

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

ANDRÉ VINICIUS LIRA COSTA

O POÉTICO COMO PRINCÍPIO DA TÉCNICA

Rio de Janeiro
2019

André Vinicius Lira Costa

O POÉTICO COMO PRINCÍPIO DA TÉCNICA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (HCTE/UFRJ), como requisito parcial à obtenção do título de Doutor.

Orientador: Ricardo Silva Kubrusly

Rio de Janeiro
2019

CIP - Catalogação na Publicação

L768p Lira, Andre
 O Poético como princípio da Técnica / Andre Lira.
-- Rio de Janeiro, 2019.
 166 f.

 Orientador: Ricardo Silva Kubrusly.
 Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio
de Janeiro, Decania do Centro de Ciências
Matemáticas e da Natureza, Programa de Pós-Graduação
em História das Ciências e das Técnicas e
Epistemologia, 2019.

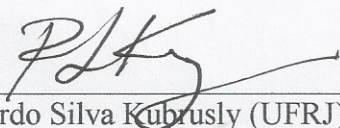
 1. Poética. 2. Técnica. 3. Literatura. 4.
Filosofia. 5. Martin Heidegger. I. Silva Kubrusly,
Ricardo , orient. II. Título.

André Vinicius Lira Costa

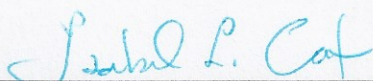
O POÉTICO COMO PRINCÍPIO DA TÉCNICA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (HCTE/UFRJ), como requisito parcial à obtenção do título de Doutor.

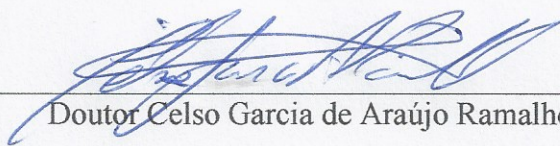
Aprovada em 25 de março de 2019



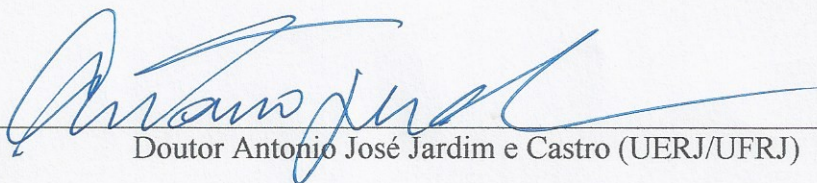
Doutor Ricardo Silva Kubrusly (UFRJ) (Orientador)



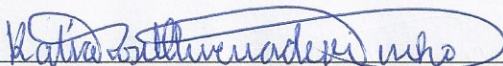
Doutora Isabel Leite Cafezeiro (UFF/UFRJ)



Doutor Celso Garcia de Araújo Ramalho (UFRJ)



Doutor Antonio José Jardim e Castro (UERJ/UFRJ)



Doutora Kátia Rose Oliveira de Pinho (UFT)

AGRADECIMENTOS

Ao HCTE/UFRJ, pelo acolhimento, em primeiro lugar, e pela ousadia de alguns de seus colaboradores que, dentro de um espaço institucional cientificista e burocrático, propuseram espaços de mudança e criação.

Aos meus alunos, pela paciência e pela generosidade com minhas limitações, além dos ensinamentos repentinos e surpresas delicadas que permeiam nosso diálogo afetoso.

Aos amigos de todos os cantos pela companhia, pela escuta e também pela graça com que se apropriam dos seus pro-jetos. Sou grato por seguir adiante com suas palavras e gestos inspiradores. Em especial, agradeço a André Luís Borges de Oliveira, cuja leitura cuidadosa colaborou muito para a forma final deste texto, com suas sugestões, correções e provocações.

Aos mestres e amigos Antonio Jardim e Manuel Antonio de Castro, cujo ímpeto de pensamento tanto me ensinou e ainda a me instiga. Obrigado pela oportunidade de ouvi-los como aluno e também como amigo. Sustento com enlevo o sentido de pensar afinado com seus gestos.

Aos companheiros que colaboraram em algum momento com o pensamento da Poética: os distantes e os próximos; os que procuraram outros encantos e os ainda mobilizados; os que conheci e os que não conheci; os que, como eu, se articularam pela área acadêmica da Letras/UFRJ e os que pertencem à Poética profunda de todos os tempos e lugares, pensando poeticamente o real e as obras de criação. Meus agradecimentos por coabitarem numa disputa constante em nome da liberdade de ser e pensar.

À família: minha mãe, Glória, e meu pai, Ivaldo, pela vida e pelo apoio que dão à minha trajetória de ser. A distância geográfica não apaga a proximidade da proveniência.

À minha companheira, Dandara, pelo carinho e pela parceria desmedidos, cruciais para minha felicidade. Muito do entusiasmo e cuidado infundidos neste trabalho se deve à sua motivação constante, mesmo nos meus momentos de maior agrura, em que a tarefa de continuar e encarar o íngreme se mostrava insuperável. Tecer este trabalho na sua convivência atenciosa foi uma dádiva que pertencerá a estas palavras e a nossa história.

As causas promissoras, ainda que não se destinem à eternidade,
chegam a tempo mesmo com o máximo de atraso.

Martin Heidegger

RESUMO

LIRA, A. *O poético como princípio da técnica*. 2019. Tese (Doutorado em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia) – Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Os avanços tecnológicos e científicos são normalmente vistos como uma característica definidora da sociedade moderna. Cada aspecto da vida humana tem sido adequado para torná-la mais confortável e acessível, sendo o lado mais evidente desse processo a miríade de dispositivos avançados. Não se percebe, contudo, que tais dispositivos não surgem espontaneamente, nem atuam de modo neutro. Eles advêm de um certo tipo de interpretação do real e tentam corresponder a ele. Essa interpretação do real é, inclusive, uma interpretação sobre o ser humano. O pensador alemão Martin Heidegger alcunhou de “pensamento calculador” o pensar que leva adiante essa interpretação desde seu fundamento histórico mais próximo, no princípio da Modernidade. O pensamento calculador procura atender às demandas da essência da técnica moderna, chamada por Heidegger de *Gestell*. O modo constitutivo da técnica moderna estabelece tudo que é e existe de acordo com sua instrumentalidade e a eficácia de sua produção, visando a prover recursos prontos para uso e consumo. Que questões estão em jogo nas realizações e impasses desse pensamento? Será todo pensamento técnico? O que é a técnica e a tecnologia e como podem ser consideradas para além de seu valor utilitário? O que faz a técnica, ou como se articula com o ser? Que desdobramentos e prospecções se podem notar no decurso histórico da técnica? Que referência se dá entre a técnica e as obras poéticas? Como pensar um ultrapassamento da interpretação técnica do real? Instigados por essas questões, buscamos um questionamento da técnica em um pensamento hermenêutico-fenomenológico, articulado com as reflexões de integrantes dessa tradição: Martin Heidegger, alguns de seus comentadores contemporâneos como Hubert Dreyfus, Albert Borgmann e Iain Thomson, e os pensadores da Poética, especialmente Emmanuel Carneiro Leão, Antonio Jardim e Manuel Antônio de Castro. Ao fim, o pensamento poético nos encaminha para a elucidação da vigência poética do ser, em que essencialmente a técnica é.

Palavras-chave: Poética. Tecnologia. Ciência. *Gestell*. Martin Heidegger.

ABSTRACT

LIRA, A. *O poético como princípio da técnica*. 2019. Tese (Doutorado em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia) – Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Technological and scientific advances are usually seen as defining characteristics of modern society. Each aspect of human life is adapted to make it more comfortable and accessible, the most evident side of this process being the plethora of advanced technological devices. It is often overlooked, however, the fact that these devices do not emerge spontaneously, nor do they act in a neutral and harmless manner. They come from a certain kind of interpretation of reality and try to correspond to it. This interpretation of reality is also an interpretation about human beings. German thinker Martin Heidegger named “calculative thinking” the mode of thought that carries forth this interpretation since its closest historical ground in the beginning of Modernity. Calculative thinking seeks to meet the demands of the essence of modern technology, called *Gestell* by Heidegger. The constituent way of modern technology establishes all that is and exists according to their instrumentality and their efficacy of production, aiming to provide resources ready for use and consumption. What questions are in play in the achievements and standstills of this thinking? Is every thought technical? What is technology and how can it be envisioned beyond its utility value? What does technology do and how it is articulated with being? What developments and prospects can be noticed in the historical course of technology? How do technology and poetic works refer to each other? How to conceive an overcoming of technology's interpretation of reality? Instigated by these questions, we sought to question technology by hermeneutic-phenomenologic thinking, articulated with reflections from members of that tradition: Martin Heidegger, some of his contemporary commentators like Hubert Dreyfus, Albert Borgmann and Iain Thomson, and Poetics thinkers, especially Emmanuel Carneiro Leão, Antonio Jardim and Manuel Antônio de Castro. In the end, poetic thought drives us to that which enlightens the poetic presence of being, to which technology is essentially linked.

Keywords: Poetics. Technology. Science. *Gestell*. Martin Heidegger.

