na medida em que apontar e denominar um objeto não necessariamente quer dizer compreendê-lo. Apontando-se para um jogo de xadrez e dizendo “xadrez”, não será possível compreender o que realmente significa um jogo de xadrez – não se saberá jogá-lo ou acompanhá-lo. Da mesma forma, não importa que a peça do peão se chame “peão” e não “torre”, mas que se conheçam quais são os usos que podemos fazer com cada uma delas. Assim, ele afirma: “Pergunta significativamente por uma denominação somente quem já sabe o que fazer com ela¹¹³”.

É importante ressaltarmos que, segundo a compreensão de Wittgenstein, não importa a representação mental, mesmo porque sozinha a representação mental pode se enganar. O que vale é a compreensão das regras que regem o uso.

¹¹² “Num mapa da filosofia os nomes de Heidegger e Wittgenstein ocupariam pontos extremos. Designariam sistemas opostos na constelação filosófica de nosso século. Seriam uma espécie de chave-mestra para abrir uma compreensão em profundidade das reflexões de hoje”. CARNEIRO LEÃO, E. *Aprendendo a Pensar*, p. 134.

¹¹³ WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*, p. 32.

E a compreensão destas regras só pode ser demonstrada e averiguada no próprio uso¹¹⁴.

O significado, segundo Wittgenstein, é a regra que rege o uso. E as regras não são uma definição perfeita dos objetos. As regras regem o uso e se sustentam sobre o uso. Por isso, o uso não pode ser apenas um único caso, já que em um único caso poderia acontecer de haver uma adequação casual e não necessariamente um domínio da regra. Assim, o uso deve ser compreendido como um hábito, um costume, e as regras surgem da constante averiguação de um uso adequado.

O que denominamos “seguir uma regra” é algo que apenas um homem poderia fazer apenas uma vez na vida? Trata-se, naturalmente, de uma observação para a gramática da expressão “seguir a regra”.

Não é possível um único homem ter seguido uma regra uma única vez. Não é possível uma única comunicação ter sido feita, uma única ordem ter sido dada ou entendida uma única vez, etc. – Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez, são hábitos (usos, instituições).

Compreender uma frase significa compreender uma língua. Compreender uma língua significa dominar uma técnica¹¹⁵.

A linguagem, para Wittgenstein, é, assim, uma forma de submissão dos indivíduos às práticas da comunidade: “Deixe que o uso lhe ensine o significado¹¹⁶”. Não faz nenhum sentido, para ele, falar em uma linguagem privada ou num significado dominado apenas por uma pessoa. Ele afirma: “Seguir uma regra é análogo a cumprir uma ordem. Treina-se para isso e reage-se à ordem de uma maneira determinada¹¹⁷”. Ou ainda: “Se sigo a regra, não escolho. Sigo a regra cegamente¹¹⁸”.

Este sistema proposto por Wittgenstein, embora muito prático e rigoroso, se circunscreve apenas às experiências ordinárias do homem. E isso não por acaso, pois é exatamente este o seu grande anseio – eliminar da Filosofia as pretensões a uma experiência extraordinária em prol de uma análise, uma terapia das mensagens distribuídas e compartilhadas na *res-pública*.

¹¹⁴ Por isso, seguir a regra é uma prática. E acreditar seguir a regra não é: seguir a regra. E por isso não se pode seguir a regra ‘privatim’, porque, do contrário, acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra. Ibid., p. 114.

¹¹⁵ Ibid., p. 113.

¹¹⁶ Ibid., p. 276.

¹¹⁷ Ibid., p. 114-115.

¹¹⁸ Ibid., p. 119.

O fato fundamental é aqui: fixarmos regras, uma técnica, para um jogo, e então, ao seguirmos as regras, as coisas não funcionam tão bem como havíamos suposto; portanto, nós nos enleamos, por assim dizer, em nossas próprias regras. (...) O estado civil da contradição, ou o seu estado no mundo civil: este é o problema filosófico¹¹⁹.

A tarefa da Filosofia seria, para este autor, uma simples burocracia da comunicação de experiências banais, habituais, cotidianas e evidentes¹²⁰. As armadilhas em que os filósofos eventualmente caem não são vistas como riscos inerentes aos grandes saltos que a Filosofia pretende dar, nem mesmo uma constitutiva insuficiência de respostas buscadas pela própria necessidade de procura. A necessidade de procura que produz argumentos especulativos deve ser extinguida em favor de – nas palavras de Carnap – “regulamentações sintáticas”. A história da filosofia fica, assim, sendo tratada apenas como um conjunto de pretensões absurdas, às quais devemos nos livrar com desapego, senão desprezo.

A filosofia de fato simplesmente expõe tudo e não esclarece, nem deduz nada. Uma vez que tudo se encontra em aberto, não há também nada para esclarecer. Pois, o que porventura está oculto, não nos interessa. Poder-se-ia chamar também “filosofia” o que é possível antes de todas as novas descobertas e invenções¹²¹.

“Uma vez que tudo se encontra em aberto”, como outrora o ceticismo, não deveria significar necessariamente um abandono da procura, com rigor, de experiências dominantes, dos descobrimentos, dos desafios próprios a cada tempo e daqueles desafios universais – como os vistos nos mitos que analisamos. O pressuposto desse sistema é o de que o rigor não está nas experiências, pois toda experiência vale absolutamente a mesma coisa – e porque vale a mesma coisa, vale nada –, então o rigor deve ser procurado apenas na forma como nós devemos nos referir a estas insípidas experiências. Ou as experiências estão subordinadas à interioridade (subjetividade) ou as experiências são as mesmas para todos. Sobre aquelas individuais, se deve calar, e sobre aquelas coletivas, é preciso falar com a exatidão das regras, procurando a perfeita clareza a respeito de entender se são regras compartilhadas. Quanto às pretensões de se encontrar possíveis experiências extraordinárias – que não pertençam a um nem a todos,

¹¹⁹ WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*, p.74-75.

¹²⁰ “A filosofia não deve, de forma alguma, tocar o uso real da linguagem; o que pode, enfim, é apenas descrevê-lo. Pois ela também não pode fundamentá-lo. Ela deixa tudo como é”. *Ibid.*, p.74.

¹²¹ WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*, p. 75.

mas que um e todos possam talvez encontrar ou criar – estas se deve abandonar friamente, na medida em que não há critérios que assegurem o controle.

Não queremos aprimorar ou completar o sistema de regras para o emprego de nossas palavras de maneira exorbitante.

Pois a clareza a que aspiramos é, todavia, uma clareza completa. Mas isto significa que os problemas filosóficos devem desaparecer completamente.

A descoberta real é a que me torna capaz de deixar de filosofar quando eu quiser.

A descoberta que aquietou a filosofia, de tal modo que ela não seja mais açoiada por questões que coloquem a ela mesma em questão.

Não existe um método em filosofia, o que existe são métodos, por assim dizer, diferentes terapias¹²².

É assim que a técnica moderna se apossou plenamente da linguagem – e em grande medida da própria Filosofia: agredindo sua história e abdicando totalmente da possibilidade de se encontrar sentidos necessários ou experiências extraordinárias, em prol do controle por via das regras comportamentais. Por fim, resta apenas um velado ceticismo (muito similar àquele apresentado por Mefistófeles, que prega o “nada integral”, a “insípida mesmice”), e a entrega de todos os nossos potenciais à técnica – neste caso, a técnica terapêutica, para que nos curemos daquilo que nos dá a nossa essência, a possibilidade da lida extraordinária com o indeterminado.

Compreender uma frase significa compreender uma língua. Compreender uma língua significa dominar uma técnica¹²³.

¹²² Ibid., p. 76-77.

¹²³ Ibid., p. 113.

3.4 A linguagem submetida à técnica moderna

Dissemos desde o princípio que procuramos, a partir do pensamento de Heidegger, uma compreensão extraordinária da linguagem. Este extraordinário, que se encontra oculto, foi identificado à manifestação originária da linguagem. Por isso, a busca do extraordinário se configurou como um caminho de retorno. Considerando a dificuldade desse retorno, nos perguntamos: para a construção de um caminho adequado à questão, de onde devemos partir rumo à origem? Ora, nos parece que devemos partir precisamente do mais imediato e superficial, que é aquilo que faz com que a origem seja encoberta. Apenas explicitando pela investigação o que trabalha contra o retorno, poderemos começar a retornar. Esse foi o nosso percurso até aqui. Vimos como a técnica moderna se manifesta através de um pensamento calculativo e vimos como ela transforma com a sua *disposição* todas as experiências que caem em sua rede.

Em nosso caminho previamente indeterminado em direção à origem, e que colocou como possibilidade sedutora a experiência extraordinária com a linguagem, partimos do determinado: a constatação do imediato e do superficial e o conhecimento do perigo que reside ali. Portanto, não iniciamos o caminho na origem, mas naquilo que mais contribui para obscurecê-la. Por essa razão, tornou-se imprescindível a investigação da técnica vigente, como o evento responsável pela nossa condução e permanência nesta superfície que oculta as nossas experiências essenciais, dentre as quais figura a possibilidade da experiência com a essência da linguagem. A técnica, que em nossos dias em sua força avassaladora aprisiona até mesmo a linguagem, é responsável pelo encobrimento da sua essência e nos impede de realizar a sua experiência.

Na medida em que o problema da técnica nos obstrui o caminho para a linguagem, o enfrentamento da técnica não foi um desvio da questão, mas, ao contrário, um acesso necessário ao seu fundamento.

Quando Heidegger diz que a técnica não é um simples meio, ele não está excluindo da trama da técnica a questão do meio, mas dizendo que a questão do meio é tardia diante da questão do desencobrimento. Acompanhamos uma série de mitos, referências literárias e filosóficas exatamente na tentativa de demonstrar este desencobrimento – ou seja, a forma como a verdade defendida pela técnica moderna invade e contamina os mais diversos elementos do real em nosso tempo.

O obstáculo e o perigo que a técnica moderna representa para o pensamento que procura entregar-se à experiência da vizinhança com a essência, Heidegger descreve na seguinte passagem: “A vigência da técnica ameaça o desencobrimento e o ameaça com a possibilidade de todo des-encobrir desaparecer na dis-posição e tudo apresentar apenas no des-encobrimento da disponibilidade¹²⁴”. A vigência da técnica instaura uma série de representações como se tratassem de determinações incontornáveis. Isto ocorre com a linguagem, pois a linguagem passa a ser representada em sua totalidade primeiramente como expressão de uma interioridade e, posteriormente, com o abandono da referência à interioridade, como uma prática compartilhada, como uso dos sinais intersubjetivos. De todo modo, seja como expressão da interioridade ou como prática compartilhada, a linguagem é compreendida como algo dis-ponível ao controle. Nossa procura é a de libertá-la da restrição deste sentido para que nos tornemos novamente suscetíveis ao seu apelo fundamental.

Aquilo que trabalha a favor da representação da linguagem como expressão é a ciência que estuda a linguagem como uma manifestação da técnica – a lingüística. Esta ciência, tomando a linguagem como o seu objeto, trabalha a favor da consolidação da representação habitual e, com isso, contra a experiência fundamental com a linguagem. O esforço da ciência da linguagem reforça a linguagem compreendida como uso individual ou como prática compartilhada e reforça o esquecimento da sua essência. A ciência da linguagem, como lingüística ou como filosofia analítica, em suma, como “supralinguagem”, favorece que o homem, tomado como sujeito da representação ou como parte de uma comunidade lingüística, se torne surdo ao apelo da linguagem e incapaz da experiência fundamental de seu atravessamento – que veremos no próximo capítulo.

A representação da linguagem como expressão é a mais habitual. Pressupõe a idéia de um interior que se exterioriza¹²⁵.

A relação instrumental com a linguagem teve primeiramente a forma da representação (*Vorstellung*, pôr-à-frente) subjetiva. Compreendemos vulgarmente a nossa relação com a linguagem como o sujeito pondo-à-frente, evocando a

¹²⁴ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*, p. 36.

representação através dos significantes, para a expressão da interioridade. Posteriormente, com a filosofia de Wittgenstein, vimos que não foi porque se abandonou o apoio na representação que se abandonou a compreensão instrumental da linguagem. A referência da linguagem a uma prática compartilhada, à totalidade de proposições possíveis, cujas regras possamos compartilhar, oferece uma variação apenas superficial do problema – em lugar da interioridade como átomo ou ponto de Arquimedes, surgem então as interseções de sentidos. Em lugar da subjetividade individual, a intersubjetividade.

Ambos, Heidegger e Wittgenstein, oferecem à filosofia contemporânea uma saída para o problema da subjetividade. Contudo, é possível crer que eles tenham tomado caminhos não apenas distintos, mas até mesmo conflituosos. Wittgenstein quer legitimar a prática como a instância por excelência da linguagem, enquanto Heidegger afirma que a instância prática é nada mais do que uma nova etapa na história da procura por uma totalidade apaziguadora, e apaziguadora na medida em que torna infértil.

Pela ótica do pensamento que segue o sistema de Wittgenstein, o pensamento heideggeriano seria mais uma tentativa absurda de exprimir o que não pode ser expresso, na medida em que não podemos encontrar referências seguras para validá-lo, segundo o modo de ser das regras compartilhadas e do controle. Para o pensamento heideggeriano, o sistema de Wittgenstein seria consequência e sintoma de um acontecimento de maior envergadura – o desencobrimento da técnica moderna.

Carneiro Leão oferece um mapa dessas duas linhas de pensamento em sua obra “Aprendendo a Pensar”:

Heidegger e Wittgenstein aparecem cada um numa luz diferente. Heidegger é o tipo do filósofo alemão. Especulativo, de formação clássica e filológica, empenha-se em repetir toda a tradição metafísica, visando não competir, mas despedi-la. Neste empenho, a ciência moderna, em seu modo de reflexão técnico matemático-rigoroso, não lhe serve de modelo, mas de sintoma: com o desenvolvimento planetário da técnica, a metafísica celebra, na decadência vigente do pensamento, o maior triunfo de seu domínio histórico. – Wittgenstein é o lógico da língua técnico-científica. Antiespeculativo por excelência, seu *Tractatus* e as *Investigações Filosóficas* valem como documentos clássicos da Filosofia Analítica nos círculos do que se poderia chamar de Epistemologia Dogmática. A mentalidade antiespeculativa, que desde Ockham através de Hobbes, Locke e Hume veio dominando o nominalismo inglês, e a crítica fundada na análise lógica da língua, que começou a florescer com Boole, Frege, Russell, Peirce e Moore,

¹²⁵ HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*, p. 10.

convergir em Wittgenstein numa suspeita cética: toda metafísica, sendo destituída de sentido, é, na acepção própria do termo, uma *insensatez*, oriunda de uma incompreensão lógica da língua de nossos discursos¹²⁶.

Por esta razão, foi necessária, antes de investigarmos a linguagem, uma reflexão a respeito da diferença entre o pensamento meditativo e o pensamento calculativo. A linguagem na filosofia analítica é considerada a partir do pensamento calculativo; assim, a caracterização da linguagem será a mesma caracterização que o cálculo é capaz de oferecer para todos os problemas que se coloca – linguagem dentro daquilo que pode ser controlado, dominado e utilizado de modo regrado e seguro – como faz a ciência em geral. A filosofia, porém, não é fundamentalmente o terreno da *ratio*¹²⁷, do pensamento calculativo, mas sim do pensamento meditativo, aquilo que Carneiro Leão está chamando, em referência a Heidegger, de pensamento especulativo. Todo rigor possível deve estar a serviço do pensamento meditativo, e não o contrário. Novamente nos deparamos com uma cisão entre duas formas de procedimento, vinculados a dois interesses divergentes.

Essa corrente filosófica oriunda do descobrimento técnico moderno toma muitas coisas como evidentes, desde que a prática possa legitimá-las. A prática, contudo, não é necessariamente a referência da verdade, e deve ser questionada como um risco para experiências mais fundamentais. Aquilo que não pertence à razão calculativa e seus desdobramentos – cronometria, linguística e outras técnicas – é discriminado por toda parte como conteúdo místico, poético ou irracional. Todavia, quando aceitamos essa dicotomia, nos vemos abruptamente arrebatados pelo descobrimento técnico moderno.

Por todo lado, nos vemos seduzidos a aceitarmos esta dicotomia, enquanto a dicotomia mesma é apenas uma forma polida de nos entregarmos a uma experiência totalizadora. Tão logo aceitamos os seus termos, entregamos a

¹²⁶ CARNEIRO LEÃO, E., *Aprendendo a Pensar*, p. 134-135.

¹²⁷ “Que é isto – a filosofia? Pois a esta resposta podemos contrapor novas questões. Que é isto – a ratio, a razão? Onde e por quem foi decidido o que é a razão? Arvorou-se a ratio mesma em senhora da filosofia? Em caso afirmativo, com que direito? Se negativa a resposta, de onde recebe ela sua missão e seu papel? Se aquilo que se apresenta como ratio foi primeiramente e apenas fixado pela filosofia e na marcha de sua história, então não é de bom alvitre tratar a priori a filosofia como negócio da ratio. Todavia, tão logo pomos em suspeição a caracterização da filosofia como um comportamento racional, torna-se, da mesma maneira, também duvidoso se a filosofia pertence à esfera do irracional. Pois quem quiser determinar a filosofia como irracional, toma como padrão para a determinação o racional, e isto de um tal modo que novamente pressupõe como óbvio o que seja a razão”. HEIDEGGER, M. “Que é isto – a Filosofia?”, p. 212.

liberdade necessária ao pensamento meditativo. Portanto, não podemos aceitar a sugestão de que o pensamento meditativo é desprovido de rigor.

Há uma corrente de pensamento calculativo que se intitula “pragmatismo”. O pragmatismo é o despudoramento da dicotomia, a acusação explícita de que toda produção não sustentada na prática é uma fantasia irracional, mística, insensata e absurda. O pragmatismo é um fruto da conquista de Wittgenstein de uma alternativa à subjetividade. Conseguiu-se retirar o que antes estava totalmente entregue à subjetividade para enfim entregar tudo às práticas comungadas.

Na obra “O Pós-Moderno”, Jean François Lyotard anuncia, no capítulo “O Método: Jogos de Linguagem”, o método que deve ser admitido para orientar um pensamento de vanguarda, a partir explicitamente de um conceito de Wittgenstein. Anteriormente, ele já havia indagado o que deve legitimar o vínculo social, e aproveita, inclusive, para criticar Habermas, com a seguinte pergunta: “Seria pelo consenso, obtido por discussão, como pensa Habermas? Isto violentaria a heterogeneidade dos jogos de linguagem. E a invenção se faz sempre no dissentimento. O saber pós-moderno não é somente o instrumento dos poderes. Ele aguça nossa sensibilidade para as diferenças e reforça nossa capacidade de suportar o incomensurável¹²⁸”. Nesse capítulo sobre o método, é como se ele oferecesse, amparado por Wittgenstein, a resposta da pergunta pelo lugar da legitimação: “o vínculo social observável é feito de ‘lances’ de linguagem¹²⁹”. No capítulo “A natureza do vínculo social: a perspectiva pós-moderna”, ele afirma: “A questão do vínculo social, enquanto questão, é um jogo de linguagem, o da interrogação, que posiciona imediatamente aquele que a apresenta, aquele a quem ela se dirige, e o referente que ela interroga: esta questão já é assim o vínculo social”. Portanto, para Lyotard, o que ampara a suposta alternativa de um caminho pós-moderno, tanto no âmbito do discurso coloquial, quanto no âmbito

¹²⁸ LYOTARD, J., *O Pós-Moderno*, p. 17

¹²⁹ *Ibid.*, p. 18.

dos vínculos sociais e quanto no âmbito da produção científica¹³⁰ é o paradigma oferecido por Wittgenstein da diversidade de “jogos de linguagem”.

A respeito das contribuições de Heidegger para o “Pós-Moderno”, Lyotard se refere apenas ao discurso que Heidegger proferiu, quando de sua ascensão ao reitorado da Universidade de Friburgo, como um “episódio infeliz da legitimação”: “teoricamente inconsistente, bastaria, contudo, para encontrar no contexto político um eco desastroso¹³¹”.

O filósofo americano Richard Rorty, que se auto-intitula um pragmático fiel a Wittgenstein, escreveu um livro chamado “Essays on Heidegger and Others” em que pretendia, supostamente, fazer uma leitura pragmática desinteressada do pensamento heideggeriano. Dizemos uma leitura desinteressada na medida em que buscaria ter compreendido Heidegger a partir daquilo que Heidegger pretendeu com a sua filosofia, e não a partir de uma apropriação vulgar – como de fato acontece. Há uma série de interpretações e apropriações absurdas ao longo do texto, que coloca um leitor atento em dúvida a respeito de ter o autor agido de má fé ou realmente ter estado tão distante de um sentido plausível, que um leitor mais desinteressado poderia encontrar.

Um dos exemplos que podemos citar está numa passagem do texto “Heidegger, contingency and pragmatism”, quando o autor afirma:

The question ‘What is Being?’ is no more to be answered correctly than the question ‘What is a cherry blossom?’ But the latter question is, nevertheless, one you might use to set the theme of a poetry competition¹³².

Portanto, como Rorty não consegue, com os seus parâmetros, encontrar um significado seguro para o “Ser” que Heidegger investiga, afirma que essa investigação vale tanto quanto uma pergunta tola qualquer. O problema é que ao tratar da pergunta, e não do encaminhamento específico do pensamento de Heidegger, é como se ele estivesse afirmando que a Metafísica de Aristóteles, quase toda a Filosofia Medieval e a epistemologia moderna (sustentada

¹³⁰ “A ciência joga o seu próprio jogo, ela não pode legitimar os outros jogos de linguagem. Por exemplo: escapa-lhe o da prescrição. Mas antes de tudo ela não pode mais se legitimar a si mesma como o supunha a especulação”. LYOTARD, J., *O Pós-Moderno*, p. 73.

¹³¹ *Ibid.*, p. 66.

¹³² (A pergunta ‘o que é o ser?’ deve ser respondida tão corretamente quanto a pergunta ‘o que é uma cerejeira?’. Mas esta última, entretanto, pode ser por você usada para estabelecer o tema de uma competição de poesia.) RORTY, Richard. *Essays on Heidegger and Others*, p. 36.

certamente numa ontologia) são grandes piadas. E, no entanto, ele se utiliza do pensamento heideggeriano, que reconhece na filosofia um caminho coerente, para afirmar que o Pragmatismo deveria ser o próximo passo natural desse destino. Rorty apropria-se livremente do pensamento heideggeriano, não como uma trama, mas ora selecionando passagens que confirmem suas posições, ora agredindo temas importantes com sarcasmos que nem ao menos apresentam o problema tal como fora trabalhado por Heidegger.

Enquanto Heidegger acusa esse destino de um esquecimento alienado diante de uma experiência mais fundamental com o desencobrimento, Rorty quer eliminar a possibilidade de um desvio. Para Rorty, o pragmatismo não é uma alienação, mas exatamente aquilo que deve ser herdado orgulhosamente. A proposta de Rorty nesse livro é limpar da história a presença incômoda de Heidegger, para que o curso em direção ao pragmatismo se mantenha livre. Assim, ele afirma:

We only took the path that leads us to pragmatism because Plato told us that we had to take evidence and certainty, and therefore skepticism, seriously. We only became pragmatists because Plato and Aristotle already gave us a technical, instrumental account of what thinking was good for¹³³.

É certo que aqui ele não está se referindo a toda a obra platônica e aristotélica, na medida em que seria complicado encontrar na *Metafísica* de Aristóteles ou nos discursos sobre a alma e o mundo das idéias, esse apelo pragmático. Em todo caso, é válido vermos ainda outras expressões do risco que corremos no pensamento calculativo de nosso tempo:

The only things that are really evident to us are our own desires. This means that the only way we can press on with Plato's enterprise is to become pragmatists – to identify the meaning of life with getting what we want, with imposing our will¹³⁴.

A crítica de Rorty a Heidegger não contribui para esse projeto na medida em que não é capaz de penetrar na experiência desse pensamento. Ela contribui,

¹³³ (Nós apenas tomamos o caminho que nos leva ao Pragmatismo porque Platão nos disse que devíamos levar a evidência e a certeza, e portanto o ceticismo, seriamente. Nós somente nos tornamos pragmáticos porque Platão e Aristóteles já nos deram um técnico e instrumental relato sobre para quê o pensamento era importante). RORTY, Richard. *Essays on Heidegger and Others*, p. 30.

contudo, como observação de um sintoma do momento e dos perigos que vivemos, reforçando a necessidade de um reencontro com o pensamento meditativo, especialmente no terreno da linguagem.

From the later Wittgenstein's naturalistic and pragmatic point of view, we can be grateful to Heidegger for having given us a new language-game. But we should not see that language-game as Heidegger did – as a way of distancing and summing up the West. It was, instead, simply one more in a long series of self-conceptios. Heideggerese is only Heidegger's gift to us, not Being's gift to Heidegger¹³⁵.

Na verdade, o presente do Ser ao Heidegger não é, ao contrário do que pensa Rorty, o princípio. Heidegger, como todo grande pensador, tem a oferecer uma experiência de espanto e de deslocamento aos homens, algo para muito além de um jogo regado, sustentado na arbitrariedade – e esse deslocamento ou intensificação é na vigência do ser, no desencobrimento, na articulação do real que encontramos (e não no real regado que ordenamos). Rorty demonstra como o pensamento calculativo recusa-se a romper seu vínculo com a técnica moderna – o que favorece a *com-posição*: pragmatismo, lingüística, “supralinguagem”, “impondo sua vontade” e perdendo-se na mediocridade.

Tomando como ponto de partida a produção dessa supralinguagem, a filosofia científica compreende-se consequentemente como metalingüística. Isso soa como metafísica. Na verdade, não apenas soa como é metafísica. Metalingüística é a metafísica de contínua tecnização de todas as línguas, com vistas a torná-las um mero instrumento de informação capaz de funcionar interplanetariamente, ou seja, globalmente. Metalinguagem e esputinique, metalingüística e técnica de foguetes são o mesmo¹³⁶.

Vejamos, então, como a linguagem se manifesta em sua extraordinariedade essencial.

¹³⁴ (As únicas coisas que nos são realmente evidentes são nossos próprios desejos. Isso significa que o único meio de dar continuidade ao empreendimento platônico é nos tornando pragmáticos – identificando o sentido da vida em tendo o que queremos, impondo nossas vontades.) Ibid., p. 29.

¹³⁵ (Do último ponto de vista naturalista e pragmático de Wittgenstein, nós podemos ser gratos a Heidegger por ter nos dado um novo jogo de linguagem. Mas nós não devemos ver o jogo de linguagem como Heidegger o fez – como um meio de afastamento e elevação do ocidente. Ele foi, ao invés, somente mais um em uma longa série de auto-concepções. Heideggerianismo é apenas um presente de Heidegger para nós, e não um presente do Ser a Heidegger.) RORTY, Richard. *Essays on Heidegger and Others*, p. 65.

¹³⁶ HEIDEGGER, M. A essência da linguagem. Pg. 122

4

A linguagem em acordo com a essência da técnica**4.1 A favor da experiência**

Na introdução desta dissertação, buscamos distinguir a palavra, em sua dignidade originária, do seu uso instrumental. Naquele momento, entretanto, não pudemos elaborar nem esta dignidade originária, nem o uso instrumental, e tratamos somente de apresentar os elementos que viríamos a trabalhar. O uso instrumental foi abordado restritamente ao aspecto da fala vazia – aquilo que Heidegger, em “Ser e Tempo”, denominou *falatório*:

A falta de solidez do falatório não lhe fecha o acesso à public-idade, mas o favorece. O falatório é a possibilidade de compreender tudo sem se ter apropriado previamente da coisa. O falatório se previne do perigo de fracassar na apropriação¹³⁷.

No capítulo passado, a respeito da linguagem submetida à técnica moderna, pudemos desenvolver o sentido da linguagem como instrumento, como comunicação, como uma atividade de transposição de conteúdos da interioridade, ou como uma atividade inserida na prática compartilhada, na *public-idade*. Como síntese desse tema, encontramos no texto “O caminho para a linguagem”, de Heidegger, uma importante passagem.

Provocando o homem a encomendar tudo o que vige para a disponibilidade técnica, a armação (Ge-stell) vigora no modo do acontecimento apropriador, porque todo encomendar se vê inserido no pensamento calculador, falando assim a linguagem da armação. O falar se vê provocado a corresponder à encomenda de submeter tudo que vigora a essa direção. (...) A fala assim armada e com-posta torna-se informação. Ela se informa sobre si mesma, a fim de assegurar seus próprios procedimentos mediante uma teoria da informação. A armação, a essência por toda parte dominante da técnica moderna, recomenda a linguagem formalizada, uma espécie de notificação pela qual o homem se uniformiza, ou seja, se in-forma na essência calculadora da técnica, abandonando, passo a passo, a “linguagem natural¹³⁸”.

¹³⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 229.

¹³⁸ HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*, p. 211-212.

Ge-stell, com-posição, foi, no texto acima, traduzido como armação. A *com-posição*/ armação é a essência da técnica moderna, aquilo que desafia e submete o homem, concomitantemente em que o próprio anseio do homem é poder submeter e disponibilizar tudo ao seu controle. Este projeto, como vimos, se estende aos mais diversos campos do pensamento ou realizações do homem, fazendo com que tudo se curve ao anseio de controle e exploração. Na linguagem, o anseio de controle aparece como informação, “supralinguagem”, ou seja, uma notificação dos significados – estejam eles representados em cada interioridade ou nas regras compartilhadas. Apenas há comunicação quando há informação compartilhada sobre um significado, um uso de sinais intersubjetivos, e por isso hoje se investe tanto em uma teoria, uma analítica ou uma terapia da informação – uma meta-significação. O problema não está procura pelo rigor nos sentidos que se queira expressar; o problema é que isso se torne não o caminho, mas um único fim, como um grande empecilho burocrático para o pensamento, e, por fim, a razão do abandono de novas e sempre necessárias empreitadas. A real procura de um controle da informação pela certeza dos significados comungados tem como alvo a uniformização, mesmo porque não pode oferecer ao pensamento nada além desse plano. A linguagem, como informação compartilhada, e assim, uniforme, oferece aos homens a segurança que procuram no controle, muito embora isto restrinja seus acessos a outras experiências possíveis, e mais necessárias. A uniformização é a utilidade da linguagem instrumental, mas não é a linguagem em seu sentido mais necessário.