SUMÁRIO

1.	PROVENIÊNCIAS OU A MORADA ITINERANTE	9
2.	O MUNDO TÉCNICO E SUAS DOBRAS	23
2.1.	Retratos de maquinário	23
2.2.	Pelo humano desde o poético	28
3.	HEIDEGGER E O PENSAMENTO DA TÉCNICA	50
3.1.	Ge-stell	53
3.2.	Da história ao mito	67
3.3.	Ciência e técnica	82
4.	UM CAMINHO PARA ALÉM DA GESTELL?	101
4.1.	Heidegger e a serenidade	103
4.2.	Dreyfus e a simbiose digital	108
4.3.	Iain Thomson e a educação	113
4.4.	Albert Borgmann e as práticas focais	118
5.	A POÉTICA COMO VIA EX-CÊNTRICA AO MODELO TÉCNICO	129
5.1.	O pensamento poético	129
5.2.	Respostas da Poética à tecno-logia	140
5.3.	A técnica e o poético	149
6.	PARA UMA TÉCNICA DE PÉS DE TERRA	156
	REFERÊNCIAS	159

1. PROVENIÊNCIAS OU A MORADA ITINERANTE

Habitamos um mundo técnico. Basta um passar de olhos e ouvidos nos mais variados setores da sociedade. Na educação, técnicas didático-pedagógicas. Pesquisas cientificamente balizadas por critérios técnicos. Escolas, cursos e disciplinas técnicas, bastante desejados por alunos, professores, gestores. Na política governamental, diz-se de certas indicações para cargos que possuam perfil “técnico”. Concursos públicos para atribuições de diversas naturezas também selecionam técnicos. Chamado por técnico é, também, o treinador de futebol e alguns jogadores que recebem essa alcunha quando costumam executar seus movimentos e jogadas de determinado modo. À sombra de algum problema ou necessidade de melhoria em nossas casas, recrutamos uma empresa ou profissional que ofereça serviços técnicos.

Junto à palavra técnica, encontramos outra recorrente: tecnologia. Quanto mais tecnológica é uma coisa, mais nos inspira confiabilidade, desejo, admiração. O *smartphone* de (tecnologia de) ponta, o computador, o medicamento, o carro, o tênis. Conforme a ciência oferece insumos para novas tecnologias, mais cresce a demanda, os desejos e os sonhos por um mundo técnico, permeado por tecnologia. Os dispositivos, objetos tecnológicos, se multiplicam e almejam metas audaciosas, como a troca de informações na esfera quântica, a colonização de Marte, o prolongamento indefinido da vida humana, a criação de uma inteligência artificial autônoma... A capacidade de produção tecnológica, inclusive, dita as relações e posições no cenário político e econômico global.

O que se diz nessas colocações? Ao que, nas idas e vindas cotidianas, se chama técnico e tecnológico? Por que nos colocamos nessa busca persistente por aquilo que é técnico e tecnologicamente determinado? Qual o sentido dessa busca? Que questões podem ser levantadas a partir da dinâmica do ser humano no mundo funcional e técnico? Como discutir a tecnologia desde a dimensão ontológica do ser humano? Que caminhos podem ser indicados para os problemas e os entraves da relação do ser humano com a tecnologia? São necessárias alternativas ao modo de ser técnico, que a cultura globalizada nos impõe? Se forem, quais são elas e como articulá-las?

Por se tratar de uma tese de discussão teórica, articulando diversos autores, sigo alguns passos para navegar por essas questões. Como ponto de partida, devo fazer aparecer o que de fato quero questionar, ou seja, o progressivo domínio tecnológico do real. Para isso, buscarei

um norte na fenomenologia hermenêutica, a qual abrange o essencial das complexidades inerentes à dimensão moderna da técnica. Isso porque, nas reflexões propostas por Martin Heidegger e outros autores dessa tradição, a técnica vincula-se ao ser, sendo a tecnologia e seus artefatos longos desdobramentos de uma interpretação do que significa ser (e, assim, do que constitui o ser humano).

Mostrarei que o progresso tecnológico se relaciona com uma interpretação do ser, a ponto de essa relação essencial nortear toda a atividade do mundo tecnológico. Portanto, convém dirigir a ela cuidado para adentrar plenamente na problemática da tecnologia.

Passarei, ainda, pelas questões da linguagem, da história, da internet, da cibernética e da informação para articular as diferentes formas do raciocínio calculador ou, pela noção heideggeriana, *Gestell*, palavra-chave a respeito do domínio tecnológico. Por meio dela, o referido autor realiza um exercício de esclarecimento sobre a essência da ação tecnológica, isto é, o olhar do ser humano diante do real (no qual se inclui), visando à sua ordenação eficiente e transformação em recursos disponíveis para uso. Tal lida funcional com o real é questionável por várias razões, principalmente porque opera um esvaziamento do sentido do ser (de onde, por sua vez, os demais problemas se originam).

Na obra conhecida em português por *Serenidade* (*Gelassenheit*, 1955), o filósofo alemão supracitado propõe um caminho para demarcar a extensão do domínio tecnológico sobre a vida humana, pois entende que o modo da técnica moderna não abarca (nem seria desejável) todos os meandros da existência humana. O caminho seria o da *Gelassenheit*, ou serenidade: aceitar a atual configuração técnica – intitulada época do ser, quer dizer, disposta pelo viés técnico –, mas, ao mesmo tempo, resistir ao seu controle, cultivando outras maneiras de ser e pensar que não operem pela lógica da utilidade e da função.

O pensador referido não aprofunda essa noção, colocada tardia e pontualmente em sua obra. Por um lado, é uma virtude não submeter seu pensamento a um pacote enlatado, algo a ser empregado por todos, como um conjunto de ações programáticas. Isso seria contraditório com a própria essência do seu pensamento hermenêutico, que não deixa cair em pragmatismos descurados.

Por outro, a serenidade não parece suficiente para propor uma mudança decisiva do mundo determinado tecnologicamente. E o que seria essa mudança decisiva do mundo? Ora, essa noção sugere uma resistência. Deve haver algum caminho para fazer da contraposição uma construção de um novo mundo, isto é, um que não seja primordialmente determinado pela tecnologia.

Contudo, o sistema em que vivemos estende a cada dia o seu controle sobre os mais variados aspectos do real, planificando-os sob o seu enquadramento, esmorecendo as diferenças frente à ordenação funcional imposta pelo sistema. Discutirei alguns estudiosos da obra heideggeriana que deram atenção à sua crítica da técnica: Hubert Dreyfus, Albert Borgmann e Iain Thomson. As escolhas se justificam por apresentarem diferentes contribuições à posição de Heidegger, sem que, no entanto, se mostrem como vias de superação do paradigma técnico.

Em que medida, então, pensar alguma resistência de fôlego frente a esse projeto? E, mais do que isso, poderá essa alternativa preparar outro mundo, que englobará a atividade tecnológica? Nesse ponto, o pensar poético surge como uma resposta a tais questões. Chamo aqui de pensar poético tanto o pensar que emerge das obras poéticas quanto o pensar que busca a elas ouvir e corresponder. O pensar poético revela a possibilidade vigorosa que cada língua e cada cultura trazem consigo de se compreenderem criativamente. Busco neste trabalho indicar com mais firmeza o que permanece oculto e indefinido na noção de *Gelassenheit* (serenidade).

Todavia, quando falo que o pensar poético oferece uma via alternativa para a história comum da humanidade, não significa que ele possa ser transladado para uma aplicação programática, a ser replicada por todos os lugares. Nem se trata de uma “educação estética”, nos termos de Schiller (1991), a refinar os sentidos e os ideais humanos (ainda que isso também ocorra na escuta das obras poéticas). Trata-se de entender o ser humano como um fenômeno eminentemente poético, e as obras poéticas lugares privilegiados de sua realização, sublinhando nesse entendimento a oportunidade de cultivar mundos que não se constituam, de princípio, pelo raciocínio tecnológico.

A eminência do poético já é um fato: não precisamos “inventar” a poeticidade do ser humano e do real porque eles já são poéticos originariamente. Entretanto, conforme a interpretação de alguns autores, por exemplo, Manuel de Castro e Antonio Jardim, no trajeto histórico do ser humano deixou-se de pensar o poético por princípio do real, para uma transfiguração abstrata como representação. A tarefa é recolocar esse pensamento poético no centro norteador da ação humana, oferecendo inclusive uma interpretação poética da técnica. Esse reencontro com o poético não é circunstancial, em realidade constitui o método, o caminho, o cultivo da via de libertação da dominação técnica.

Tal dinâmica será desdobrada pelas próprias vicissitudes históricas que advirão. O sistema capitalista e o raciocínio calculador que envolve a tecnologia são duas facetas do mesmo. Conforme suas crises sistêmicas se tornam mais avassaladoras, trazendo sofrimento e

miséria aos borbotões, o modo de produção atual exige ser questionado e confrontado. De maneira semelhante exige o modelo de pensar que o sustenta. Na tessitura do pensar poético, pode surgir uma convergência para todos os pensamentos que, pontualmente, confrontem o edifício do raciocínio eficiente.

Por esse motivo, destaca-se a importância deste trabalho acadêmico, pois procura perguntar e elucidar, em primeiro lugar, o sentido da sociedade contemporânea. A concretude e amplitude das questões colocadas aqui justifica a escolha delas. Afinal, todo ser humano, independentemente do grau de contato que possui com a tecnologia, é impactado e conduzido, atualmente, pela teia técnica de relações e de funções estabelecida socialmente.