Referimo-nos à palavra “experiência” com propriedade, pois a experiência não está submetida à utilidade e, por isso, ela pode abrir nossas possibilidades de acesso ao que é necessário. Experiência não é experimento. Não estamos considerando a experiência também como aquilo que afirmou Kant: a unificação entre os sentidos e os conceitos¹³⁹. A experiência é aberta pela disposição de escuta, pelo pensamento meditativo, e oferece um sentido livre do anseio de controle. Procuramos a linguagem nesse desprendimento da utilidade, acreditando que o seu sentido mais necessário não poderá surgir de um compêndio de informações, de um conjunto de signos, mas sim de uma experiência fundamental.

¹³⁹ “Toda experiência contém também, além da intuição dos sentidos, pela qual algo é dado, um conceito de um objeto, que é dado na intuição ou que aparece. Então, há conceitos de objetos em

Em seu texto intitulado “A Essência da Linguagem”, Heidegger se refere à experiência com a linguagem do seguinte modo: “Fazer uma experiência com a linguagem significa, portanto: deixar-nos tocar propriamente pela reivindicação da linguagem, a ela nos entregando e a ela nos harmonizando¹⁴⁰”. Mais uma vez deparamos, assim, com a idéia de uma escuta, de uma experiência para além do controle – muito embora isso não tenha nada a ver com misticismo, como alegam alguns pragmáticos. Fazer uma experiência com a linguagem, e assim encontrar seu sentido mais necessário, é posicionar-se destituído de instrumentos de domínio; solícito, aberto para uma harmonização.

A forma por excelência em que pensamento e linguagem se relacionam se dá através deste “deixar-nos tocar propriamente pela reivindicação da linguagem”. Portanto, aquilo que nos convoca na experiência com a linguagem é a linguagem mesma¹⁴¹. É preciso ver que, num espaço além do nosso controle, há algo que sempre já reclama nossas posições, mesmo que nos reclame inserindo em nós o desejo pelo controle. É simplesmente preciso ver que nos movemos sobre um terreno já em movimento.

“A linguagem fala¹⁴²”, a linguagem reivindica. Diante do espanto a que esta expressão nos remete, devemos nos perguntar: somos, em nossa relação imediata com o mundo, capazes de escutar a linguagem? Não, essa experiência é rara, porque há entre pensamento e linguagem obstáculos – o impessoal, o habitual, a técnica moderna. Se a linguagem fala, tudo isso nos torna surdos para a compreensão do que ela tem a dizer, e é precisamente isso que a experiência, como escuta, como pensamento meditativo, pode recuperar – um espanto, um certo distanciamento ou deslocamento que nos recoloca em uma experiência originária.

Falamos da linguagem dando sempre a impressão de estarmos falando sobre a linguagem quando, na verdade, é a partir da linguagem que falamos¹⁴³.

geral, que fundamentam todo conhecimento da experiência, como suas condições a priori”. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, p. 119.

¹⁴⁰ HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 121.

¹⁴¹ “Nas experiências que fazemos com a linguagem, é a própria linguagem que vem à linguagem”. *Ibid.*, p. 123.

¹⁴² HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 14.

¹⁴³ HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 148.

Como Heidegger nos demonstra nessa passagem de “A essência da Linguagem”, estamos imersos na linguagem porque é sempre a partir da linguagem que falamos. Tanto a representação tradicional da linguagem como uma expressão da interioridade, como vimos em Agostinho, quanto a representação mais vigente da linguagem como um compartilhamento de regras, toma a linguagem como algo sobre o qual podemos e devemos falar, nos apropriando, dominando, controlando, em prol da uniformização e do pertencimento à rede intersubjetiva. Em ambas estas visões há uma espécie de imperativo: “aprenda as regras para falar com propriedade”, onde falar com propriedade significa saber reproduzir tudo o que já é dito afora. Porém, nada disso explica questões fundamentais como as seguintes: por que o que falamos revela a atenção de nosso tempo? O que estamos verdadeiramente dizendo e, assim, fazendo prosperar? Por que o mundo que *escolhemos* expressar adquiriu a primazia entre outros mundos possíveis? Que espaço há para a apresentação de problemas não reconhecidos pela comunidade e não compartilhados – problemas, talvez, esquecidos? Todas essas perguntas abrem uma dimensão mais ampla da linguagem e, encarando este horizonte, somos levados a perceber que “é a partir da linguagem que falamos”, e não a partir do livre-arbítrio instrumentalizado. A linguagem circunscreve o nosso campo de compreensão e de ação no real. A linguagem, para além do falatório impessoal, assim como foi pensado no Deus de Fausto, nos garantiria o mistério a partir do qual lançamos nossa ventura e encontramos nossos desafios.

Precisamos imergir na experiência da linguagem, percebendo aquilo que a linguagem articula através de nós – e mesmo em tudo o que há em nós de tardio: nossa interioridade ou nossa presença impessoal numa comunidade lingüística. É precisamente na relação com essa imersão que experiência e investigação se distinguem. A investigação fala sobre a linguagem, sem perceber que transita naquilo que a própria linguagem permite investigar. A experiência se descobre atravessada pela linguagem, não como terapia, mas como sintonia, harmonia. Podemos falar sobre a linguagem com o intuito de tornar evidentes as regras que habitualmente já utilizamos ou podemos falar sobre a linguagem procurando aquilo que não será nunca evidente, mas somente disponibilidade para uma experiência vertiginosa de atravessamento do necessário. Nesta dissertação temos procurado falar sobre a linguagem para encontrarmos uma maneira de

alcançarmos sua vizinhança e chamarmos por ela, mas, por fim, descobrimos que o propósito de chamar por ela é o de nos aproximarmos para que ela mesma nos seduza. Chamamos por ela e vemos que isso apenas é possível a partir dela mesma. Esse é o seu atravessamento – procuramos por ela, porque ela já nos atravessou como um mistério que nos reclama para além do ordinário. A linguagem não possui uma representação a propor, mas, como um oráculo, revela o necessário, aquilo que já está encaminhado. Isso é experiência. Desde que, no entanto, se perceba que chamar por ela não é escrever poucas palavras de efeito ou bradar com veemência, e sim ser capaz de construir um caminho¹⁴⁴ que nos conduza à aporia do controle, desfazendo subjetividade e impessoalidade, em prol de algo como um pertencimento, uma proteção da necessidade que quer ser palavra.

A cisão entre a forma de nos relacionarmos superficialmente, requisitando a utilidade, e a forma de escuta do dizer da linguagem é o primeiro problema para o pensamento que procura a essência da linguagem. A linguagem não é, essencialmente, instrumento de expressão. A linguagem fala. O pensamento que toca a linguagem se dá como experiência de escuta da fala da linguagem. O pensamento vê a linguagem apresentando o necessário. O pensamento meditativo é uma correspondência à linguagem. Um pensamento capaz de se descolar do ordinário é um pensamento que reencontrou a linguagem como uma apresentação do necessário.

Aquilo de que falamos, a linguagem, já sempre nos precede. Falamos sempre a partir da linguagem. Isso significa que somos sempre ultrapassados pelo que já nos deve ter envolvido e tomado para falarmos a seu respeito. Ou seja, falando sobre a linguagem, estamos sempre constrictos a falar da linguagem de forma insuficiente¹⁴⁵.

A nossa precariedade na lida com a linguagem, quando precisamos falar sobre ela, é também a riqueza que promove o espanto, que nos coloca em uma experiência capaz de ir além do habitual e é o que oferece aos grandes pensadores a possibilidade de promover um deslocamento dos outros homens em direção ao extraordinário. Isso, retomando as referências da introdução desse texto, é o “envio sábio”. Isso é logos como um dizer específico, de peso; isso é, na

¹⁴⁴ “Pensando com mais rigor, o caminho é que nos permite alcançar o que nos alcança, o que nos lança uma intimação”. HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 154.

referência platônica, legislar sobre o real, enfim, colheita para uma apresentação de sentidos dominantes, necessários; isso é “pro-por e de-por”.

A experiência com a linguagem ensina o que é, na expressão de Heidegger, a “piedade do pensamento”¹⁴⁶. A piedade do pensamento, como experiência com o necessário, faz o homem encontrar a essência da linguagem como a “linguagem da essência”¹⁴⁷, destino, saga. A experiência com a linguagem revela que o homem é atravessado por algo que o convoca, algo necessário – o seu destino. A essência da linguagem é destino. Mas, então, o que é destino?

¹⁴⁵ HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 138.

¹⁴⁶ Ao fim da conferência intitulada “A Questão da Técnica”, Heidegger afirma: “Questionar é a piedade do pensamento”. Durante a conferência “A essência da linguagem”, Heidegger complementa a sentença: “Piedade tem aqui o antigo sentido de harmonia e sintonia articuladoras com aquilo que o pensamento tem de pensar”.

¹⁴⁷ “Ao questionar sobre a essência da linguagem, é preciso que a linguagem ela mesma já se nos tenha indicado, consentindo-se. Nesse caso, a essência da linguagem se torna o consentimento de sua essência, ou seja, se torna a linguagem da essência”. HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*, p. 136.

4.2 A essência da linguagem

A experiência, sobre a qual falamos no item passado, acontece na vizinhança da essência da linguagem, mas ela não é propriamente essa essência. É chegado o momento de partirmos para uma compreensão da essência da linguagem, sem nos atermos em subterfúgios. Embora todo pensador da linguagem tenha procurado pela sua essência, acreditamos que ela tenha sido pensada com a devida dignidade por Heidegger. Mas o que distingue a abordagem heideggeriana? Acreditamos que os demais pensadores procuraram a linguagem apoiados sobre um amparo, e esse amparo subordina a linguagem a um estado de derivação.

O espaço de amparo que serviu a Agostinho foi a interioridade. A linguagem, como expressão da interioridade, requisitava esse apoio. Para Nietzsche, a linguagem foi pensada também como expressão da consciência, embora a consciência seja apenas consequência do “instinto de rebanho”. Assim, o espaço de amparo que serviu a Nietzsche para pensar a linguagem seria a comunicação que busca o apoio da coletividade – a linguagem se apóia no “instinto de rebanho”. O espaço de amparo de Wittgenstein é o uso, as práticas habituais, as regras do costume. Para Hermógenes, personagem de Platão, como outrora para os Eleatas, o espaço de amparo foi o acordo, as convenções. Para Crátilo, ele foi a natureza das coisas. Para Sócrates, o espaço de amparo da linguagem foi a informação; linguagem é instrumento de informação – como de certa forma persiste ainda hoje.

Todos esses elementos que estamos chamando de “espaço de amparo” são os contextos utilizados por esses pensadores, o referencial no qual eles se apóiam, a *pedra de toque*. Retira-se isso e a linguagem desmorona, quando deveria ser o contrário. Cada um desses contextos encontra para a linguagem um conceito, uma capacidade ou uma função – expressar a interioridade, compartilhar no uso os sinais intersubjetivos, expressar a natureza das coisas, informar sobre o que as coisas são e etc¹⁴⁸.

¹⁴⁸ Pensando o sentido da linguagem como linguagem, temos de renunciar aos procedimentos de há muito habituais de se considerar a linguagem. Não podemos mais considerar a linguagem segundo as representações tradicionais de energia, atividade, trabalho, força do espírito, visão de mundo, expressão, pelos quais assumimos a linguagem como um caso particular de algo universal. Ao invés de esclarecer a linguagem como isso ou aquilo e assim fugirmos da linguagem, o

Devemos nos perguntar: onde está o espaço de amparo de Martin Heidegger? É possível pensar a linguagem sem esse espaço de amparo, ou seja, sem um contexto que, como suporte, dê a ela uma função?

A essência da linguagem recusa-se a vir à linguagem, isto é, a vir àquela linguagem em que se pronunciam enunciados sobre a linguagem. Se em toda parte a linguagem faz essa recusa, então essa recusa pertence à essência da linguagem¹⁴⁹.

Essa recusa, como vimos, é a experiência que afasta aquelas representações da linguagem sustentadas em todos esses amparos. É preciso encontrar a linguagem desprovida desses suportes. Através da experiência com essa recusa, nos aproximamos da sua essência.

A experiência com a vizinhança da linguagem, no pensamento de Heidegger, aponta precisamente para o caráter de negatividade, de insuficiência de todos esses amparos. O que o pensamento meditativo tem a oferecer, para Heidegger, é a não atribuição de um novo amparo como sustentação última, mas sim o reconhecimento de que a linguagem é, em si mesma, essencialmente, oferenda, doação, sustentação. É a linguagem que dá ao homem a possibilidade da construção de um amparo na “interioridade”, nas “práticas coletivas”, nos “conjuntos de signos”, no “conjunto de proposições possíveis” e etc. A experiência revela, contra essas representações conceituais, o necessário, ou seja, aquilo que a própria linguagem tem a oferecer ao homem em seu envio histórico.

O espaço de amparo que nos conduz à essência, em Heidegger, se é possível colocarmos dessa forma, é a experiência do desamparo, portanto, a experiência de que não há algo que preceda a linguagem e que possa atribuir um referencial que dê a ela sua significação. A experiência revela a falta de sustentação de qualquer novo ponto de Arquimedes. E, no entanto, se a experiência revela esse abismo, a essência da linguagem não é, contudo, o abismo, mas, ao contrário, sentido, saga, destino, “envio”, alguma coisa que encaminha tudo isso para uma apresentação.

caminho para a linguagem deve permitir a experiência da linguagem como a linguagem. A discutir a essência da linguagem, agarra-se a linguagem como um conceito, mas o que a agarra é um outro elemento e não a linguagem ela mesma. Quando, porém, se atenta à linguagem como a linguagem, a linguagem nos obriga a trazer, para a linguagem como linguagem, o que pertence à linguagem. HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*, p. 199.

¹⁴⁹ Ibid., p. 144.

Wittgenstein afirma (Tractatus, 4001) que a linguagem é “a totalidade das proposições”. Nisto, fica evidente o espaço em que esse pensamento transita: de um lado as regras impessoalmente compartilhadas e de outro a generalidade, o acúmulo do arbitrário. É preciso ver que a linguagem essencialmente fala, que ela fala o necessário e que o necessário é um vínculo entre a origem e a vigência, portanto, o vigor.

É isto que nos cabe desenvolver agora: como podemos pensar o necessário, o chamado, o apelo, em um sentido não místico? Como articular rigorosamente o problema do destino? Este é o desafio de compreender o que é este envio histórico, a saga, e a experiência que fazemos com isso na forma de um arrebatamento, uma escuta, um chamado, ou ainda, como vimos nas palavras de Platão: “possessão do espírito”.

Antes de retomarmos o pensamento de Heidegger, devemos dizer que ele não foi o único pensador a refletir sobre a linguagem sem a conotação instrumental ou o suporte na interioridade.

Os textos da coletânea “A caminho da Linguagem” e da coletânea “Ensaio e Conferências” foram publicados entre 1950 e 1957. O texto sobre a interpretação de logos em Heráclito remonta a 1944. Obras mais antigas, contudo, como “Ser e Tempo”, de 1926, já apresentavam elementos pertencentes a trama de idéias aqui investigada. No século XX, há outros pensadores que contribuíram para difundir essa experiência que investigamos.

O psicanalista Jacques Lacan, no começo da década de cinquenta, reflete sobre a linguagem dentro desse espaço que chamamos de experiência com a vizinhança de sua essência. Ele reconduzirá a psicanálise do inconsciente situado na subjetividade para um inconsciente situado na linguagem, pois é o próprio caráter de negatividade da linguagem, de insuficiência das representações conscientes, que dá forma ao inconsciente. Encontramos no seu primeiro seminário (livro 1), passagens que atestam esse sentido.