Não à toa, fala-se em crise da educação, crise da política, crise da universidade, crise do pensamento, crise da economia. Pode-se entender crise como um engasgo, uma complicação, um sofrimento momentâneo (ligado a certo sentido médico), mas também no sentido da palavra grega *krísis*, “ação ou faculdade de distinguir, decisão” (HOUAISS, 2009a, Crise). Distinguir e decidir envolvem uma compreensão do que está dado. Dessa forma, há a necessidade de orientar o pensamento para compreender a vigência da técnica moderna em nosso modo de ser. Com essa condição, almejaríamos cultivar outras possibilidades de mundo, com experiências de educação, de política e de pensamento liberadas desde uma dimensão poética.

A plenitude dessas colocações no espaço universitário poderá cumprir a vital tarefa de questionar o pensamento, a formação e a pesquisa de formas ainda imprevisíveis. Fatalmente compreendo tais desempenhos como atividades de criação, de liberdade, de apropriação, de realização e, portanto, de paixão. Assim, o pensar poético contém um estranhamento quintessencial com a hiperespecialização, a lógica produtivista, o pensamento obediente e as delimitações e durezas disciplinares que moldam a universidade. Ainda que cumpra o formato protocolar exigido pela instituição, esta tese aponta para um modo de ser e pensar desde o próprio, alimentado pelo ditar poético de vários poetas e pensadores, alguns dos quais figurarão aqui.

Tornou-se disseminada a percepção de que o consórcio entre o homem e a máquina não só era possível, mas comum. De fato, observando a construção dessa realidade globalizada, percebe-se a expectativa crescente com o envolvimento da tecnologia em mais dimensões da experiência humana no real. Em um trabalho anterior (LIRA, 2012), questionei o projeto de ciborguização do ser humano. Argumentei como o sonho cibernético para o humano parte de uma interpretação organicista do corpo humano, que tende a simplificar e uniformizar o terreno da experiência humana, solapando questões como o destino e a própria morte.

No pano de fundo do anseio por transformar seres humanos em ciborgues, apontarei o traço fundamental da tecnologia, que tratarei por *Gestell*. Isso porque o ser humano, enquanto ente dentro do sistema tecnológico, é apenas mais um alvo, um recurso, um quê a ser orientado dentro de redes de informação e controle e de cadeias produtivas. Coloca-se a necessidade de elucidar e compreender os desdobramentos da tecnologia desde um pensamento poético-ontológico. Para tal, exige-se esclarecer o horizonte em que se move tal pensar.

Ainda que Machado de Assis não seja especificamente um pensador da fenomenologia hermenêutica, o terreno poético de liberdade em que a obra machadiana se movimenta pode ajudar com uma indicação. No nono capítulo de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, o narrador pondera: “Que isto de método, sendo, como é, uma coisa indispensável, todavia é melhor tê-lo sem gravata nem suspensórios, mas um pouco à fresca e à solta [...]” (MACHADO DE ASSIS, 2006, p. 525).

Por esse auspício do romance machadiano, é necessário falar sobre método e metodologia. Sem método, não há caminho; a própria palavra método o diz: *metá* + *hodós*, estar já entremeado num caminho. Nas idas e vindas do ser humano, há método, daí ele ser “coisa indispensável”. Porém, nem todo caminho é ou precisa ser metodológico, com gravata e suspensórios, isto é, uma organização sistemática, que já saiba o que se vai atingir, que se tornou equânime ao modo científico de conhecer e pesquisar o real. Isso vale tanto para o pensamento da arte quanto a qualquer outro pensamento entendido como tal.

Na expressão fenomenologia hermenêutica, falo de duas questões que colaboram e se estruturam, num primeiro momento, no pensamento de Martin Heidegger. No seu contexto, ela contrasta com a fenomenologia da consciência de Edmund Husserl, seu professor e criador da fenomenologia. A relação de identidade e diferença entre o pensamento husserliano e o heideggeriano é complexa, mas destaco aqui dois pontos. Primeiramente, ambos se ancoram na adveniência do fenômeno, que propicia, como método, um ponto de partida, sem qualquer outro conhecimento prévio. Não há uma separação entre fenômeno e fenomenologia: “Todo e qualquer fenômeno já é, em si mesmo, como fenômeno, fenomenologia” (LEÃO, 2006, p. 5).

O segundo ponto diz respeito à sua diferença: a fenomenologia da consciência de Husserl entende-se como um solo seguro para obtenção de conhecimento conceitual. Para Heidegger, a fenomenologia não deve se fundamentar na consciência reflexiva ou na construção de um conhecimento específico, mas se fundar nas questões – em especial, na que elucida e orienta todas elas, a do ser. Enquanto o conhecimento conceitual, como se entende, é uma modalidade particular, reduzida e até tardia de se interpretar e tematizar o ser, a fenomenologia

heideggeriana é originária, pois se lança ao princípio ontológico, ao próprio limite de ser e não ser, constituidor de todo fenômeno, logo, de todo pensamento e conhecimento.

A fenomenologia de Heidegger também é hermenêutica: não no sentido da interpretação que busca ou revela o verdadeiro, p. ex., na tradição jurídica, mas no de entender, fenomenologicamente, que para “a fonte nunca se poderá ir e chegar, pelo simples fato de já se provir dela. Para a fonte só é possível mesmo retornar” (LEÃO, 2006, p. 11). Assim, a hermenêutica, enquanto método, parte das questões e experiências primordiais – não para constituir um conhecimento racional determinado, mas para voltar ao ponto de partida (as questões) de forma mais própria, isto é, para que sua essência se faça, misteriosamente, mais familiar. No sentido existencial da fenomenologia hermenêutica ou originária, não se trata de mais uma corrente filosófica preocupada com a representação verdadeira ou correta do real, mas da própria “articulação em que se dá a compreensão dessa mútua e inseparável relação de ser e homem pela existência [...]” (AGUIAR, 2004, p. 117). De maneira sintética, Carneiro Leão (2006, p. 10) diz:

Heidegger está de acordo que a fenomenologia de todo fenômeno nasça, provenha e se constitua no doar-se de uma intuição originária. Mas não está de acordo que esta intuição seja de conteúdo reflexivo. Ela se dá, sem dúvida, na reflexão, mas não como reflexão, pois não sendo conteúdo algum, já antecede ontologicamente toda reflexão e acontece, como advento do ser[,] numa dis-posição¹ originária, numa *Grundbefindlichkeit*, da pré-sença. Por isso mesmo, para Heidegger, a filosofia não é, primordialmente, uma construção de conhecimento, é uma experiência de pensamento, do mesmo nível ontológico da religiosidade, da mitologia, da poesia, da vida e da morte e de toda mentalidade, no sentido de todos os processos mentais e não mentais do homem.

A articulação da hermenêutica se desenvolve na circularidade do círculo e, percorrendo essa circularidade, sai do lugar sem sair do princípio; não só se permanece como também se aprofunda nele. *Hermeneuein*, ou deixar dizer, escutar, interpretar. Interpretar o quê? O que se dá e se oferece, o que brilha no *phainómenon*, no fenômeno. Enquanto experiência de pensamento (e não conhecimento reflexivo), a fenomenologia não “remete para nenhum conteúdo ou objeto de uma determinada região do real [...] não denota um quê próprio dos objetos da pesquisa filosófica” (LEÃO, 2006, p. 7).

No horizonte mais amplo (porque mais essencial) do pensamento, sempre aquilo que é nos escapa e se resguarda, por isso a persistência hermenêutica de voltar à questão. Os caminhos

¹ Trabalharei, ao longo do texto, com o termo “dis-posição” de um modo particular, distinto do empregado nessa citação de Carneiro Leão.

aqui dizem respeito ao ser humano e suas tensões em totalidade, isto é, desde o ser. Nessa abertura metódica, a fenomenologia hermenêutica vivifica todos os meandros em que as questões do real advêm ao ser humano. Não à toa, a discussão da obra de Heidegger se lança aos diversos âmbitos do conhecimento: “Post-Heideggerian thinkers have sought to respond to the full range of specific problems that confront thinkers in fields as diverse as education, science and technology studies, cognitive science, psychology, nursing, environmentalism, cultural studies, and even politics” (THOMSON, 2005, p. 178).

Dentro do círculo da hermenêutica, ou da aventura de ser e se interrogar sobre o ser, “o homem vem do desconhecido e vai para o desconhecido. E dentro desse percurso de origem e de fim (se) dá a aceitação de querer e de não querer, de saber e não saber” (LEÃO, 1995, p. 20). Contrasta, pois, com o conhecer epistemológico padrão, que se estabelece linear e sucessivamente: depois do um, vem o dois; depois da introdução, vem o desenvolvimento; depois do início, vem o fim; depois da teoria, vem a prática; depois da coleta de dados, vem a análise de dados. No contexto essencial, saber e não saber copertencem, pois “o que se mostra, mostra-se não de qualquer maneira, nem de uma única maneira, mas na unidade plural de todas as suas maneiras [ou seja, a verdade do ser], como é e como não é em si mesmo” (LEÃO, 2006, p. 14).