A palavra não se desdobra num único plano. A palavra tem sempre por definição os seus panos de fundo ambíguos, que vão até o momento do inefável, em que não pode mais se dizer, se fundar, ela mesma, enquanto palavra. Mas este para além não é o que a Psicologia procura no sujeito, e encontra em não sei qual das suas mímicas, das suas câibras, das suas agitações, em todos os correlatos emocionais da palavra. O, por assim dizer, para além psicológico, está de fato do outro lado, é um aquém. O para além de que se trata está na dimensão mesma da palavra¹⁵⁰.

Para Lacan, o além ou o aquém, o extraordinário, não é mais uma expressão subjetiva, na forma de agitações representativas. O extraordinário da linguagem é a linguagem mesma, que remete não a um suporte seguro, mas a um recomeço na procura por sentidos – e que vê ambigüidades. O significante não remete a um conceito, uma representação, um significado (claro e distinto, eterno e imutável, cabal). O significante remonta, segundo Lacan, a outro significante, portanto, à vivacidade, ao devir da linguagem. É isto que Lacan alerta com estas palavras, direcionadas aos terapeutas da linguagem – que a terapia, ao contrário do que se pensa dentro da própria Filosofia, não deve ser pretensão à informação, uniformização:

Vocês se engajarão em vias sempre sem saída, o que se vê muito bem nos impasses atuais da teoria analítica, se ignorarem que a significação não reenvia nunca senão a ela mesma, isto é, a uma outra significação¹⁵¹.

Lacan está prestando testemunho não propriamente da essência da linguagem, mas daquela vizinhança de negatividade, de descoberta das insuficiências do controle, onde se dá a experiência com a linguagem. Porém, não podemos afirmar que em relação à essência da linguagem haja a mesma consangüinidade de idéias, na medida em que ele está tratando da particularidade dos sujeitos e não de um destino histórico do homem. Se insistirmos na pergunta pela significação, acabaremos encontrando uma resposta que se torna incompatível com nosso argumento sobre a essência da linguagem. Lacan afirma: “Uma palavra não é palavra a não ser na medida exata em que alguém acredita nela¹⁵²”.

O acreditar dá chance a um poder não acreditar, que nos afasta do essencial, do necessário que buscamos. O “acreditar”, aparentemente, se configura como um suporte da significação. Não somos capazes de nos estender

¹⁵⁰ LACAN, J., *O Seminário 1 os escritos técnicos de Freud*, p. 263.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 270.

demasiadamente sobre isso, mas parece que o “acreditar” está vinculado ao simbólico, àquilo que é construído sobre o real e onde articulamos nossas subjetividades. Isso nos lembra o filme “O Anjo Exterminador”, de Luis Buñuel, que mostra o aprisionamento de um grupo de aristocratas por semanas numa sala, sem nenhuma razão concreta, apenas por todos “acreditarem” estar presos.

Walter Benjamin, em seu texto intitulado “Sobre a Linguagem em Geral e Sobre a Linguagem Humana” também explora essa experiência da linguagem em sua manifestação autônoma, negativa, sem suporte. Ele afirma que todas as coisas possuem um conteúdo espiritual, portanto, uma capacidade de promover-se, de revelar-se (talvez de maneira similar ao que é proposto pela fenomenologia). Benjamin afirma:

A existência da linguagem não se estende apenas por todos os domínios de manifestação espiritual do homem que, em qualquer sentido, contém sempre língua, mas acaba por estender-se, pura e simplesmente, a tudo. Não há acontecimento ou coisa, seja na natureza animada, seja na inanimada que, de certa forma, não participe na linguagem, porque a todos é essencial a comunicação do seu conteúdo espiritual¹⁵³.

O que esta passagem apresenta é a falta de uma essência que pré-exista ao sentido, à aparência – ao conteúdo espiritual. Se há uma essência é aquela manifesta no conteúdo espiritual, ou seja, aquela manifesta, aparente, revelada. As coisas são aquilo que o sentido que aparece comunica. O fundamento é o sentido que está sendo articulado na linguagem. Portanto, a essência das coisas reside na linguagem e não em um universo paralelo, supra-sensível ou de alguma outra forma oculto aos sentidos. A essência reside na linguagem porque a linguagem é revelação. Se os sentidos podem se revelar sem a mediação da representação conceitual, eles não podem se revelar, contudo, sem pertencerem à linguagem. Linguagem, desse modo, não é mediação que discrimina acidentes, mas somente essa simplicidade – apresentação de sentidos. Outra passagem reforça essa idéia:

A linguagem de uma essência espiritual é, imediatamente, aquilo que dela é comunicável. O que numa essência espiritual é comunicável transmite-se nela, isto é, cada linguagem se comunica a si mesma¹⁵⁴.

¹⁵² LACAN, J., *O Seminário I os escritos técnicos de Freud*, p. 272

¹⁵³ BENJAMIN, W., *Sobre a Linguagem em Geral e sobre a Linguagem Humana*, p. 177.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 180.

Ao falar daquilo que a linguagem comunica, Benjamin não se refere ao caráter tardio, instrumental da língua, dos significantes, das práticas comunicativas. Afirmar que a linguagem comunica a si mesma quer dizer que não há nenhuma instância metafísica, não há instância ou plano aquém ou além das próprias coisas, e não há nas próprias coisas nenhuma essência que não esteja presente no sentido que está sendo comunicado, que não seja o próprio sentido que se apresenta, ainda que esse sentido seja fugaz. Isso nos parece similar à máxima fenomenológica de Husserl: “de volta às coisas mesmas”. Parece-nos que Benjamin também se preocupa em dar legitimidade ao fenômeno como “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo¹⁵⁵”. Dito de outro modo, nas palavras do próprio Benjamin: “o mistério é o aparecer”.

Ao falarmos de linguagem em Benjamin, devemos passar pela importância que este pensador dá ao nome, pois as características que ele identifica no nome refletem caminhos de todo o seu pensamento. O nome é o elemento mais simples da linguagem. Com o nome as coisas se revelam. O nome é o grau máximo de imediatidade, e é à procura do imediato que Benjamin está, mesmo em sua fugacidade e transitoriedade. Por privilegiar o sensível, o imediato e o transitório, o nome é mais importante do que o verbo, que tem a função de mediar. O nome evoca não um significado ou um conceito, mas a idéia. Há no nome uma dimensão reveladora, instauradora, que apresenta as coisas em vez de representar e atribuir. A isso se refere a idéia presente no prefácio da obra “Origem do Drama Barroco Alemão”, de que o pai da filosofia não é Platão, mas Adão. O paraíso é considerado uma imediatidade da linguagem. A linguagem paradisíaca dizia a coisa, não precisava da mediação dos juízos, dos conceitos, da lógica, da subjetividade, mas isso foi corrompido com a queda. Sofremos a nostalgia dessa forma de linguagem e, para Benjamin, o filósofo e o poeta procuram retomar essa dimensão paradisíaca. Assim, essa procura nos afasta da lógica e nos conduz à experiência poética – como à frente desenvolveremos –, e o caminho dessa procura seria o caminho da errância. A célebre expressão “o método é caminho indireto, é desvio¹⁵⁶”, que critica a ambição dos grandes sistemas filosóficos¹⁵⁷ de

¹⁵⁵ HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo*, p. 65.

¹⁵⁶ BENJAMIN, W., *Origem do Drama Barroco Alemão*, p. 50.

atribuir à capacidade dedutiva da razão o encontro dos juízos seguros, nos lembra Dom Quixote, que, tomado pelo *Páthos* de se fazer cavaleiro andante e ir à cata de aventuras, ao deparar com encruzilhadas, o que faz é soltar as rédeas do rocim¹⁵⁸, pois toda ocasião não controlada o levará de encontro ao que ele procura – liberdade para aventurar-se, para ver aquilo que precisa se revelar a partir de si mesmo (ainda que essa experiência não possa ser compartilhada).

Benjamin também está apresentando uma abordagem da linguagem destituída do anseio de controle técnico e metafísico. As idéias revelam o aparecer dos fenômenos integralmente, respeitando a transitoriedade própria de seus brilhos. Esse brilho seria um brilho na linguagem ou a própria linguagem.

No entanto, apesar de acreditarmos que esse pensamento possui uma sintonia com a experiência a qual Heidegger se refere ao falar da vizinhança da linguagem, o pensamento de Benjamin também não aborda a essência da linguagem que procuramos, como envio histórico, saga, destino. Há no pensamento benjaminiano certamente uma preocupação incisiva com a história, porém, cremos que em outro sentido.

Para esse pensador, cada geração herda ruínas e tem a tarefa de reconstruir o sentido do mundo. A herança não é de algo necessário, que perpetua e que deve ser assumido, e sim de algo fragmentado, sem um contorno íntegro e que reclama uma reconstrução – que requer um papel mais decisivo por parte do sujeito, seja ele autor, crítico ou político. Cabe a cada geração instaurar a sua compreensão, a sua perspectiva, a partir do seu projeto – o que aponta um caráter inconcluso da história, mas também uma responsabilidade de escolha e decisão mais significativa: “Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente¹⁵⁹”.

Para Benjamin, a história não oferece verdades como herança. A história se lê através de diversas apropriações, que têm origem a cada momento: “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’.

¹⁵⁷ “Se a filosofia quiser permanecer fiel à lei de sua forma, como apresentação da verdade e não como guia para o conhecimento, deve-se atribuir importância ao exercício dessa forma, e não à sua antecipação, como sistema”. BENJAMIN, W., *Origem do Drama Barroco Alemão*, p. 50.

¹⁵⁸ “Nisto chegou a um caminho em cruz, e para logo lhe vieram à lembrança as encruzilhadas em que os cavaleiros andantes se detinham a pensar por onde tomariam. Se conservou quieto por algum espaço e, depois de ter muito bem cogitado, deixou-o a escolha do Rocinante”. CERVANTES, M., *O Engenhoso Fidalgo Dom Quixote de La Mancha*, p. 64.

Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo¹⁶⁰”. Cada geração encontra apenas ruínas e sua tarefa é reconstruir essas ruínas, através de uma compreensão do passado para salvar um presente em aberto, mas cujas conseqüências futuras exigem grande responsabilidade. Como afirmou Benjamin, “o estado de exceção em que vivemos é na verdade a regra geral¹⁶¹”. É preciso assumir a diferença decisiva do instante. Portanto, não há um sentido de chamado, de escuta, de destino, de algo necessário que permanece requisitando o pensamento em busca de sua integridade, pois, como veremos, é precisamente nisso que consiste a essência da linguagem para Heidegger. Para insistirmos em uma semelhança entre esses dois pensadores seria necessário considerar que aquilo que persiste como o necessário reclamando o pensamento é não um sentido, mas a ruína com o qual ele depara. Não possuímos segurança suficiente para afirmarmos que Heidegger compartilhe da idéia de que herdamos ruínas (herdamos, ordinariamente, o esquecimento), contra as quais devemos nos posicionar com decisiva e responsável criação. A questão que se tornaria determinante para reconhecer a diferença entre esses dois pensamentos estaria na pergunta: o que é criação? Que liberdade há para a criação fora da escuta daquilo que a própria linguagem encaminha? Esse é um problema sobre o qual não podemos nos ater nesse ponto. Porém, no caminho dessa dissertação, essa questão ainda deve encontrar o seu lugar.

Recobrando a importância do nome para Benjamin, talvez possamos dizer que cabe ao homem nomear/articular as coisas, porque a articulação que se herda é precária, mas isto exige enorme responsabilidade, porque o que vier a ser articulado cobrará o seu legado.

Por isso, acreditamos que há um parentesco no pensamento de Heidegger e Benjamin em relação à experiência de vizinhança com a essência da linguagem. Ambos apresentam o caráter instaurador da linguagem. Mas se, para Heidegger, a sua essência é algo que perdura, geralmente de modo obscuro, e que coloca a tarefa para o pensamento de trazer isso à luz, para Benjamin é algo esfacelado que adquirirá integridade no labor das gerações.

¹⁵⁹ BENJAMIN, W. *Sobre o conceito de história*, p. 223.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 224.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 226.

Foucault, como leitor de Heidegger, apresenta uma compreensão de maior proximidade com a essência da linguagem, tal como esta é compreendida por Heidegger. Na obra “As Palavras e as Coisas”, de 1966, Foucault exprime com bastante propriedade a abordagem da linguagem iniciada com Heidegger. Ele afirma:

Tornada realidade histórica espessa e consistente, a linguagem constitui o lugar das tradições, dos hábitos mudos do pensamento, do espírito obscuro dos povos; acumula uma memória fatal que não se reconhece nem mesmo como memória. Exprimindo seus pensamentos em palavras de que não são senhores, alojando-as em formas verbais cujas dimensões históricas lhes escapam, os homens, crendo que seus propósitos lhes obedecem, não sabem que são eles que se submetem às suas exigências¹⁶².

Foucault não apenas identifica com propriedade a diferença que reside nesta abordagem da linguagem, como é capaz também de apresentar o que está em jogo na abordagem vigente, contra a qual esta se apresenta. Esta abordagem oposta, que vimos na forma de uma “supralinguagem”, meta-significação, lingüística ou filosofia analítica, é por este pensador apresentada nas seguintes palavras:

Os métodos de interpretação fazem face, pois, no pensamento moderno, às técnicas de formalização: aqueles, com a pretensão de fazer falar a linguagem por sob ela própria e o mais perto possível do que, sem ela, nela se diz; estas, com a pretensão de controlar toda linguagem eventual e de a vergar pela lei do que é possível dizer. Interpretar e formalizar tornaram-se as duas grandes formas de análise de nossa época: na verdade, não conhecemos outras¹⁶³.

Acreditamos que essas duas passagens de Foucault respaldam o caminho tomado por este trabalho, pois pretendem apresentar tanto a linguagem em sua manifestação essencial, quanto a linguagem submetida ao fenômeno da técnica, vinculada a uma disposição de controle, como fica claro na passagem acima. No entanto, espanta-nos apenas que ele tenha afirmado não conhecermos outras, se anteriormente ele mesmo havia reconhecido e revelado a alternativa. Devemos crer que ele estivesse denunciando o fato de que o habitual, naturalmente, ainda desconhece essa experiência alternativa e mais fundamental.

¹⁶² FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, p. 412.

Dissemos que o pensamento de Heidegger sobre a linguagem não requer um amparo, pois ele entende que a linguagem seja, ela própria, amparo, sustentação. Mas como isso se dá?

Insistimos para que a palavra não apenas sustente uma relação com a coisa, mas para que a palavra “seja” ela mesma o que sustenta e relaciona a coisa como coisa, e que ela “seja”, enquanto esse sustento, a própria relação¹⁶⁴.

Heidegger reflete sobre a relação entre as palavras e as coisas, assim como Platão faz no diálogo “Crátilo”. Para Heidegger, porém, a palavra não é acordo, nem instrumento de informação. A palavra não é mediação. A palavra não deve se sustentar sobre as coisas, porque é a linguagem que “sustenta e relaciona a coisa como coisa”. A palavra é que promove as relações, é que dá às coisas sentido, na medida em que é ela que tudo articula.

Ao falarmos até aqui da vizinhança com a essência, dissemos que a sua experiência correspondente é a experiência da insuficiência, do desamparo, da negatividade, do abismo. Isto se deve ao fato da linguagem não se sustentar sobre nenhuma representação, nenhum referencial seguro, nenhum “espaço de amparo”. O mais essencial é aquilo que sustenta e promove outras coisas. Se a essência da linguagem fosse instrumento, isso significaria que a linguagem é subordinada a outro campo. Contudo, a essência da linguagem é ser sustento das coisas. A linguagem é o essencial, ou seja, ela confere o ser.

Aquilo que confere ser a alguma coisa não deve antes de mais nada e sobretudo “ser” e assim constituir o máximo ser, mais ser do que as coisas que são?¹⁶⁵

A linguagem confere a essência das coisas. A linguagem é o amparo do ser das coisas. Nas palavras de Heidegger: “a linguagem é a casa do ser¹⁶⁶”. As coisas têm residência na linguagem e não na “interioridade” ou na “intersubjetividade”.

¹⁶³ Ibid., p. 414.

¹⁶⁴ HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 146.

¹⁶⁵ Ibid., p. 149.

¹⁶⁶ HEIDEGGER, M., *Carta sobre o humanismo*, p. 149.

A linguagem é doadora, e o pensamento meditativo é aquele pensamento capaz de reconhecer o que a linguagem oferece como necessário e não como evidente.

Pensando de maneira mais precisa, nunca se deve dizer da palavra que ela é. Deve-se dizer que ela se dá – não no sentido de que as palavras “estão” dadas, mas de que a palavra ela mesma dá e concede. A palavra: a doadora. Mas o que dá a palavra? Segundo a experiência poética e de acordo com a tradição mais antiga do pensamento, a palavra dá: o ser. Assim pensando esse “se” do dá-se, temos de buscar a palavra como a doadora e nunca como um dado¹⁶⁷.

A palavra não é utilizada a partir de um conjunto dado, que encontramos disposto para escolhermos a mais adequada para representar nossas intenções. A palavra da essência da linguagem inaugura, apresenta. A palavra dá o ser das coisas, na medida em que a palavra é na linguagem.

Pois justamente a relação entre coisa e palavra, e isso na configuração de ser e dizer, foi uma das primeiras coisas que o pensamento ocidental colocou em palavras. Essa relação avassalou o pensamento de tal maneira que se pronunciou numa única palavra. Essa palavra diz: logos. Essa palavra é ao mesmo tempo nome para o ser e para o dizer¹⁶⁸.

Em nosso caminho, investigamos o logos e vimos que o logos é um dizer necessário, *de-por e pro-por*. O logos é um dizer cuidadoso, que protege o real, precisamente em sua abertura de possibilidades, contra as determinações de um desencobrimento totalizador, como a técnica moderna. O real é a relação ser e coisa (ser e ente). O real precisa ser protegido do domínio desertificador da técnica, através daquilo que o articula – logos, linguagem.

O logos reúne elementos para os quais hoje apenas podemos nos remeter através de uma diversidade de sentidos. O logos é a palavra que apresenta a parêntese ser e dizer. O logos é a palavra de peso, a palavra que não está a serviço, porque é doadora. O logos liberta das restrições, protege a abertura e apresenta o necessário. Portanto, é preciso ainda saber como “ser e dizer”, logos, linguagem, não é a totalidade de proposições (arbitrárias), mas sim o vigor do necessário.

Como vimos no item passado, a essência da linguagem é a linguagem da essência. Mas o que isso quer dizer?

¹⁶⁷ HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 151.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 144.

A linguagem da essência diz, por conseguinte: a linguagem pertence a esse vigor, é o que há de mais próprio nesse perdurar que tudo em-caminha. O que tudo em-caminha, em-caminha e movimenta à medida que fala. O que, no entanto, ainda permanece obscuro é como devemos pensar o vigor, inteiramente obscuro permanece em que medida o vigor fala e, o que é o mais obscuro de tudo, o que então significa falar. Esse é o ponto crucial do pensamento que dedica sua atenção à essência vigorosa da linguagem¹⁶⁹.

A linguagem é uma apresentação, uma doação, uma articulação, o próprio sustento das relações, na medida em que possui um destino, um encaminhamento para as coisas. Não é o bastante fazermos a experiência do desamparo; é preciso também a experiência da escuta. A experiência que temos de desamparo na vizinhança da essência da linguagem é somente o espanto que promove a abertura, e a abertura nos coloca dispostos para a escuta da essência. O desamparo nos conduz ao reconhecimento de que a linguagem não está sustentada no sujeito ou na “intersubjetividade”, mas o desamparo em si não é capaz de revelar o que de necessário é encaminhado pela linguagem em seu devir histórico.

É esse diferencial que o pensamento de Heidegger tem a oferecer de mais radical. É preciso, depois da experiência com o abismo da linguagem, entrar em sintonia com o seu destino – contra a arbitrariedade em que poderíamos ficar presos nesse abismo. O que salva o homem desse abismo é o encontro do necessário, o vigor presente no envio histórico.

A “postura recolhedora”, pensamento meditativo, escuta, abre o homem para a experiência com o desamparo e coloca-o também diante do necessário. Logos, linguagem, é ser e dizer, o sustento, a doação, porque, concomitantemente, revela a abertura e o que a preenche com vigor.

Dissemos que a linguagem é o essencial porque ela confere o ser, mas o ser é o ser no tempo. No tempo, o ser é mais do que abertura; ele é revelador, afirmador, instaurador, um dizer pujante – apresentação.

O que é porém dizer? (...) Sagan, a saga do dizer significa: mostrar. Deixar aparecer, deixar ver e ouvir¹⁷⁰.

O que é dizer? O que é mostrar?

¹⁶⁹ HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 158.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 202.

O vigor da linguagem é a saga do dizer enquanto o mostrante. O seu mostrar não se funda num signo. Todos os signos é que surgem de um mostrar, em cujo âmbito e para o qual os signos podem existir¹⁷¹.

O envio histórico é “mostrante”, ou seja, revela o necessário para aqueles que aprenderam a acompanhar o caminho. O chamado é para responder a isso que de necessário o caminho apresenta.

A essência da linguagem é a saga, o destino, o caminho, o ser no tempo, o envio do logos, do dizer/ ser, do *de-por e pro-por*, da apresentação articuladora do real. Contudo, poderíamos cair no risco, muito bem aproveitado por Rorty, de supormos que aquilo que o logos tem a dizer sobre o real em nosso tempo é o evidente, o fenômeno da técnica moderna, a *com-posição*, e seus derivados, por exemplo, o pragmatismo. É nessa medida que o caminho do logos resguarda o necessário, que se preserva de todas essas arbitrárias apropriações desviantes. Rorty confundiu o apelo com o perigo. Como afirma Heidegger: “A linguagem fala como consonância do quieto¹⁷²”. E por isso é que o pensamento meditativo (escuta), inutilmente, é fundamental. O pensamento meditativo é uma correspondência ao vigor do necessário encaminhado na linguagem, mas que fala, nas palavras de Nietzsche: “com passos de pombo¹⁷³”. E a linguagem está a caminho do quê? Do progresso? Do futuro? A linguagem caminha como o vigor do necessário, como o vigor da origem. E o necessário, a origem, fala o que perpetua, para que novamente alguém possa responder a isso.

Com o que foi dito, queremos dizer que o desafio da linguagem não tem a forma de uma esfinge. A linguagem não tem um conteúdo a exigir ou uma informação determinada a passar. A linguagem passa a lembrança de que um descobrimento não é uma determinação e dá a semente para que cada descobrimento seja um desdobramento do uno. O caminho da linguagem é uma ampliação do mesmo.

A linguagem perpetua a necessidade de o homem encarar a tarefa de realizar a sua existência com as condições que lhe são dadas. A linguagem é uma herança e a linguagem abre o campo para que o homem construa a partir dessa herança – e não a partir de jogos que ele impessoalmente se vê obrigado a jogar,

¹⁷¹ HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 203.

¹⁷² *Ibid.*, 24.

com tarefas irrelevantes de seu meio, sem poder compreender de onde vieram e por que ele é alienadamente forçado a cumpri-las.

É preciso que o homem se espante com a falta de suportes do impessoal, que ele reencontre a sua herança na linguagem e que ele responda a isso, se tornando próprio. O próprio não é a sujeição do real, a autonomia, a originalidade, mas uma correspondência ao envio histórico da linguagem, que nos revela o necessário¹⁷⁴. Nas palavras de Heidegger: “A força que movimenta a saga de mostrar do dizer é o tornar próprio¹⁷⁵”. O próprio não é uma autonomia, uma individualidade, um livre-arbítrio¹⁷⁶. O próprio é correspondência, copertinência, copertencimento, condizer; é essa resposta que impulsiona o caminho da linguagem.

Condizendo, o dizer dos mortais é uma resposta. Toda palavra já é resposta: é um contra-dizer, um vir ao encontro, um dizer que escuta. O ser e estar apropriado dos mortais para a saga do dizer libera o vigor humano para a recomendação de que o homem se faz necessário para trazer o sem som da saga do dizer para a verbalização da linguagem¹⁷⁷.

Escutar não é ser submisso e escravo, como ser próprio não é ser autônomo, individual. A experiência do próprio é uma harmonização com a linguagem em seu destino, em sua saga, para receber a sua herança e impulsionar o seu caminho. A linguagem não é instrumento nem é acordo, porque não é destituída de vida, de história. Como a essência do homem é abertura, uma necessidade de realizar uma existência não previamente determinada, a essência da linguagem é o que complementa a abertura da existência humana, dando a ela um terreno, uma articulação, tanto naquilo que ele encontra disposto quanto naquilo que ele necessariamente herda. Isso pode ser pensado através da palavra memória.

¹⁷³ “São as palavras mais silenciosas que trazem a tempestade. Pensamentos que dirigem o mundo chegam com passos de pombo”. NIETZSCHE, F. “A hora mais silenciosa” em *Assim Falou Zarathustra*, p. 158.

¹⁷⁴ “O destino do desencobrimento sempre rege o homem em todo o seu ser mas nunca é a fatalidade de uma coação. Pois o homem só se torna livre num envio, fazendo-se ouvinte e não escravo do destino”. HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 28.

¹⁷⁵ HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 206.

¹⁷⁶ “O homem pode, certamente, representar, elaborar ou realizar qualquer coisas, desta ou daquela maneira. O homem não tem, contudo, em seu poder o desencobrimento em que o real cada vez se mostra ou se retrai e se esconde”. HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 21.

¹⁷⁷ HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 209.

A memória não é, antes de tudo, uma faculdade subjetiva. A memória é uma herança, que ultrapassa nossas vidas, e que converge o necessário em sua origem e o necessário a se conquistar. O necessário, como o vigor do mesmo, como o ser no tempo, o tempo da linguagem, caminha na linguagem e nos atinge como uma memória.

Evidentemente, a palavra memória evoca, aqui, outra coisa do que somente a capacidade imaginada pela psicologia de conservar o passado na representação. Memória pensa o pensado. Mas o nome da mãe das musas não evoca “memória” como um pensar qualquer em qualquer algo pensável. Memória é, aqui, a concentração do pensamento que, concentrado, permanece junto ao que foi propriamente pensado porque queria ser pensado antes de tudo e antes de mais nada. Memória é a concentração do pensar da lembrança daquilo que, antes de tudo e antes de mais nada, cabe pensar. Esta concentração guarda junto de si e abriga em si o que, sempre e antes de mais nada, permanece e se anuncia como o a-se-pensar em tudo o que anuncia como o vigente e o vigor de ter sido¹⁷⁸.

Aquilo que na obra “Ser e Tempo” foi pensado como “mundo”, como o correlato do existencial “ser-em” da “pre-sença”, não é, essencialmente, costumes, valores, hábitos, normas. O mundo não é o conjunto dos costumes, porque o mundo não é apenas uma ordem, um ordinário, uma “modelagem dos indivíduos pela norma da comunidade¹⁷⁹”. O mundo é, em sua essência oculta pelo habitual, memória, o espaço e a semente do extraordinário, o vigor de um caminho, a linguagem. A linguagem carrega um destino, o tempo do ser de tudo.

Não existe linguagem natural no sentido de que a linguagem constituiria uma natureza humana, isenta de destino, simplesmente dada e existente. Toda linguagem é envio histórico, mesmo quando o homem não conhece a história, no sentido moderno europeu. Também a linguagem como informação não é a linguagem em si, mas envio histórico do sentido e dos limites da época de hoje, uma época que não inaugura o novo, que somente leva ao extremo o velho, o já prelineado na Modernidade¹⁸⁰.

Na época moderna, onde vale a técnica exploratória e a *com-posição*, o homem é carente de escuta, carente de abertura e de reconhecimento da grandeza de sua herança. Por tudo isso, somos desprovidos de apropriação, deixamos que o velho se reproduza como repetição do ordinário e não como fonte de ânimo. Por não abraçarmos o desafio, deixamos de corresponder e de alimentar o envio histórico da linguagem, esquecendo o que ela tem a provocar e a revelar, em prol

¹⁷⁸ HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 118.

¹⁷⁹ JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*, p. 15.

¹⁸⁰ HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 213.

de representações superficiais. Necessário é saber escutar a linguagem, assumir a tarefa de responder aos desafios de nosso tempo, que requerem não a imersão no dado habitual, mas um conhecimento (co-nascimento) do caminho da linguagem – um caminho que, em múltiplas formas, perpetua o inaugural.

O primeiro, no vigor de sua regência, a nós homens só se manifesta posteriormente. O originário só se mostra ao homem por último. Por isso, um esforço de pensamento, que visa a pensar mais originariamente o que se pensou na origem, não é a caturrice, sem sentido, de renovar o passado mas a prontidão serena de espantar-se com o porvir do princípio¹⁸¹.

4.3 A essência da técnica

O problema da técnica é também um problema cindido entre a essência e uma manifestação ordinária. Ao longo desse texto, temos nos referido à técnica sempre como a técnica moderna. Investigamos a compreensão habitual da técnica moderna e a essência da técnica moderna. Pretendemos agora pensar a essência da técnica em geral, tal como ela foi considerada desde a sua origem grega, segundo a compreensão de Heidegger. Revendo a experiência grega da técnica, sem um apelo prático e político imediato, poderemos, talvez, encontrar uma saída para os perigos da técnica moderna e uma forma de harmonia com a linguagem.

Devemos retomar uma passagem, já anteriormente citada na introdução deste texto, que favorece uma compreensão da essência da técnica.

A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento. Levando-se isso em conta, abre-se diante de nós todo um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desencobrimento, isto é, da verdade¹⁸².

Procuramos recolocar a questão do desencobrimento, da verdade, para uma aproximação da essência da técnica.

Podemos começar lembrando o que ela não é. Ela não é a essência da técnica moderna, a qual Heidegger denominou: *com-posição* (Gestell). Mas a *com-posição* é uma forma de desencobrimento. Por que a *com-posição* é uma forma de desencobrimento? Porque ela articula o real de uma dada maneira – como algo suscetível ao domínio do homem, para o controle e a exploração. Ou seja, sob o domínio da técnica moderna o homem concebe o real como território para o seu poder – o mundo lhe aparece desse modo (e deste único modo). Assim, dizemos que na técnica moderna a natureza fica *dis-ponível* ao homem, mesmo porque o homem só é capaz de ver aquilo que pode estar *dis-ponível*. Recordemos de um exemplo, sugerido pelo próprio Heidegger, que nos demonstra isso. No texto “Língua de tradição e língua técnica”, Heidegger fala da forma como Max Planck representa esse pensamento: “Max Planck, o fundador da física dos *quanta*, exprimiu esta decisão numa curta proposição: ‘Real (Wirklich) é aquilo que pode ser medido’. Só aquilo que é calculável vale como ente”.