O ser se oferece ao pensamento como fenômeno, se institui desde si mesmo, e não de acordo com uma lógica ou conjunto de representações abstratas. Desse modo, nunca se exaure ou se consome no procedimento científico. A fenomenologia hermenêutica é “um modo privilegiado de encontro com o ser e o não ser do que é e do que não é” (LEÃO, 2006, p. 15), “que nos faz sentir e experimentar não apenas o que se sabe e se conhece, mas também, e sobretudo, o que se dá fora das possibilidades de saber e conhecer” (LEÃO, 2006, p. 17).

Caminha-se, pois?! E, se caminha nesse círculo frondoso, aonde chega? O hábito escolar exige um “final da história”, um conceito fechado a que se deve atingir para copiar no caderno e colocar na prova. Definitivamente, a esse conceito fechado não se atinge, ou, caso contrário, é um engano, ou, melhor dizendo, uma das paragens, uma estalagem para curto descanso nesse percurso circular. Atingir um conceito final seria, em última instância, desatar a circunferência e orientá-la para algum ponto, dando fim à caminhada. Diz Carneiro Leão (2016, p. 98):

Estuda-se o pensamento dos grandes pensadores para aprender a pensar. Em toda leitura e interpretação de uma filosofia, está em jogo a capacidade de pensar de quem lê e interpreta e não a capacidade do autor. A tarefa de pensador em todo homem não é construir respostas, nem formular teorias, é examinar a irrupção das diversas teorias, das muitas respostas e posições em seus respectivos pressupostos de sustentação.

A Hermenêutica revela que não há início nem fim no círculo; ao percorrer sua superfície, terminou um ano, começará um ano, porém o ponto a que se retorna, e que é mais ou menos familiar, também é mais ou menos diferente da última vez. A tarefa do pensamento continua a mesma, que é andar no círculo, fazendo das andanças a procura pelo princípio vigoroso da própria sustentação. Vislumbrar, portanto, nos “pressupostos de sustentação”, uma articulação de pensamento que pode ser questionada, torcida, retorcida, descoberta e redescoberta. É a velha história heraclítica do banhar-se no mesmo rio duas vezes: “no mesmo rio entramos e não entramos; somos e não somos” (OS PENSADORES ORIGINÁRIOS, 2005, p. 71). Esse círculo sem linha, o fluir do rio: sempre a outrar-se, tanto quanto nós.

Para os anseios deste trabalho, a fenomenologia hermenêutica não é, certamente, gravata e suspensório que a arrumam e lhe entregam credencial verídica da cientificidade. Ao contrário, ela mostra o horizonte necessário em que a técnica pode ser colocada em questão e posta em sua referência ao ser, o que se faz urgente para se compreender e pensar, apropriadamente, o domínio tecnológico progressivo do real que se manifesta a cada dia de modo mais complexo e assustador. Em tal horizonte, será possível, inclusive, escutar as possibilidades ctônicas de um pensamento poético do real.

Os limites acadêmicos deste trabalho estão postos. Isso, porém, não o de-fine. Mesmo neles, muito se pode criar. Sim, trata-se de um caminho de pensamento. E que não se olhe para esse caminho pela rápida aversão à filosofia, dita descartável e im-produtiva, com uma certa interpretação do dito de Marx (1980, p. 210), presente nas *Teses sobre Feuerbach*: “Os filósofos não fizeram mais que interpretar o mundo de forma diferente; trata-se porém de modificá-lo”.²

O pensamento e o diálogo podem modificá-lo; mas para isso também se deve discutir o que é mundo. Se for uma realidade pronta, na qual navegamos e a qual sofre ações humanas (a prática) para ser modificada (ou conservada), então de fato as discussões teóricas serão secundárias. Por outro lado, se o mundo for desentranhado do domínio dos fatos e dos resultados, o pensar pode surgir como

um modo de ação, e que, por isso mesmo, fundamentalmente não pode ser um entrave à ação. Opor-se o âmbito das ações ao pensar é compreender a realidade de um modo parcial no qual dela participassem apenas ações que se configurassem realizações. A realidade não é apenas composta pelo que é realizado, dela participa igualmente o irrealizado, o por realizar, do mesmo modo que aquilo que jamais se realizará. É por isso que, à constituição da realidade, é imprescindível o pensar (JARDIM, 2005, p. 162).

² Dizemos “certa interpretação” porque se costuma esquecer que o próprio pensamento de Marx está embasado numa construção filosófica delongada, de cuja terminologia as próprias *Teses* fornecem um exemplo.

Tomando como premissa tais dimensões da realidade geralmente deixadas de lado, o pensar, por si só, poderá desencadear modificações, desdobrar realidade, ser “um agir que está em diálogo com o destino do mundo” (HEIDEGGER apud JARDIM, 2005, p. 162). Talvez por o pensar não gerar nem terminar na materialidade ele possa atravessá-la e mostrar suas outras facetas. É no pensar, que diz originariamente cuidado, que se transvê o mundo, como diz o poema de Manoel de Barros (1997, p. 75):

O olho vê, a lembrança revê, e a imaginação transvê.
É preciso transver o mundo.

Para modificar o mundo, é necessário aprender a ver as suas multitudes. O que se debate até hoje é a pertinência ou não de um melhor modo de ver. Na contemporaneidade, a luta dos grandes sistemas foi solapada por um sistema total, dando lugar a visões particulares (e descartáveis) de mundo – o primado da opinião, da *dóxa* sofisticada. O pensar, compreendido como um modo de ação que entreabre realidade, justamente por isso pode transver o mundo – nessa transvisão, cria-se mundo e não apenas descreve e prescreve (nem opina) sobre o mundo que já existe. De maneira concisa, Carneiro Leão (2006, p. 10) diferencia conhecer de pensar:

Se, para o conhecimento, o grande desafio está em conhecer o desconhecido, para o pensamento, o desafio é pensar o conhecido. Todo pensamento só pensa o já pensado no e pelo não pensado. Neste sentido, o já pensado é o que há de mais escondido e velado no e pelo conhecimento que gera. Se, para o conhecimento, esclarecer está em levar o obscuro para o claro, no pensamento se dá o contrário: esclarecer é levar o claro para o escuro, desmascarando o já sabido, ao revelar o não sabido. É nisto que reside toda a ironia socrática do não saber no saber.

Levar o claro para o escuro, de volta para suas raízes telúricas, de onde pode se originar um mundo novo. Esse mundo transvisto, como o chama Manoel de Barros, não é explicável; enquanto uma senda aberta pelas possibilidades do real, o mundo é a própria transvisão, a ponte, o salto. Por que o mundo não é *factum*? Pela força primigênia do real de se resguardar, nem toda realidade se converte em realização; temporalidades.

O que se chama habitualmente de mundo é um *im-per-fectum*, algo inacabado. Sendo participípio, traz a ideia de passado, bem como a negação de sua perfeição. O acabamento se desenrola e acompanha até o presente: *perficiens*. Se seu acabamento transcorre no presente, projeta-se ao futuro: *perfecturum*. O que ocorre é que tal força “perfeiçãoante” não é reconhecida como tal; pelo contrário, opõe-se a ela, (como se possível), para se satisfazer com o

“perfeitoado” – o mundo, o mundo ideal, idealizado e idealizante. Adota-se um mundo (regido por visões de mundo) e deixa-se de lado aquilo que o criou.

Não proponho um novo programa para se implantar na realidade. Isso não quer dizer, por outro lado, que defendi um pensar “neutro”, conciliador, ou mesmo cientificamente definido. Busquei pôr em questão o que o pensamento concedeu ser posto, e mesmo com todas suas falhas, faltas e inconsistências o chamarei de próprio. Não sendo necessariamente motivado por uma ideologia, não é por isso que não vá ter força, orientação, vigor, sentido.

O procedimento científico parte de sua teoria prévia e suas hipóteses para se movimentar – e, em última instância, retornar à sua teoria e suas hipóteses. Muito se discute sobre as bases e maneiras de se fazer ciência, tornando problemático falar em uma ciência apenas. Contudo, defendo que os cientistas não colocaram suficientemente em questão (e talvez nem o consigam) o modo de ser da ciência, de forma que ainda se possa remeter ao conjunto de suas práticas como uma unidade (dos múltiplos, que seja).

As obras presentes tensionaram o pensamento, porém nunca para trazer ares de autoridade científica. Tampouco integraram uma construção serial de conhecimento, sendo escolhidas pela potência de pensamento que reconheci nelas e pela afeição que tenho por elas. Estou num caminho próprio, desenvolvido na minha formação acadêmica (e a despeito dela). Ele se coloca exigindo ser e pensar uma tarefa de criação, interpretação, mobilização. Dessa maneira, cada um que se colocar diante das mesmas questões com o mesmo horizonte poderá percorrer vias completamente diferentes. Não me atrelei a um pretensão posicionamento objetivo (e subjetivo, já que toda objetividade impõe uma subjetividade). Assim como todos os outros seres humanos, estou inteiramente costurado, misturado com a linguagem. Ninguém pode prescindir dela para ser o que é. Por isso, tal dimensão exige um pensamento originário, visto que diz respeito à emergência do modo de ser do homem. Nesse sentido, não há subjetividade, nem objetividade, mas unidade e diferença – em cujo jogo pode desabrochar, em cada ser humano, uma mesma dinâmica essencial.