¹⁸¹ HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 25.

Há uma outra referência importante para Heidegger que remonta o problema a uma presença mais remota. Nesse mesmo texto ele faz a seguinte afirmativa: “A natureza é obrigada a manifestar-se numa objetividade calculável (Kant)”. Mas o que significaria esse “Kant” entre parênteses? Encontramos no prefácio à segunda edição da *Crítica de Razão Pura* a resposta. Ali, Kant afirma:

Eles (Galileu, Torricelli e Stahl) compreenderam que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus planos prévios. A razão tem de tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta. A não ser assim, as observações feitas ao acaso, realizadas sem plano prévio, não se ordenam segundo a lei necessária, que a razão procura e de que necessita¹⁸³.

Assim, percebemos como a técnica é uma forma de desencobrimento: articulando o real segundo o seu modo de aparecer disponível para o controle e a exploração através do cálculo. A razão, entendida como a forma segura de acesso do homem ao real, obriga a natureza a revelar aquilo que ela pode revelar como o que é seguro. O que, entretanto, não se percebe, é que esse desencobrimento, que coloca a natureza disponível, fala muito mais sobre o homem do que sobre a própria natureza. A natureza disponível é tão somente o limite daquilo que o homem é capaz de ver.

É isso que encontramos na seguinte passagem, de Heidegger:

Na com-posição, dá-se com propriedade aquele desencobrimento em cuja consonância o trabalho da técnica moderna des-encobre o real, como disponibilidade. (...) O predomínio da com-posição arrasta consigo a possibilidade ameaçadora de se poder vetar ao homem voltar-se para um desencobrimento mais originário e fazer assim a experiência de uma verdade mais inaugural¹⁸⁴.

Mas o que vem a ser uma verdade mais inaugural? Antes de tudo, o fato de que a técnica moderna oferece um modo de desencobrimento, e não a realidade, a verdade absoluta. Esta “verdade mais inaugural” pode nos remeter também àquelas construções que perpetuam como o necessário ao homem, e que, não obstante, estão silenciadas pelo poder encobridor da técnica moderna.

Retomamos nossa questão: o que é a essência da técnica? Se a essência da técnica moderna é algo que foi desencoberto, e que trabalha para que instaure a si

¹⁸² Ibid., p. 17.

¹⁸³ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, p. 28.

¹⁸⁴ HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 31.

mesma como o único modo de desencobrimento possível, o que é a essência da técnica em si mesma, antes de ser encoberta por esse modo de desencobrimento? Compreendemos isso no fato de que a técnica não é, em sua essência, algo que foi desencoberto, um modo possível de desencobrimento, mas sim uma atividade de descobrir.

A técnica moderna é um modo de articulação do real, um modo de desencobrimento, ou seja, a forma como o real foi desvelado num determinado tempo. Esse desencobrimento, contudo, embora promova transformações, não é uma atividade. É, ao contrário, um resultado estabelecido que pretende encerrar a atividade. O desencobrimento da técnica moderna é uma articulação que promove o esquecimento da abertura de outros modos possíveis de desencobrimento, mas não é, em si, encobrir ou descobrir. A técnica, todavia, tal como foi pensada pelos gregos, é uma ação de descobrir, a qual Heidegger denomina: *pro-dução*. A essência da técnica é produção de sentido. A essência da técnica não é um ou outro desencobrimento, mas a ação de descobrir – *pro-dução*. *Pro-dução* foi também pensada pelos gregos como *Poiesis*, poesia.

Outrora, não apenas a técnica trazia o nome de *technè*. Outrora, chamava-se também de *technè* o desencobrimento que levava a verdade a fulgurar em seu próprio brilho. Outrora, chamava-se também de *technè* a *pro-dução* da verdade na beleza. *Technè* designava também a *poiesis* das belas-artes¹⁸⁵.

“Outrora” nos distancia da técnica moderna, vigente, e nos conduz ao mundo grego. *Technè* era *pro-dução*. Mas o que é *pro-dução*? “A *pro-dução* conduz do encobrimento para o desencobrimento. Só se dá no sentido próprio de uma *pro-dução*, enquanto e na medida em que alguma coisa encoberta chega a descobrir-se¹⁸⁶”. *Pro-dução*, *poiesis*, é a atividade de descobrir não para obter controle e domínio (segurança, certeza), mas simplesmente em favor do aparecer necessário, do brilhar, da beleza – como se via nas belas-artes.

Heidegger afirma, retomando Aristóteles, que *technè*, a atividade de *pro-dução*, é um modo de conhecimento. Em que medida? Precisamente no fato de que essa atividade de *pro-dução* apresenta sentidos que articulam o real. *Techné* é um modo de desencobrimento capaz, quando aliado à linguagem, de guiar o

¹⁸⁵ HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 36.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 16.

desvio extraordinário, que nos salva de articulações dominantes. Mas não nos adiantemos.

Technè ocorre, desde cedo até o tempo de Platão, juntamente com a palavra epistème. Ambas são palavras para o conhecimento em seu sentido mais amplo. Dizem ser versado em alguma coisa, dizem entender do assunto. O conhecimento provoca abertura. Abrindo, o conhecimento é um descobrimento. Numa meditação especial, Aristóteles distingue epistème de technè e justamente no tocante àquilo que e ao modo em que ambas descobrem. A technè é uma forma de aletéia. Ela des-encobre o que não se produz a si mesmo e ainda não se dá e propõe, podendo assim apresentar-se e sair, ora num, ora em outro perfil¹⁸⁷.

Devemos recuperar as palavras de Aristóteles, para que possamos enriquecer a elaboração do problema. Elas estão presentes na obra “*Ética a Nicômaco*”. Em nossa edição, epistème é traduzida por conhecimento científico, enquanto technè é traduzida por arte. Mas o que Aristóteles realmente tem a dizer? “O objeto da epistème existe necessariamente; por consequência, ele é eterno, pois todas as coisas cuja existência é necessária no sentido absoluto do termo são eternas¹⁸⁸”. E quanto à technè? “A arte (technè) é idêntica a uma capacidade de produzir”. (...) “Toda arte (technè) relaciona-se à criação e ocupa-se em inventar e em estudar as maneiras de produzir alguma coisa que pode existir ou não”. (...) “A arte (technè) não se ocupa nem com as coisas que são ou que se geram por necessidade, nem com as que o fazem de acordo com a natureza, pois essas têm sua origem em si mesma¹⁸⁹”.

Technè, arte, não é necessariamente, nem fundamentalmente, como pretendeu Platão, mimesis, imitação, representação dos universais epistemológicos (científicos?!). Technè, arte, é produção de sentidos, apresentação, instauração de possibilidades. Tudo que é universal não é determinado, mas determina. Encontrar o que determina é a tarefa da epistème. Criar a partir das possibilidades determinadas pela epistème é tarefa da technè. Technè atua de acordo com as condições de possibilidade epistemológicas (conhecimento dos universais) e a partir do material adquirido na linguagem.

Segundo as palavras de Aristóteles, compreendemos que epistème, habitualmente traduzida por ciência, não é o conhecimento que adquire a certeza, o controle e a segurança, pelo cálculo ou pela exploração da natureza. Epistème é

¹⁸⁷ Ibid., p. 17.

¹⁸⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, p. 130. (Livro VI, cap. 3)

¹⁸⁹ Ibid., p. 131. (Livro VI, cap.4)

o conhecimento dedicado a pensar o que é universal. E *technè*, em sua origem, não é também um método de controle e exploração. *Technè* é o conhecimento dedicado à produção.

Conhecimento é co-nascimento, acompanhamento da origem, da gênese¹⁹⁰. Mas o que distingue *technè* e *epistème*? A *epistème* procura o que se produz a si mesmo, o que sempre já é, o que possui um perfil (em Platão, as idéias; em Aristóteles, a substância; em Kant, o conteúdo transcendental). A *technè*, ao contrário, é o conhecimento como atividade de produção de sentidos, e que permite, portanto, que eles possam apresentar-se “ora num, ora em outro”. Acreditamos que na filosofia de Heidegger a *epistème* corresponda à procura das condições ontológicas. Por exemplo, no caso do *dasein* (ser-aí, presença, homem): a tarefa de ter que realizar a sua existência não previamente dada. E quando se diz que o fundamento da própria ontologia é abertura, isso é também um marco epistemológico.

A *technè* corresponde ao espaço de produção de sentidos – dimensão ôntica – dentro da abertura. O grande perigo da técnica moderna é que ela se pretenda uma *epistème*, um conhecimento que determine o real de um modo cabal, universal, e não um modo de descobrimento, um sentido produzido temporalmente. As formas como o ser aparece no tempo, como ocorre nas obras de arte, são *pro-duções* de sentido (consistentes se protegidas pela linguagem). A *epistème* não é o conhecimento científico, e sim o conhecimento ontológico, e ela nos revela que aquilo que é universal no ser é a sua abertura para a produção de sentidos. Cabe à *technè*, a dimensão ôntica, apontar como isso que permanece, a abertura, deverá revelar-se num tempo ou numa obra de arte. A isso se refere Heidegger, em “A Origem da obra de arte”, quando afirma: “A arte é histórica, no sentido essencial de que funda a história”. Ou ainda:

A origem da obra de arte, a saber, ao mesmo tempo a origem dos que criam e dos que salvaguardam, quer dizer, do ser-aí histórico de um povo, é a arte. Isto é assim, porque a arte é, na sua essência, uma origem: um modo eminente como a verdade (aleteia, descobrimento) se torna ente, isto é, histórica¹⁹¹.

¹⁹⁰ “Conhecer é realmente um ‘*co-gnoscere*’, um ‘*co-naître*’, um ‘co-nascer’ com as coisas, com o real”. FOGEL, G., *Conhecer é Criar*, p. 21.

¹⁹¹ HEIDEGGER, M., *A origem da obra de arte*, p. 62.

Enquanto a técnica moderna quer tornar a natureza *dis-ponível* para a sua exploração (controle e segurança), encerrando-a em sua manifestação unívoca, a técnica essencial, aquela que nasceu entre os gregos, conduz cada desencobrimento ao seu brilho próprio, à sua beleza, sem encobrir a multiplicidade de outras possibilidades – simplesmente por ser produção de sentido; condução ao desencobrimento. Essa *pro-dução* não pretende se tornar unívoca. Encontramos essa idéia na seguinte passagem: “A arte chamava-se apenas *technè*. Era um des-encobrir-se único numa multiplicidade de desdobramentos. A arte era piedade, isto é, integrada na regência e preservação da verdade¹⁹²”.

Portanto, a arte, como *technè*, é uma forma de desencobrimento que vem revelar uma produção de sentido, e não a verdade absoluta. Ao contrário, a arte corresponde à aleteia, como um modo de desencobrimento livre da obrigação da “adequação”. A *technè* revela uma verdade produtora, e não uma verdade certa, adequada, garantida, unívoca e totalizadora. A arte, como técnica pertencente à poesia (*pro-dução*), conduz do encobrimento para o desencobrimento. A arte é o desencobrimento que faz brilhar o seu desencobrimento como desencobrimento, ao contrário da *com-posição*, que se descobre com obsessão pela *dis-posição* e, portanto, encobrindo o seu próprio caráter de desencobrimento e desertificando o campo¹⁹³, para que nenhum outro desencobrimento possa vir a germinar. É assim que a arte preserva a verdade – mostrando que os sentidos se produzem sobre um campo, de onde outros sentidos podem dar frutos, seja através de novas obras ou convidando à interpretação, que reencontre o necessário, que recoloca a produção na linguagem.

Se *technè* é conhecimento produtor, não deve ser, contudo, puro delírio. *Technè* se preserva das digressões exorbitantes partindo da epistême, que lhe oferece as condições de possibilidade, e da linguagem, que lhe oferece a herança com desafios apropriados, que tendem a uma concentração originária.

Portanto, recolocamos a questão: em que medida a essência da técnica oferece um desvio libertador da *com-posição*? O que Heidegger quer dizer quando

¹⁹² HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 36.

¹⁹³ “É o campo que concede caminhos. O campo en-caminha. Entendemos a palavra en-caminhar no sentido de: conceder e inaugurar caminhos”. Martin Heidegger, *A caminho da linguagem*, p. 155.

afirma: “Devemos questionar, mais uma vez, a essência da técnica. Pois, em sua essência, deita raízes e prospera, como se disse, a força salvadora¹⁹⁴”?

Questionar é a piedade do pensamento. Piedade é se colocar em sintonia com aquilo que precisa ser pensado. Aquilo que precisa ser pensado é a essência. Na essência da técnica reencontramos a aleteia, a verdade, que mostra que nenhum descobrimento pode arrogar-se a pretensão de encerrar o real. Se a essência da técnica é produção, atividade de descobrir, ela nos lembrará que a técnica moderna é somente um resultado, uma articulação, e não o próprio real em sua totalidade.

Caberá à linguagem, e não a um ou outro descobrimento, revelar, em seu destino, o que é ou não necessário. Por fim, então nos perguntamos: de que maneira a essência da técnica e a essência da linguagem podem compactuar?

¹⁹⁴ HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 31.

4.4 Linguagem e poesia

Tratamos, sempre, da procura pelo extraordinário. E, desde o princípio, confiamos na intuição – surgida no estudo do pensamento de Heidegger – de que o extraordinário reside numa esquina entre a linguagem e a técnica. Todo nosso esforço foi encontrar, no pensamento de Heidegger e em referências que pudessem dialogar, os elementos que confirmassem essa intuição através de uma experiência rigorosa de pensamento, e que, por fim, revelasse o que podemos dizer, afinal, sobre esse extraordinário.

Ora, onde mora o perigo
É lá que também cresce
O que salva¹⁹⁵.

Essas palavras do poeta Hölderlin são tomadas por Heidegger, no seguinte sentido: “Salvar diz: chegar à essência, a fim de fazê-la aparecer em seu próprio brilho¹⁹⁶”. Portanto, nossa investigação sobre a técnica não pretendeu substituir uma determinação por outra. Organizamo-nos, como devia ser, segundo um caminho de reconhecimento dos perigos e da procura por uma salvação. Mas o que é essa salvação, que faz a essência “aparecer em seu próprio brilho”?

Buscamos ampliar nossa compreensão do problema para distinguirmos aquilo que restringe nossas experiências do que pode promover transformações necessárias. A transformação mais necessária é aquela que nos retira da prisão do habitual e nos coloca numa relação com o extraordinário. O extraordinário, contudo, não é qualquer diferença arbitrária, uma originalidade fabricada sem compromissos, e sim o encontro do que perpetua por ser necessário. Pensar o extraordinário, a esquina que guarda o encontro entre a essência da técnica e a essência da linguagem, é pensar a produção que perpetua sendo necessária.