Nesse ponto, o que entendo como um pensamento originário se distingue da posição pós-moderna, bastante influente nas teorias artísticas e de ciências humanas: o relativismo total, de que tanto faz e tudo vale, o importante é fazer; de que não se pode pensar o todo ou se estaria defendendo uma verdade única, um paradigma, uma metanarrativa (LYOTARD, 2009); de que só é possível tratar da particularidade, dos pequenos grupos, dos “fragmentos”, das perspectivas, e que as vicissitudes epocais do século XX negaram qualquer outra possibilidade. Se falar em totalidade e essencialidade fere os ouvidos pós-modernos, como algo antiquado e

autoritário, não é porque a prática pós-moderna seja distinta daquilo que critica. Ao negar qualquer fundamento e transformar o pensamento em prática discursiva, a tópica pós-moderna faz do vazio de fundamento o seu fundamento, refogando as diferenças num grande caldo indistinto, anulando-as. Haverá algo mais totalitário do que isso, um sistema não sistemático cujos tentáculos alcançam todos os seus elementos possíveis e imaginários, em quaisquer configurações, sem que se possa questioná-lo?

Uma das bandeiras da pós-modernidade, que em realidade nada tem de “pós”, são as inter, multi e transdisciplinaridades. A princípio, não é uma proposta nem um pouco mal-vinda, uma vez que, progressivamente, vínhamos configurando o conhecimento em disciplinas estanques e incommunicantes. Seu surgimento adveio da necessidade de novas respostas a complexidades com que topava cada disciplina.

Ora, se tal ida e vinda, entre uma concepção mais universalista e outra mais particularista do conhecimento, não é novidade na atual interpretação do mundo, esse movimento confirma um passo forte em direção a um conhecimento cada vez mais totalizante. Nele as diferenças específicas que motivaram o surgimento de cada disciplina se perdem e esquecem. A possibilidade de se tomar determinada questão aprofundadamente também fica comprometida, já que o método básico consiste em observar como conhecimentos de áreas diferentes possuem aplicações e inter-relações não previstas pela área de origem.

O problema não tem origem com as disciplinas (cujas fronteiras, na realidade, são definidas cientificamente há poucos séculos), mas antes com a concepção do saber. O saber pode ter mudado de forma na pós-modernidade, porém continua profundamente metafísico, conforme a posição humanista diante do real empreende largos passos para dominar e categorizar toda fresta do real pelo princípio da funcionalidade, da eficiência e da utilidade. Numa aparente tentativa de realizar o ideal sofista de saber na pós-modernidade, todos têm opiniões e ninguém sabe de nada.

Aí vem o risco do discurso da transdisciplina, que, em nome de acabar com as fronteiras entre as disciplinas, cria uma única grande disciplina (poderia muito bem ser a própria História, não à toa a emergência da História da Ciência) para passar o trator no saber. É claro que tal discurso vem suprir a carência de respostas dita anteriormente. Porém, essa “quebra de fronteiras” nunca foi necessária, desde que se procure pensar. Os limites são necessários, basta saber transitar neles, contudo, sem confundir identidade de mundos com identidade de temas. Sempre se pôde pensar fora das disciplinas; aliás, é mais legítimo dizer que só podemos pensar fora delas – isto é, buscando questionar.

Cada área está repleta de exemplos, à medida que se recua da pós-modernidade. O risco da transdisciplina, portanto, é o de engatar as disciplinas pelos temas, supondo assim uma identidade de mundos. Porque um historiador também fala de tempo, isso não vai identificar o olhar do filósofo com o olhar do historiador. Não significa, evidentemente, ao contrário, que se deva abraçar a especialização *ad infinitum*, mas que, justamente, se mantenha o pensamento na essência. Não é impossível fazer trans, inter ou multidisciplina. Isso, porém, é raro, só se tocando através de um empenho de pensamento criativo e delongado. A transdisciplinaridade, tanto quanto a disciplinaridade, não são o problema, e sim a concepção de saber que os sustenta.

Lanço mão de uma distinção de Manuel Antonio de Castro (2006) entre essência e essencialismo. A crítica pós-moderna é uma tentativa de resposta ao essencialismo que marcava a filosofia há séculos; e por essencialismo se entende a doutrina do fundamento, em que se busca compreender o real a partir da procura de seu fundamento. A partir dela advém, inclusive, nossa gramática predicativa, que conceitua e caracteriza o fundamento, p. ex., a definição aristotélica de que “o homem é um animal racional”, isto é, ser um animal dotado de razão é o que fundamenta o ser homem.

Enquanto negação do essencialismo da filosofia, a pós-modernidade ainda se encerra, sem saber, no essencialismo, pois a negação do fundamento ainda o reconhece como tal – daí, também, falar em pós-modernidade é se situar na órbita da modernidade. Entretanto, esquecemos a questão do ser. Não se pensa a essência porque ela já é tomada como dada e não conhecível, cabendo ao pensamento captar suas formas e manifestações. O ser é entendido como um quê distante e inapreensível e, dessa forma, ele é entificado, quer dizer, ele é tornado ente, e varrido para debaixo do tapete.

Entretanto, a essência é a questão das questões, por referir-se ao movimento de qualquer ente. Todo ente é, e o ser se doa no ente, mas também se resguarda. Dessa forma, para pensar uma estrela, a questão é como ela vem a ser o que é – assim como deixa de ser e não vem a ser. A astronomia moderna é uma tentativa de conhecer o que é a estrela, sem pensar em sua essência, portanto, pois a encerra num ente (no corpo celeste) dentro de um sistema explicativo (a ciência moderna).

Por mais que se busque fugir do termo essência, ainda há que se endereçar à questão do ser. Pois tudo é e não é! A maneira moderna e a pós-moderna tem sido a de articular conceitos em cima de conceitos, sem pensar o princípio dos conceitos. Por exemplo: a educação. Muito se fala em educação, e não faltam novos métodos, ideias e propostas para renovar a educação. Mas o que é a educação para que seja renovada? Para que a renovar? Ela deve ser renovada?

Destruída? Esquecida? Salva? Como se manifesta a educação? Qual a articulação essencial da educação com o modo de ser do homem (se houver)? Será apenas uma instituição epocal de moralização e controle?

O ser, a constituição de tudo que experienciamos como real. Desse real, nada mais grego do que a disputa de *kháos* e *kósmos*. Diz Heráclito, em seu fragmento 30: “O mundo, o mesmo em todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez mas sempre foi, é e será, fogo sempre vivo, acendendo segundo a medida e segundo a medida apagando” (OS PENSADORES ORIGINÁRIOS, 2005, p. 67).

Não se pode falar com honestidade em sistema heraclítico sobre o pensamento de Heráclito, e não é por ter escrito em fragmentos. Nele o mundo (entendido como a configuração do ser sendo) aparece pensado de diversas formas, seja quando se reporta aos deuses, aos animais, ao ser humano, às leis, à morte, ao movimento. Constituinte de todas elas, entretanto, é o mundo colocado em movimento, estando o homem também nesse movimento; seus conhecimentos e potencialidades, porém, são restritos, porque em todo conhecer se dá um não conhecer e em todo poder se dá um não poder.

É isso o que dizem os fragmentos 18, “Se não se espera, não se encontra o inesperado, sendo sem caminho de encontro nem vias de acesso” (OS PENSADORES ORIGINÁRIOS, 2005, p. 63) e 45, “Não encontraria a caminho os limites da vida mesmo quem percorresse todos os caminhos, tão profundo é o Logos que possui” (OS PENSADORES ORIGINÁRIOS, 2005, p. 71), entre muitos outros. É certo que não se pode mais pensar como Heráclito, nem haveria sentido desejar. Mas, diante do estranhamento com sua obra, há de se ter o compromisso de ouvi-lo.

Perguntar pelo ser, o que motiva um pensamento originário, envolve mover uma série de tijolos que encapsularam o entendimento de diversos fenômenos. Não para se chegar ao ser, como se fosse um segredo soterrado e inalcançável, mas para melhor ver a luz que irradia deles e a obscuridade de fundo. Não se confundem essência e essencialismo, porque o ser pensado pelo pensamento essencial não é o ser entificado metafisicamente, mas o próprio mover-se, ser e deixar de ser, verdade e encobrimento.

Assim, não se identifica a essência, e sim o essencialismo, com o fundamento buscado pela filosofia. O ser, entretanto, não é início nem origem, é princípio e originário; por isso ser princípio e originário de tudo. Da mais metafísica, ôntica e determinista compreensão do real até a mais poética e despretensiosa, nenhuma se faz sem que antes o ser se ponha e se coloque

como questão. Se essa colocação, esse convite, será aceito, se nos aconchegaremos nessa questão ou não, é outra coisa; será sempre poético, por se pôr, de princípio, in-auguralmente.

Para a articulação questionadora da técnica moderna proposta neste trabalho, visitarei algumas instâncias. No primeiro capítulo, “O mundo técnico e suas dobras”, formulo uma visão geral das promessas e realizações técnicas cotidianas, incitando a necessidade de um questionar que tome a técnica em sua vigência essencial e abra espaço para a emergência da dimensão poética no ser humano. No segundo capítulo, “Heidegger e o pensamento da técnica”, apresento a caracterização feita por Heidegger da técnica, o vínculo histórico desta com a ciência e a tensão entre a compreensão tecno-histórica da saga humana no real e o vigor do mito. No terceiro capítulo, “Um caminho para além da *Gestell*?”, discuto as propostas críticas de alguns autores para uma ultrapassagem do mundo técnico. No quarto e último capítulo, “A Poética como via ex-cêntrica ao modelo técnico”, apresento as particularidades da Poética e como seu pensamento poético pode ser visto como um elemento primordial para se configurar, a partir de sua concepção originária das obras poéticas, uma existência compartilhada advinda da poeticidade constitutiva da verdade do real.

2. O MUNDO TÉCNICO E SUAS DOBRAS

A lista de notícias e novidades tecnológicas se atualiza a cada momento. Estamos, na verdade, imersos na linguagem tecnológica e seus artefatos, de modo que não nos causam mais estranheza. O que está em jogo em todos os conceitos, realizações e eventos anteriores? Seria impensável sondar cada um desses itens e pensá-los isoladamente. Ao falar nos artefatos ou construções tecnológicas, pensamos nos seus representantes mais emblemáticos. Mas eles não são o princípio e o fim da produção tecnológica. A tecnologia, em todo seu impacto na dimensão do ser humano, se compõe e organiza de modo mais complexo e obscuro. Ao longo deste trabalho, será exposto o elo entre a tecnologia e o essencial no modo de ser do homem, mas, nesta seção, apontaremos alguns fenômenos que consideramos elucidativos para compreender o escopo e a profundidade por que o sistema técnico delinea nossa experiência no real.

2.1. Retratos de maquinário

Em maio de 2018, o Google anunciou o Duplex, um sistema de inteligência artificial que busca automatizar interações conversacionais. O Duplex pode, por exemplo, marcar uma consulta médica sozinho, navegando diante das particularidades da conversa com outro ser humano. Define-o, assim, seus criadores:

a new technology for conducting natural conversations to carry out ‘real world’ tasks over the phone. The technology is directed towards completing specific tasks, such as scheduling certain types of appointments. For such tasks, the system makes the conversational experience *as natural as possible*, allowing people to speak normally, *like they would to another person*, without having to adapt to a machine. (LEVIATHAN; MATIAS, 2018, grifos meus).

Como mais uma das inúmeras produções tecnológicas, o argumento permanece o de facilitar a vida humana. Os engenheiros do Google ressaltam a aplicabilidade em diversos setores de negócios que hoje dependem de ligações automáticas pré-gravadas ou de tarefas repetitivas feitas por técnicos e secretárias. Não obstante, salta aos olhos que a diferença entre o que uma pessoa e uma máquina são e fazem tende não só a se perder, mas a ser irrelevante.

A proposta do Duplex é bastante coerente no mundo técnico em que vivemos, que se define pelo sistema funcional: se a função está sendo realizada de modo eficiente, pouco importa quem faz ou mesmo se esse “quem” é um programa de computador. O Duplex, por sua vez, é apenas um exemplo de um dos dois polos do trabalho cibernético: tornar as máquinas mais semelhantes aos humanos (ao que converge tornar os humanos mais semelhantes às máquinas).

Ainda nesse terreno, uma situação no mínimo irônica é a de, por diversas vezes, sermos requisitados a “provar”, na internet, que não somos um robô, o mecanismo CAPTCHA (“Completely Automated Public Turing test to tell Computers and Humans Apart”): clicar em uma imagem de um quadrado, repetir um conjunto de números e/ou letras, discernir imagens entre si... Assim, páginas e servidores podem se proteger de ataques automáticos de robôs virtuais, o famoso *spam*. No terreno da rede, dos robôs, a saber, das máquinas, aquilo que é do humano e aquilo que não é não podem sequer ser diferenciados – mesmo o mecanismo CAPTCHA é um artifício para o computador fazer determinadas escolhas em determinadas situações. Se a informação de entrada, o *input*, é a de um ser humano ou de uma máquina, essa distinção é demasiado filosófica e estranha ao computador. Uma página de internet ou uma máquina não tem uma compreensão de mundo que reconheça a humanidade como tal. A máquina só pode agir dentro do seu apelo de ser maquinal.

Não é à toa a referência, na sigla CAPTCHA, ao teste de Turing. O teste pode ser “completely automated”, mas o desafio do teste de Turing continua de pé: erodir as barreiras identitárias entre máquina e humano, a ponto de não sabermos qual é qual. O que é sempre preciso apontar, nessa discussão, são os princípios e pressupostos ontológicos em que se move. Quando, por exemplo, se entende que o ser humano se distingue pela sua capacidade de discernir as coisas formulando conceitos, a máquina pode procurar imitá-lo se exibir um comportamento similar.

Sistemas de computação visual tentam alcançar isso. Todavia, porque saber o que são as coisas não depende só de um processamento e julgamento de informações, eles chegam ao cúmulo de gerarem situações engraçadas como confundir uma tartaruga com um rifle (ATHALYE *et al.*, 2017). Isso mantém a tese de Dreyfus (1972, p. 199-200) de que a máquina é desprovida de mundo, não mundifica; é, portanto, incapaz de compreender e agir como um ser mundano, ou seja, nós, os seres humanos:

AI workers [...] are confident that a formalization of intelligent behavior must be possible. Their argument is never explicitly stated, but it seems to be based on an ontological assumption that the world can be analyzed into independent logical

elements and an epistemological assumption that our understanding of the world can then be reconstructed by combining these elements according to heuristic rules.

Podem-se notar os efeitos do desenvolvimento tecnológico também na política. O que se chama de *fake news* se instala em um jogo em que o “real” ou “verdadeiro” e o “falso” já são tão cambiáveis que precisam ser checados, verificados: são as agências de verificação, ou *fact checking*. Tais agências atestam a veracidade ou não de notícias e manchetes populares, que normalmente se espalham rapidamente pela internet. Curiosamente, algumas dessas agências são mantidas por meios tradicionais de mídia. Por sua vez, ainda que elas mesmas também não divulguem sua parcela de “*fake news*”, detêm imenso poder e influência na disseminação de informações e interpretações (muitas vezes bastante parciais).

Como qualquer um pode atestar ao observar falas e discussões em redes sociais, uma notícia verdadeira ou falsa pouco importa. A possibilidade de diálogo e escuta, mesmo, quase esvanece. O que faz um fato ser palpável e crível depende primordialmente do crédito que se dá à fonte da informação. Nessa dimensão, a verdade, a realidade da informação, esvaziada de todo sentido, vincula-se simplesmente a ser consumida. Uma posterior informação dissonante daquilo que ouvimos anteriormente não nos conduz, comumente, ao diálogo e ao pensamento. Ou nos agarramos mais ferozmente àquilo com que já havíamos tido contato, ou aderimos indiferentemente à nova informação (até que nos seja oferecida uma nova, mais fresca).

Note-se, nos recentes debates eleitorais no Brasil, a apresentação dos jornalistas de gráficos quantificadores das menções em redes sociais, como o Twitter, sobre os candidatos; a quantidade de menções implica sua popularidade – quanto maior o impacto na mídia, melhor. Nesse contexto, vale o ditado popular que não importa se falam bem ou mal, desde que falem. O debate sério de projetos e iniciativas não pode ter lugar, já que não servem ao espetáculo.

Tais notícias falsas, exageradas ou distorcidas, não são, evidentemente, uma invenção tecnológica. O que mudou, contudo, foi o alcance da divulgação das informações, além do grau de manipulação da informação em questão. A simulação dos computadores agora é capaz de alterar de forma muito convincente não só imagens, mas vozes e vídeos (KNIGHT, 2017).

Os exemplos de iniciativas como o Lyrebird ou Face2Face são assustadores, considerando o quanto se depende do consumo de imagens e informações pela internet para guiar os nossos afazeres. Um dos criadores do Lyrebird diz, mesmo, que “[a]t some point it’s likely that generating whole videos with neural nets will become possible” (KNIGHT, 2017). Atingindo tamanho grau de fabricação, é bastante imprevisível o que o reino da informação pode instituir na e como vida humana.

O que hoje se chama, no vulgo, de pós-verdade mostra-se sendo um dos produtos de uma sociedade orientada por redes de informação complexas, descentralizadas. Se as informações nos chegam sob suspeita, especialmente as de cunho político e ideológico, trata-se, como dito aos quatro ventos, de uma crise democrática ou crise de representatividade. Argumentaremos, no próximo capítulo, que tal crise devém de uma crise mais básica, a do fundamento do real.

Muitas vezes, a discussão em torno da tecnologia gira em torno de sua condução pelo ser humano. Veremos mais adiante que a concepção corrente da tecnologia é instrumental, ou seja, sem orientação por si só, dependeria das escolhas e juízos humanos para guiá-la. A um passar de olhos pelas notícias do mundo tecnológico, sem muita reflexão, emerge um certo estranhamento.

Se os cenários tecnologicamente distópicos são familiares à literatura fantástica, à ficção científica, o mundo tecnológico se realiza e nos enreda de tal modo que, sem perceber, o próximo passo de seu desenvolvimento soa natural, esperado, desejado. É até sinal de que as coisas estão progredindo rumo a um futuro melhor (quem sabe?). Não percebemos, pois, o que está em jogo e em rotação.