Tratamos da procura por uma salvação, que é um “chegar” num lugar onde acontece um começar ou um recomeçar necessário. “Salvação” ou “chegada” se dá no encontro ou conhecimento do lugar ou momento em que acontece a essência, aquilo que perpetua como o necessário, e que “aparece em seu próprio brilho”. A “salvação” ou a “chegada” na essência da técnica mostra que o

¹⁹⁵ HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 31.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 31.

extraordinário é sempre produção ou criação. A “salvação” ou “chegada” na essência da linguagem mostra que o extraordinário é sempre destino, perpetuação do necessário. A relação linguagem/ técnica revela que toda criação extraordinária é construção a partir do destino daquilo que perpetua como o necessário. Portanto, a procura do extraordinário na parêntese linguagem/técnica é um caminho para a recriação do necessário.

No texto “O caminho para a linguagem”, Heidegger escreve:

A linguagem não é uma obra (Ergon) mas uma realização (Energieia)¹⁹⁷.

A linguagem não é uma obra, um produto, uma determinação ou um descobrimento em particular. A linguagem é realização, mobilização do real, produção (sustentação) de sentido. Mas produção de sentido é também technè (poesia). A linguagem requer o conhecimento, ou seja, aquilo que refaz e perfaz a origem para criação ou produção. E o conhecimento que não quer apenas reconhecer a origem como um universal já constituído (epistème), é a technè (poesia, arte). Assim pensaram os gregos¹⁹⁸ a oposição entre epistème e technè. Há o conhecimento que reconhece as condições de possibilidade de produção (epistème, ontologia – fonte, também encoberta, da metafísica?!), e há a própria produção de sentidos (technè).

Vejamos mais uma passagem importante desse mesmo texto:

Não se deve ver a linguagem como um produto morto e sim como uma produção. Deve-se abstrair a linguagem da idéia de tudo que ela efetiva como designação de objetos e transmissão de entendimentos e reconduzi-la com todo cuidado para a sua origem, intrínseca e intimamente relacionada com a atividade interior do espírito e sua mútua influência¹⁹⁹.

A linguagem não é informação ou comunicação, não é “designação” ou “transmissão”, mas algo que participa de uma “produção”. A linguagem é o fundamento do conhecimento, como “atividade interior do espírito”, mas este não é solto, livre, e sim comprometido, numa “mútua influência” com a própria

¹⁹⁷ HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 196.

¹⁹⁸ “Mas, então, como era a arte? Talvez somente por poucos anos, embora anos sublimes? Por que a arte tinha o nome simples e singelo de technè? Porque era um des-encobrir pro-dutor e pertencia à poiesis. O último des-velo, que atravessa toda arte do belo, era poiesis, era poesia.” ¹⁹⁸ HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 36

¹⁹⁹ HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 197.

linguagem. Será a linguagem que poderá levar adiante os sentidos que o conhecimento (technè) vier a criar. Técnica é, compactuando com a linguagem, recriação. E linguagem é, compactuando com a técnica, proteção da excelência.

Quando a linguagem abandona ou não sustenta os sentidos produzidos, ou seja, quando não há ou se perde por alguma razão o vínculo entre a palavra e o que deve ser resguardado, os sentidos se perdem na fala cotidiana, entram em decadência, padecem no ordinário, no entulho do mundo, perdendo as suas vidas próprias²⁰⁰. Como afirma Heidegger: “Na fala dos mortais, o dito do poema é puro chamado. Poesia nunca é propriamente apenas um modo (melos) mais elevado da linguagem cotidiana. Ao contrário. É a fala cotidiana que consiste num poema esquecido e desgastado, que quase não mais ressoa²⁰¹”.

O que ressoa é o que perpetua, é o que estamos chamando a todo o tempo de “necessário”. Mas o que é o necessário? O necessário não é o básico para a subsistência²⁰². O necessário é a essência, é o sentido ou a pergunta que não cessa de se reafirmar, ainda que, imerso no habitual, o homem o esqueça. Mas com esses argumentos, poderíamos talvez parecer presos num círculo. Por isso, lançamos mão de algumas imagens, que possuem o mesmo rigor de pensamento, e que certamente contribuem para essa trama.

Octavio Paz, em sua obra “O Arco e a Lira” afirma que a poesia é “procura dos outros, descoberta da outridade²⁰³”. Os “outros” não falam aqui do impessoal, do “rebanho” onde podemos nos perder. Os outros são aqueles que nos retiram do impessoal de onde nós, como indivíduos, sempre já estamos e de onde partimos. Os outros são a condição que também é nossa, e aquilo que foi produzido a partir dessa condição comum. Por isso, como afirmou Heráclito, o logos é o-que-é-com, o comum²⁰⁴. Os outros – assim, acreditamos – estão na linguagem, na memória de suas produções, que dizem algo de necessário a todos. Em certo sentido, portanto, os outros são o mesmo – que se apresenta somente no

²⁰⁰ “A partir da essência poetante da arte acontece que, no meio do ente, ela erige um espaço aberto, em cuja abertura tudo se mostra de outro modo que não o habitual”. HEIDEGGER, M., *A origem da obra de arte*.

²⁰¹ HEIDEGGER, M., *A caminho da linguagem*, p. 24.

²⁰² Hölderlin afirma, na voz de Hipérion: “Os homens são feitos para preocupar-se com o necessário, o resto acontece por si mesmo. E no entanto... Não consigo esquecer que sempre desejei muito mais”. HÖLDERLIN, F. *Hipérion ou o eremita na Grécia*, p. 132.

²⁰³ PAZ, O., *O arco e a lira*, p. 319.

²⁰⁴ Acreditamos que este é o sentido do fragmento II de Heráclito, que afirma: “Por isso é preciso seguir o-que-é-com, isto é, o comum; pois o comum é o-que-é-com. Mas, o Logos sendo o-que-é-com, vivem os homens como se tivessem uma inteligência particular”.

que de necessário nos foi legado, ao qual estamos sempre à procura, e de onde, em raras experiências, é possível produzir. A isso se refere Heidegger, quando afirma: “Por aí pode-se medir o progresso da Filosofia. Ela não progride de forma alguma, caso respeite sua essência. Ela marca passo para sempre pensar o mesmo”²⁰⁵.

A poesia é produção sustentada na linguagem. A linguagem sustenta o ser no tempo, o mesmo em seus desdobramentos necessários e insuficientes. E também a esse respeito encontramos uma passagem primorosa de Octavio Paz:

Toda criação poética é histórica; todo poema é apetite de negar a sucessão e fundar um reino perdurável. Se o homem é transcendência de si mesmo, o poema é o signo mais puro desse contínuo transcender-se, desse permanente imaginar-se. O homem é imagem porque se transcende. Talvez consciência histórica e necessidade de transcender a história não sejam mais que os nomes que agora damos a esse antigo e perpétuo dilaceramento do ser, sempre separado de si, sempre em busca de si.²⁰⁶

Roland Barthes também oferece uma especial formulação da relação entre poesia – a qual ele se refere como literatura – e o real, como aquilo que reclama a recriação do necessário. Ele afirma: “Todas as ciências estão presentes no monumento literário. É nesse sentido que se pode dizer que a literatura, quaisquer que sejam as escolas em nome das quais ela se declara, é absolutamente, categoricamente, realista: ela é a realidade, isto é, o próprio fulgor do real”²⁰⁷.

Roland Barthes quer dizer, na afirmação de que todas as ciências estão presentes no monumento literário, que a Literatura apresenta uma realidade que precede as determinações científicas ou qualquer outra determinação; ela explicita aquilo que as ciências não explicitam, exatamente que elas, as ciências, emprestam um sentido ao real, a partir de um determinado projeto, que não é o único e nem deve ser o mais privilegiado projeto. Ao contrário, é exatamente na crença de que o projeto científico, e somente ele, tem o domínio sobre o real, que se engendra a esperança exacerbada no poder da técnica moderna e o seu perigo. É contra o perigo do encobrimento, e pela insuficiência dos desencobrimentos, que impulsionamos a necessidade de recriação do mesmo; e, para isso, não há espaço de maior excelência do que a literatura.

²⁰⁵ HEIDEGGER, M., *Carta sobre o Humanismo*, p. 160.

²⁰⁶ PAZ, O., *O arco e a lira*, p. 347.

²⁰⁷ BARTHES, R., *Aula*, p. 18.

Ora, é precisamente a essa impossibilidade topológica que a literatura não quer, nunca quer render-se. Que não haja paralelismo entre o real e a linguagem, com isso os homens não se conformam, e é essa recusa, talvez tão velha quanto a própria linguagem, que produz, numa faina incessante, a literatura²⁰⁸.

Não há paralelismo entre o real e a linguagem, porque, enquanto a linguagem possui um destino, o real é aquilo que desafia esse destino, para que ele, de modo diverso, ainda se construa sobre desvios e adversidades.

O que produz a literatura é a necessidade de encontrarmos saídas contra desencobrimentos que encobrem a origem na produção e se instauram como uma articulação dominante e totalizadora do real. O caminho que nos salva desse perigo é uma nova produção que não se perca do mesmo, o necessário, a sua fonte. É isto que faz a literatura. A grande literatura / poesia fala a qualquer tempo e a qualquer lugar, pois é uma produção daquilo que de necessário diz respeito ao homem e, sobretudo, lembra que a vida carrega essa possibilidade transformadora. Ela fala sempre segundo uma possibilidade, uma sugestão, que revela, mais que tudo, a própria liberdade do homem para a criação compromissada.

O mesmo, o necessário, o extraordinário que perpetua, podemos encontrar na voz de Hipérion – o titã, “o que passa por cima”. Hölderlin escreve, na obra “Hipérion, um heremita na Grécia”:

O primeiro filho da beleza humana e divina é a arte. Nela, o homem divino rejuvenesce e repete-se a si mesmo. Ele quer sentir a si próprio, por isso se defronta com a sua beleza. Assim é que o homem deu a si próprio os seus deuses. Pois no início, quando a beleza eterna desconhecia a si mesma, o homem e seus deuses eram um só. Estou falando mistérios, mas eles o são. (...) Sem a poesia eles (gregos) jamais teriam sido um povo filosófico. (...) A poesia é o começo e o fim dessa ciência. Ela se origina da poesia de um ser divino e infinito, como Minerva da cabeça de Júpiter. E desse modo, afinal, o incompatível conflui novamente para ela, para a fonte misteriosa da poesia. (...) O homem que na vida não sentiu dentro de si, ao menos uma vez, a beleza plena e pura; se as forças de seu ser não brincaram nele, como as cores do arco-íris entre si; que nunca vivenciou como somente nos momentos de entusiasmo seu íntimo concorda em tudo, esse homem não vai nem sequer experimentar a dúvida filosófica, seu espírito não foi feito para demolir, muito menos para construir. Pois, creiam-me, quem duvida só vê contradição e deficiência em tudo o que pensaram porque conhece a harmonia da beleza sem deficiências que nunca será pensada. O pão seco que a razão humana bem intencionada lhe oferece, ele desdenha apenas porque se regala secretamente à mesa dos deuses. (...) A grandiosa frase de Heráclito *hen diaphéron heautôi* (o uno diferente em si mesmo) só poderia ser encontrada por um grego, pois é a essência da beleza e, antes de ter sido encontrada, não havia filosofia alguma. A partir daí, pode-se definir, o todo estava lá. A flor havia amadurecido; era possível, então, despedaçá-la. Anunciou-se, então, o momento da beleza entre os homens. Estava ali em vida e espírito, o uno infinito. Podia-se decompô-lo, dividi-lo mentalmente, podia-se pensar as partes juntando-as novamente, podia-se assim

²⁰⁸ BARTHES, R., *Aula*, p. 22.

reconhecer mais e mais o ser do mais elevado e melhor, e transformando o reconhecido em lei nos múltiplos domínios do espírito. (...) Do mero intelecto jamais surgiu algo inteligível e da mera razão jamais surgiu algo razoável. Sem beleza espiritual, o intelecto não passa de um aprendiz servil que faz a cerca com madeira bruta, tal como lhe foi indicado, e prega as estacas serradas para o jardim que o mestre pretende construir. Toda atividade do intelecto é questão de necessidade. Ele nos protege contra o absurdo, contra a injustiça enquanto ordena, mas assegurar-se contra o absurdo e contra a injustiça não é o grau mais elevado da excelência humana. Sem beleza no espírito e no coração, a razão não passa de um capataz que o senhor da casa envia para vigiar os criados. Assim, como os criados, ele sabe muito pouco sobre o resultado final desse trabalho infinito e grita: “Mexam-se”, e olha quase desgostoso quando isso acontece, pois, no final, ele não teria mais ordens a dar e seu papel já estaria encerrado. Do mero intelecto não surgiria nenhuma filosofia, pois filosofia é mais do que apenas o conhecimento restrito do existente. Da mera razão não surgiria nenhuma filosofia, pois filosofia é mais do que a exigência cega de um progresso interminável na confluência e discernimento de um assunto qualquer. Contudo, se o divino *hèn diaphéron heautôi* iluminar o ideal da beleza da razão ambiciosa, ela deixará de fazer exigências cegas e saberá por que e para que exige²⁰⁹.

Foi preciso ver o que é técnica para rever o que é produção. Produção não é o avanço de controle desarraigado sobre a natureza. Produção é poiesis, construção de sentido, que dá, ao aberto, um modo de realização, e dá, ao uno, uma multiplicidade de sentidos no tempo. Esse modo de realização requer o consentimento da linguagem, pois é a linguagem que sustenta o sentido construído como algo que pertence ao que perpetua, ao que é necessário.

Técnica é realização, como construção de sentido sobre a abertura do real, para que o real apareça de uma determinada maneira. Linguagem é realização, porque sustenta os sentidos que afirmam o que é necessário. Os desdobramentos do real são produzidos pela técnica, embora surjam e sejam preservados na linguagem. O homem tem sede do extraordinário, e por isso ele confia sua existência à técnica (technè, poesia), mas o homem não pode perder-se no vazio do arbitrário, e por isso o pensamento é uma correspondência à linguagem.

Novamente nas palavras de Hölderlin, citadas por Heidegger:

... poeticamente
O homem habita esta terra²¹⁰

²⁰⁹ HÖLDERLIN, F. *Hipérion ou o eremita na Grécia*, p. 83-87.

²¹⁰ HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 37.

5

Conclusão

Esta dissertação pretendeu realizar uma imersão na articulação de dois problemas, que, embora esquivos, são centrais para a Filosofia – linguagem e técnica. Para isso, acompanhando o pensamento de Martin Heidegger, construímos um caminho pelas redondezas dessas questões, recolhendo os elementos capazes de nos conduzir, em seguida, a um contato mais focado e profundo.

Esperamos ter satisfeito a apresentação desses elementos adjacentes na introdução do texto. Nesse ponto, compreendemos o real como uma abertura que, de múltiplas maneiras, se encobre e se descobre. Encontramos a escuta, como o que nos liberta da prisão do impessoal e promove um acesso ao que se encobre e descobre sem a mediação das nossas representações subjetivas. Nesse primeiro momento, encontramos também o elemento obstrutor de nosso caminho – a técnica moderna.

Tratou-se, em seguida, no primeiro capítulo, da elaboração de uma compreensão sobre a técnica moderna. Para isso, investigamos a abordagem habitual e a compreensão heideggeriana. Com Heidegger, percebemos que a técnica moderna não é somente um movimento social, econômico, político e cultural. A técnica moderna é um modo de desencobrimento que coloca em perigo o próprio real, como a abertura que possibilita o jogo de encobrimento e desencobrimento, em favor de um modo dominante, totalizador e desertificador.