Tanto quanto uma caixa preta, para uma pessoa qualquer, o real e suas realidades possíveis vão sendo cartografados por governos e grandes corporações, que por sua vez montam um cercado no qual devemos existir, sob a promessa de uma vida melhor, mais fácil e menos árdua. Para quem vive em uma das supostas democracias no mundo hoje, é de horror a primeira reação a este projeto da China, que pretende implantar até 2020 um sistema de “crédito social”, obtido por uma análise detalhada dos hábitos e ideias de cada cidadão (CARNEY, 2018). Esse sistema determinará, por via de aparatos tecnológicos, um sem número de oportunidades e possibilidades:

Those [...] with top ‘citizen scores’ get VIP treatment at hotels and airports, cheap loans and a fast track to the best universities and jobs. Those at the bottom can be locked out of society and banned from travel, or barred from getting credit or government jobs. The system will be enforced by the latest in high-tech surveillance systems as China pushes to become the world leader in artificial intelligence. Surveillance cameras will be equipped with facial recognition, body scanning and geo-tracking to cast a constant gaze over every citizen. Smartphone apps will also be used to collect data and monitor online behaviour on a day-to-day basis. Then, big data from more traditional sources like government records, including educational and medical, state security assessments and financial records, will be fed into individual scores. (CARNEY, 2018).

O programa está em fase de testes em algumas cidades chinesas. O argumento principal para sua implementação, dado pelo governo chinês, é deixar a sociedade mais harmônica e coesa, valorizando o bem comum. Vê-se também o anseio por mais controle sobre os indivíduos, para reprimir dissidências políticas, como o repórter do artigo sublinha: “The [Communist] Party is using the system to win back some of the control it lost when China opened up to the world in the 1980s and rapid development followed. It’s a way to silence dissent and ensure the Party’s absolute dominance” (CARNEY, 2018).

“Nunca deixaremos que uma estrutura totalitária assim se instale!”, pode pensar um ocidental esperançoso. De fato, pode ser só que o projeto chinês seja um uso mal-intencionado da tecnologia, afinado com o seu já pouco democrático contexto político. Por outro lado, pode ser um dos exemplos mais vistosos de como a tecnologia in-forma e con-forma um certo real a um real certo e, assim, necessário.

Não é preciso olhar para longe a buscar indícios da invasividade da tecnologia: somos expostos como fontes (e consumidores) de informação. Isso já está definido e estabelecido de antemão. Não aderimos a esse contrato tecnológico de forma decidida, como, de algum modo, a uma faca de cozinha, que exige cuidado e manutenção (por exemplo, afiação).

Assim, recentemente, a companhia Apple incluiu um sistema, em seus algoritmos, de análise e julgamento das atividades dos usuários de iPhone, iPad e outros produtos. Esse sistema busca uma medida de confiabilidade em que cada usuário possa ser enquadrado, visando a prevenir fraudes: “Information about how you use your device, including the approximate number of phone calls or emails you send and receive, will be used to compute a device trust score when you attempt a purchase” (CUTHBERTSON, 2018).

Aqui ressurgem a velha barganha, tão sedutora: abrir mão de um pouco de liberdade para garantir um pouco de segurança, em outras palavras, o ditado “quem não deve não teme”. Porém, é a própria Apple que estabelece os critérios de o que são comportamentos confiáveis de um usuário e o que não são. Inserido nas letras pequenas de regulamentos atualizados constantemente e em sistemas menos e menos transparentes ao leigo, esse novo mecanismo da Apple não perguntou aos usuários se concordam com a mudança.

Instalada a hegemonia do modo de ser tecnológico, basta que seus padrões encaminhem os rumos das realizações comunitárias. No seu fundamento, o projeto da Apple e o do governo chinês são bastante familiares: levam a cabo, junto a tantos outros, um projeto maior de tecnologização do real. Trata-se de uma lista infinita de mudanças e desafios

contemporâneos desdobrada pelo platonismo, acelerada e aprofundada pela ciência moderna e pela sociedade de consumo.

Ora, mas... O que cedeu a voz do poeta ao *youtuber* e ao jornalista? O que cedeu o lugar do ancião ao magistrado? O que cedeu o tempo do mito e da memória à historiografia? O que cedeu a plenitude do pensar à pressa do intercâmbio de informações e à publicidade? Se, no vulgo, se percebe um aprimoramento, uma superação (ou mesmo, apenas, uma continuidade) dos segundos termos aos primeiros, enxergamos uma transformação profunda e problemática.

Entendemos que aos ouvidos de muitos teóricos pós-modernos, tal afirmação soa nostálgica e conservadora. Porém, será nostalgia apontar para as dezenas e dezenas de línguas e dialetos que morrem todos os anos? Para o número crescente de doenças, síndromes e epidemias diagnosticadas e verificadas? Para a quantidade alarmante de suicídios relatados em todo o mundo, em torno de oitocentos mil por ano (ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE, 2018)? Para a aparente contradição entre os índices de crescimento econômico e os de concentração de renda e desemprego? Para o esgotamento dos recursos naturais? Para a falência do sistema escolar, em que nenhum aluno (e alguns professores) vê sentido? Há de se perguntar, nesse panorama maquinal, se e em que medida há espaço para se pôr o ser humano em questão.

2.2. Pelo humano desde o poético

Na planificação esvaziante de tudo, leva-se de roldão também o sentido do ser humano. Para se respeitar o ser humano enquanto tal, é necessário já pré-compreender o que é um ser humano. Mas e quando o sentido do humano não está mais em lugar algum, quando sua falta de sentido é assumida *per se*, na contemporaneidade? Na totalização do ente projetada pela técnica, valores éticos, estéticos ou filosóficos são um dado do passado, são “contra o progresso”, “prejudicam investimento”. Até mesmo a política surge como uma abstração ou um empecilho ao econômico-funcional.

Não basta a dimensão da economia e da frieza instrumental para acolher as possibilidades do humano. No panorama mundial, inclusive no Brasil atual, a violência surge como o desespero da descuro, da falta de con-sideração com o humano. A violência, dentro desse contexto, procura assegurar um fragmento de projeto para o humano pela exclusão dos outros projetos.

Conforme a linguagem é enquadrada em discurso, eliminar um discurso e eliminar quem o profere tornam-se intercambiáveis. O uso eficaz dos meios populares de propagação da informação é que conduz ao poder. Como ressalta o professor da Universidade de Brasília, Luís Felipe Miguel,

os modelos de democracia liberal praticados no Ocidente estabelecem com a população condições mínimas de participação política, e que agora, com as novas formas de tecnologia e de manipulação, faz com que as pessoas tomem decisões com o mínimo de informação. (SCORCE, 2018).

Na era do conhecimento, a que se deve melhor chamar era da informação, o máximo de informação implica o mínimo de informação. A multiplicação e disseminação das informações requerem uma abstração contextual. Uma simplificação para consumo rápido que desvincula a informação de sua referência aprofundada no pensamento.

As objeções às consequências políticas, éticas, filosóficas desse projeto soam cada vez mais fora de contexto, atrasadas ou mesmo utópicas. Para dar um exemplo, imagine-se, no Brasil, em 2018, não contar com o Whatsapp, o mais popular serviço de comunicação instantânea para *smartphones*. A questão não é que o aplicativo em si tenha sido revolucionário e se tornado fundamental para o trabalho, lazer, relacionamentos, negócios etc. Não fosse ele, seria qualquer outro (há outros concorrentes).

Há, contudo, uma compreensão anterior, de que quanto mais rapidez, efetividade e disponibilidade, as questões de ser o que somos se nos apresentam de modo mais claro e simples de lidar. Assim, as dimensões da comunicação podem ser gerenciadas tranquilamente por um comunicador permanente em nosso bolso. Nas ocasiões em que o Whatsapp foi judicialmente bloqueado no país, ficamos desnorteados, sem saber muito bem como proceder com muitos afazeres.

Eis que, nessa dimensão, não decidimos aderir ao Whatsapp, ele torna-se imposto pelo modo de ser tecnológico, por sua conveniência. De forma que é apenas muito sub-repticiamente que podem surgir indagações como: quero ser acessível a todos? Quero ser acessível a qualquer momento? Quero que todos saibam se estou utilizando o aplicativo? Ser acessível é estar obrigado a responder ativamente? Se eu estiver de férias, quero ser acossado por informações e imagens dos colegas de trabalho?

Estar desconectado da rede implica o isolamento que a palavra diz: des-conectar. Des-conectar é separar-se da conexão. Conexão e conectar vêm a nós mais cotidianamente pelos

artefatos e contextos de língua inglesa, mas sua origem é latina: *necto*, -ere. *Nectere* (unir, ligar, atar) avizinha-se de *plectere* (dobrar, torcer) e *flectere* (curvar, girar, virar), pois derivam do mesmo radical grego: *pleko* (ERNOUT; MEILLET, 1951, p. 772-773; p. 910-911; LIDDELL; SCOTT, 1996, p. 1415). Aquilo que está conectado também está obrigado (*ob-ligare*) um ao outro (ERNOUT; MEILLET, 1951, p. 772).

Eis que, na rede, de fato, a ligação abre vias de aproximação, mas também prende entre si. Assim, aquilo que cai na rede só é peixe por determinação da rede. Ele não existe no fora da rede. No circuito da *Gestell* ou da dis-posição, a medida do peixe é dada pelo que ele pode oferecer dentro da rede. Ele está obrigado, pois, a nadar no sentido da rede (ainda que o peixe não reclame, o desaparecimento dos corais e a redução da biodiversidade marinha, por exemplo, enunciam que essa transformação não é sem efeitos).