No último item do primeiro capítulo, a respeito do poema Fausto, buscamos elaborar o problema a partir de um olhar panorâmico, que nos permitisse entender de que maneira a técnica moderna atinge o homem em sua existência. Pretendemos que essas diversas maneiras de abordar a técnica moderna possam ter se complementado para revelarem o poder e o perigo que ela carrega.

No capítulo seguinte, buscamos pensar o modo como o poder da técnica moderna atinge diretamente a linguagem. Antes, porém, ainda a partir de uma abordagem panorâmica, demos um salto para supostas origens mitológicas e

presentes na história da Filosofia, para que elas nos auxiliassem na compreensão da relação entre técnica e linguagem. Ali, nos deparamos não apenas com origens, mas foi revelado como é possível encontrar essa relação por um caminho alternativo ao domínio da técnica moderna. A alternativa a esse domínio precisou ser desenvolvida como uma recuperação da origem da relação entre linguagem e técnica. A partir daí, as origens foram compreendidas como aquilo que perdura como experiência necessária.

Antes de partirmos para o esclarecimento rigoroso desse caminho alternativo, retornamos dessas origens para o modo como a linguagem é submetida à técnica em nossos dias, identificando diversas de suas manifestações.

No terceiro e último capítulo, detínhamos já compreensões suficientes dos elementos adjacentes e do elemento obstrutor para partirmos ao nosso foco. Por isso, tratamos de elaborar a experiência que se faz com a linguagem, quando esta não está submetida à técnica moderna. E, por fim, buscamos a essência da linguagem e da técnica e o modo como linguagem e técnica originariamente podem compactuar.

A linguagem não é instrumento de expressão da interioridade ou um conjunto de regras que sustentam os significados intersubjetivamente, como a técnica não é meio de controle e exploração da natureza e do real. Nas palavras de Heidegger: “Linguagem é advento iluminador-velador do próprio ser²¹¹”. Portanto, a linguagem é o que sustenta, o que encaminha o necessário através das venturas do tempo. No tempo, sobre o sustento da linguagem, a técnica, como *technè*, produz o que irá iluminar e velar o real. E caberá ao próprio destino da linguagem proteger ou não o que a técnica produziu. A produção do necessário, que descobre o que a linguagem protege, é poesia. Essa proteção, que tem a forma de uma harmonização com a linguagem, é a tarefa do pensamento.

Como conclusão, nos antecipamos a uma hipotética reprimenda quanto à possibilidade da existência de algo que perpetue e que seja necessário.

O que é o necessário? Ontologicamente, o necessário é a abertura que protege o potencial transformador e criador do homem. Onticamente, o necessário é a memória, os sentidos que os homens herdaram e a partir dos quais eles

²¹¹ HEIDEGGER, M., *Carta sobre o Humanismo*, p. 156

produzirão. Quais são esses sentidos? Só o tempo poderá dizer, o que nele perpetuar. Só um poeta poderia antecipar. O que podemos fazer é produzir.

Linguagem é a união que faz com que o primeiro dizer registrado, o de Gilgamesh, tenha tanto a nos revelar sobre o extraordinário que todos procuramos. Permanente é a possibilidade de nos reconhecermos na origem e a lembrança de que para produzirmos precisamos encontrar aquilo que nos é comum.

6

Bibliografia

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Editora mestre Jou, 1970.

AGOSTINHO. “Como aprendi a falar” em **Confissões**. São Paulo: Nova Cultura, edição Os Pensadores, 2000.

ANÔNIMO. **A Epopéia de Gilgamesh**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

BARTHES, Roland. **Aula**. São Paulo: Cultrix, 2002.

BENJAMIN, Walter. **Origem do Drama Barroco Alemão**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

_____. **Sobre a Linguagem em Geral e sobre a Linguagem Humana**. São Paulo: Relógio D’água, 1992.

_____. “Sobre o conceito de história”.

BERMAN, Marshall. **Tudo o que é sólido se desmancha no ar**. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda, 1986.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Teatro Grego, Tragédia e Comédia**. Petrópolis: Vozes, 1985.

CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. **Aprendendo a Pensar**. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.

CERVANTES, Miguel de. **O Engenhoso Fidalgo Dom Quixote de La Mancha**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

COSTA, Alexandre. **Heráclito, Fragmentos Contextualizados**. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

DESCARTES, René. “Meditações” em **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

EAGLETON, Terry. **A Ideologia da Estética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

FOGEL, Gilvan. “Da pequena e da grande razão ou a respeito do eu e do próprio”, em **Tempo Brasileiro**, volume 143, Friedrich Nietzsche.

_____. **Conhecer é Criar**. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e As Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FRANCASTEL, Pierre. **Arte e Técnica nos Séculos XIX e XX**. Lisboa: Edições Livros do Brasil.

FREUD, Sigmund. “A aquisição e o controle do fogo” em **Novas conferências sobre psicanálise e outros trabalhos (Vol XXII)**.

GOETHE, Johan W. **Fausto**. São Paulo: Editora Itatiaia, 1981.

HABERMAS, Jurgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Técnica e Ciência como “Ideologia”**. Lisboa: Edições 70.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da Linguagem**. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **A Origem da Obra de Arte**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1977.

_____. **Ensaio e Conferências**. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. **Língua de Tradição e Língua Técnica**.

_____. “Que é isto – a Filosofia?” em **Os Pensadores**. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1979.

_____. “Que é Metafísica?” em **Os Pensadores**. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1979.

_____. **Serenidade**. Editora Neske, 1977.

_____. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. “Sobre a essência da verdade” em **Os Pensadores**. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1979.

_____. “Sobre o humanismo” em **Os Pensadores**. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1979.

HERÁCLITO. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HÖLDERLIN, Friedrich. **Hiperion ou o heremita na Grécia**. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2003.

JAEGER, Werner. **Paidéia a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

- JARDIM, Eduardo. **A Duas Vozes (Hanna Arend e Octavio Paz)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- LACAN, Jacques. **O Seminário livro 1 os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- LOUBET, Maria. **Estudos de Estética**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.
- LYOTARD, Jean-François. **O Pós-Moderno**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1986.
- MENDONÇA, Eduardo Prado de. **O mundo precisa de Filosofia**. Rio de Janeiro: Agir, 1996.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Companhia das Letras: São Paulo, 2001.
- _____. **Assim Falou Zaratustra**. São Paulo: Circulo do Livro.
- PEARS, David. **As idéias de Wittgenstein**. São Paulo: Editora Cultrix, 1971.
- PLATÃO. “Crátilo” em **Diálogos**. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973, volume IX.
- _____. **Fedro**. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- PAZ, Octavio. **O arco e a lira**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- RORTY, Richard. **Essays on Heidegger and Others**. New York: Cambridge University Press, 1991.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Vozes: Petrópolis, 1996.

7

Apêndice**Apropriação: limite, serenidade e memória**

Gostaríamos, por fim, de encaminhar uma provocação. Ao longo desse trabalho, diversas vezes procuramos enfatizar que é preciso pensar a linguagem e a técnica como eventos não submetidos ao controle humano. Isso não quer dizer que a linguagem e a técnica existam sem o homem, mas que não é possível ao homem ver-se livre da linguagem e da técnica. O homem pertence à linguagem e é indispensável ao homem o conhecimento como produção de sentidos, *technè*. Por isso, acreditamos que o (éthos, morada do) homem é uma correspondência produtiva à linguagem e ao que a linguagem resguarda.

A presente provocação não é uma construção de um novo problema, mas uma alternância de foco sobre tudo o que já foi dito. Construimos nosso caminho acompanhando a linguagem e a técnica. Mas como seria construir o mesmo caminho acompanhando o homem?

Em “Carta sobre o humanismo”, Heidegger afirma o seguinte:

O pensar, em Ser e Tempo, é contra o humanismo. Mas esta posição não significa que um tal pensar se bandeie para o lado oposto do humano, defendendo o inumano e a desumanidade e degradando a dignidade do homem. Pensa-se contra o humanismo porque ele não instaura a *humanitas* do homem numa posição suficientemente alta²¹².

Retirar do homem o controle sobre a linguagem não é degradar a sua humanidade, do mesmo modo como agora recolocar o homem como foco não será um anseio de restituir sua plena autonomia. Dissemos que a liberdade do homem é um modo de comprometer-se, mas não no sentido de, apaticamente, entregar-se a um martírio ou a um dever frio, mas ater-se ao que verdadeiramente convoca o seu interesse e responder a isso. É somente atendendo a um interesse que o homem poderá encontrar frinchas na prisão do ordinário. Em nossa última

²¹² HEIDEGGER, M., *Carta sobre o Humanismo*, p. 157

provocação, queremos nos aprofundar nas condições de possibilidade para a experiência extraordinária de criação a partir do necessário.

O necessário é o que perdura na diversidade de produções históricas, através de contínuos movimentos de encobrimento e desencobrimento, que se remetem a uma origem comum. Esse movimento não é uma representação ou algo em si, que pelo imaculado conhecimento calculativo possamos atingir. Esse movimento é encontrado na própria necessidade de promover um interesse, e com ele produzir. O interesse quer se nutrir e, para isso, se encaminha para a origem. Quanto mais retorna, mais reconhece seus parentescos e diferenças, porque o interesse de um homem não é domínio dele nem está restrito a ele. E, assim, quanto mais próximo se torna da origem desses parentescos, mais ele próprio se torna origem e mais promove movimento.

Quando se fala em produção do homem fala-se do movimento de interesse – o *inter-esse*, ser entre. O interesse não é autônomo, mas um compromisso que surge da sensibilidade e do *Páthos* (sedução, arrebatamento) e procura intensificá-los.

O que a linguagem e a técnica demandam do homem é o seu interesse. Somente o livre interesse é capaz de reconduzir linguagem e técnica ao que ambas são em essência. Talvez, tomando como foco o humano, linguagem e técnica não sejam nada além de movimento de interesse, tempo e comunhão de interesse, continuamente retornando e se adiantando, se distanciando e se aproximando.

O que será movimento de interesse? Referimo-nos a isso em alguns momentos deste texto, especialmente em nossa leitura de Fausto, como o tornar próprio, a apropriação, porque apropriar-se é comprometer-se com o interesse que nos possui, reunindo-o da origem à produção, do que herdamos ao que se torna responsabilidade. O interesse, o tornar próprio, faz da história de cada homem e da história de todos os homens e suas produções uma só coisa – uma cultura, uma com-partilha. O próprio acontece quando o homem assume sua herança. Impróprio, o homem é alienadamente refém do impessoal – e o impessoal não é nada democrático; é a reprodução em massa de um poder ou de um caminho dominante.

Mérito é elevação, excelência. A essência do homem é a possibilidade do mérito, e o mérito é o que o homem realiza em respeito a sua herança. A posição mais alta do homem, em sua *humanitas*, que podemos com nosso caminho

perceber, é o interesse, como movimento de apropriação. Pelo movimento criador, todo homem é agente de uma revolução. Para isso, contudo, é necessário enfrentar uma experiência rara através de três elementos. Acreditamos que o pensamento de Heidegger que pretende atingir a mais alta posição do homem articula esses três elementos. Identificamo-os como: limite, serenidade e memória. É no jogo entre esses três elementos que se abre a possibilidade do próprio.

Limite é o elemento mais radicalmente diferenciador entre o homem (para além do humanismo) e o sujeito moderno. Descartes colocou um limite à percepção dos sentidos. Rousseau encontrou, entre a natureza selvagem e a sociedade corrompida, o limite da pureza e da bondade humana. Kant procurou os limites daquilo que o homem é capaz de, seguramente, conhecer. Todavia, não são a esses limites que nos referimos. Referimo-nos ao limite que enceta o inefável, onde conhecer se torna criar; onde a ocupação é, simultaneamente, sem fundamento e necessária – talvez puramente necessária por ser sem fundamento. É a experiência com o limite da utilidade, da segurança, das regras intersubjetivas, que coloca o homem em sua abertura essencial – onde ele, precisando conquistar a sua existência, encara a vida. O limite, a restrição existencial, é o que desperta a crise, e é na crise que tudo pode ser mais genuíno e pujante. Não se trata mais da busca pela superação das crises, do esclarecimento de todos os mistérios, mas de um reconhecimento dessa presença na criação. E movimento de criação é vida. A experiência com o limite é o espanto (*thaumázein*), o deslocamento e a abertura do extraordinário. Limite é morte e natura.

A serenidade permite “utilizar os objetos técnicos como eles deveriam ser utilizados, e ao mesmo tempo deixá-los entregues a si como não nos afetando naquilo que nos é mais íntimo e próprio²¹³”. Se por um lado sofremos a enorme pressão de poderes, como o da técnica moderna, sofremos também a pressão dos limites e as cobranças do mistério²¹⁴ – aquilo que acompanhamos com Fausto, Gilgamesh e Nimrod. Por isso, a serenidade é necessária. Serenidade não é indiferença; ao contrário, atua contra o niilismo, dá coragem para comprometer-se. Serenidade é a disposição que, substituindo o anseio de controle e segurança

²¹³ HEIDEGGER, M., *Serenidade*, p. 9

²¹⁴ “Serenidade para com as coisas e abertura para o mistério pertencem-se mutuamente. Elas nos garantem a possibilidade de habitarmos o mundo de um modo completamente diferente. Elas nos prometem um novo solo, um novo terreno, sobre o qual poderemos permanecer e perdurar no mundo da técnica sem sermos colocados em perigo por ele”. HEIDEGGER, M., *Serenidade*, p. 11

que aliena e desespera o homem moderno, dá a ele as condições necessárias para produzir a partir de seus limites e na lida com o mistério.

Memória é “o pensar concentrado da lembrança do que cabe pensar, é a fonte da poesia²¹⁵”, da *technè*. Memória é o acesso do homem à linguagem. Memória, acreditamos, é o que o homem encontra no mundo e nos outros para além do impessoal. Memória é o que se herda e aquilo a partir do que e em vista do que, interessado e comprometido, o homem produz. É isso que encontramos, ainda nas palavras de Heidegger: “O poeitar funda-se no pensar da lembrança²¹⁶”. A memória é a própria relação entre os homens – quando os homens são outros para dialogar ou quando vêm ampliar nossos horizontes. A memória é a matéria que se utiliza para a construção. Memória é a história que se impõe e não aquela que se conta, o destino, a gênese do necessário e, sobretudo, a fonte de misteriosas possibilidades vindouras²¹⁷.

Limite, serenidade e memória são os três elementos que estão em jogo na possibilidade do próprio, pois dizem respeito à experiência com a crise, à disposição necessária para lidar com a crise e àquilo que oferece subsídios para enfrentá-la. A crise é o ponto de partida para a recuperação das essências da linguagem e da técnica, onde o homem é desafiado a produzir em resposta aos tesouros que herda.

²¹⁵ HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 118

²¹⁶ *Idem*.

²¹⁷ “Ater significa: cuidar, guardar. O que nos atém ao modo próprio de ser aí nos atém somente à medida que nós, a partir de nós mesmos, guardamos isso que nos atém. Nós o guardamos, se nós não o deixamos fugir da memória. A memória é a concentração do pensamento. Em relação a quê? Em relação a isso que nos atém ao modo próprio de ser, à medida que, ao mesmo tempo, o pensamos cuidadosamente junto de nós. Em que medida isso que nos atém precisa ser cuidadosamente pensado? À medida que, por si mesmo, é o que cabe pensar cuidadosamente. Se isso é assim pensado, então é presenteado com o pensar da lembrança. *Ibid.*, p.