Dentro da ambiguidade da técnica, da qual a sociedade em rede é uma manifestação atual, se dá também essa possibilidade de a rede não apenas alcançar e mobilizar algo que antes estava afastado, inacessível, desarticulado, mas já esse movimento de configurar-se como um enredamento, aprisionamento. Na rede tecnológica, o vazio não é encarado como sua condição de possibilidade, mas um empecilho, uma não conexão que des-integra pontos seus que poderiam mais se rápida e eficientemente estivessem ligados. Conforme os pontos são ligados, “os fios inevitavelmente ficam mais e mais entrelaçados e apertados, a malha se fechará em um tecido, e então – sem qualquer vazio – em uma presença que tudo permeia, ao mesmo tempo poderosa e comum” (JOHNSON apud DREYFUS, 2012, p. 44-45).

No terreno do ser humano, estar peremptoriamente ligado, isto é, obrigado ao todo, “pesa como uma condenação ao degredo” (PESSOA, 1944, p. 252). Nessa ligação obrigatória, o ser humano se dissolve nos afazeres e lazeres. Isso implica que ele seja mais e desde uma potência que fosse, apenas, a de realizar-se no plano funcional da rede: “O homem não é só indivíduo, o homem é uma singularidade, isto é, uma palavra exclusiva que, uma vez pronunciada, já não pode ser repetida. Esta condição foi triturada e consumida pela sociedade em rede” (LEÃO, 2005b, p. 119).

Esse trituramento se dá desde um esquecimento e uma renúncia, necessários ao desenvolvimento técnico, da humanidade do homem, em sentido essencial. Desse modo, o homem é colocado a serviço do enredamento da rede, para que prossiga de forma vigorosa. Por isso, a rede, enquanto metáfora do desenvolvimento tecnológico via informação, não é neutra, não se dá ocasional nem levemente:

Pois ter e usar um meio técnico não ser reduz a um fato isolado, particular e exclusivo. Inclui também, necessariamente, entrar no sistema técnico. E este já não é nem neutro, nem dominado ou controlado pelo homem. O sistema técnico tem suas próprias regras de funcionamento e seus princípios de ser e realizar-se que provocam consequências em cadeia nos homens. Sociedade em rede não é, pois, uma instrumentação neutra, ela tem suas orientações, suas implicações, suas condições. Ela modifica o homem em seu todo e transforma-lhe toda a paisagem humana. (LEÃO, 2005b, p. 120).

A projeção da rede e a conversão total do real em informação clama a pergunta: qual o sentido? O que se fará com sua conclusão, se possível? O sentido da informação e o da virtualização é o de assegurar o controle, inclusive (e talvez principalmente) do ser humano e suas dimensões.

Hoje, parecemos ter pouca escolha sobre o que permitimos disponibilizar de informação, ou ao quanto de nós a rede informacional acessa. Escândalos rotineiros de vazamento de informações relembram que se trata de empresas manejando e lucrando a partir de nós.

Recentemente, aprovou-se a Lei Geral de Proteção de Dados Pessoais, a Lei 13.709, de 14 de agosto de 2018. Tal lei, que busca “proteger os direitos fundamentais de liberdade e de privacidade” (BRASIL, 2018), só faz sentido nesse contexto de apropriação contínua das informações pessoais. Só é preciso proteger aquilo que pode estar em risco ou ameaça. Ainda assim, qualquer iniciativa dentro do paradigma do controle ainda é uma tentativa de direcioná-lo a tal ou qual prática, mas sem questioná-lo, nem alterar o curso de dominação técnica. Na exploração voltada à produção para consumo, os contramovimentos também fazem parte do guiar-se da exploração.

Um *smartphone*, a princípio, é apenas mais um dispositivo tecnológico. Contudo, ele é apenas mais uma parte da estrutura da rede, se encarado dentro de um projeto maior e mais decisivo, que é o de tomada do real enquanto disposição. Um *smartphone* fora da rede não tem nada de esperto. Ele só o é, instrumentalmente, por colaborar com a integração e funcionalidade da rede. Seus aplicativos são máquinas virtuais, ou seja, funções puras, abstratas. A funcionalidade do comer é dada por certos aplicativos; a do locomover, por outros; do conversar, por mais outros...

Ainda assim, dentro do sistema técnico, da rede, o ser humano sempre se apresenta como um nodo problemático. Como Machado de Assis apresenta ironicamente no conto “Igreja do Diabo” (1994), nem deuses nem demônios conseguem convencer e tomar conta, de todo, da essência humana. Mesmo para ele próprio, “o homem [é] para si mesmo um segredo inexponível” (HEIDEGGER, 2010a, p. 53).

Com toda a “fuga insondável em relação à essência”, que Heidegger (2010a, p. 53) associa ao estágio da história do ser em que este advém como revelação técnica de mundo, o ser humano persiste em ser um imbróglio, algo não plenamente traduzível ou contornável pela informação. A princípio, desde já, entregue a si mesmo, ele é resistência, des-conhecimento, não por mera rebeldia nem prévia atribuição metafísica – mas porque o próprio ser, que ao humano se revela de modo particular, é ele mesmo, no terreno da verdade, ambíguo e sombrio:

o ser não é apenas incalculável (nunca pode ser representado e produzido). Enquanto incalculável, ele também permanece imponderável, na medida em que não pode se inserir em nenhuma balança. As balanças nunca podem pesar senão o ente com respeito ao ente. (HEIDEGGER, 2010a, p. 55).

Imersos na referência ao ser, i-mensurável, os seres humanos não se medem nem realizam plenamente na uni-formidade da rede. Há o que não é enredável, não é entificável, nem se presta à eficiência ou à lucratividade. Nessa dimensão, verifica-se uma polêmica (no sentido grego da palavra, *pólemos*): quanto mais possibilidades e realizações da técnica são conquistadas na região do ente que tomou para si como sinônimo daquilo que é verdadeiro e real, mais o ser, ao mesmo tempo, se recusa e resguarda. Ao interpretar essa recusa como insuficiência e incompletude de seus métodos e ferramentas, lança-se mais e mais fervorosamente em seu aprimoramento e expansão, na suposição de que assim se assenhoreará das possibilidades totais do ser.

A redução do ser ao que é informável (a informação) caminha nessa direção. Informação e rede caminham juntos. Dentro da rede, o ser humano é o elemento a ser vencido. É ele que precisa aprender os comportamentos e as noções necessárias para viver sobre-vivendo na rede. Não à toa, conforme a rede se complexifica, também as instituições, as normas e os padrões o fazem. Nesse movimento, as instâncias e dimensões do ser humano assumem um quê de urgência, de pânico. Ter amizades, se alimentar, amar, aprender, se exercitar, conversar, se deslocar, pagar contas, contratar ou cancelar um pacote de telefonia, tudo se torna incrivelmente complicado, estratificado em inúmeros detalhes e possibilidades.

A rede naturaliza essas realidades e oferece soluções. Mas, como destacamos, as soluções da rede advêm como soluções obrigatórias. Quanto menos obrigatória é a adoção de um meio técnico, menos efetiva ela é, no sentido do seu papel dentro da rede. Sim, a tendência é a de buscarmos soluções obrigatórias e definitivas para os impasses da contemporaneidade,

mas a rede, no sentido das representações digitais e interconectadas de tudo, só assumiu o seu lugar por tomar o real na escala da função e da eficiência.

Nesse sentido, não é por ter produzido o automóvel, nem disseminado as rodovias, mas por ter tão decisiva e decididamente aposentado o cavalo. O automóvel relega o cavalo ao esquecimento porque o contexto novo trazido pela rede torna o cavalo um meio ineficiente, uma despesa de tempo e de espaço. Quando outros meios de transporte mais eficientes forem implantados na rede, farão o mesmo com o automóvel.

Cavalo, ser humano, não são para funcionar; podem ser, na melhor das hipóteses, postos para funcionar em dado contexto. Ainda assim, “função” só tem sentido dentro do horizonte da rede, em que as coisas são apenas conforme aquilo que oferecem ao todo. Não se poderia dizer, com sensibilidade, que o guerreiro espartano tinha por “função” defender Esparta.

Cavalo, ser humano e mesmo o automóvel podem “funcionar” ou não. No caso do automóvel e dos demais dis-positivos que produzimos com a expectativa de nos atenderem, quando essa expectativa não se realiza, causa irritação, repulsa, um movimento de querer algo “que preste”, que elimine o mau funcionamento de todo. Destarte, tornamos à polêmica que mencionamos. Quanto mais funções, mais disfunções.

Esse é um ponto importante: a condensação e complicação da rede não têm tornado a vida exatamente mais fácil. Na multiplicação dos serviços e bens de consumo, a navegação exige perícia. Erros e enganos, as disfunções do sistema, causam um impacto tremendo. Muito pode acontecer por uma vírgula, um acento num formulário eletrônico, uma digitação errada de tecla, um clique, uma informação que não confere com outra. Uma technicalidade. Talvez nem isso, mas o vazamento ou venda ilegal dos seus dados pessoais para terceiros. De repente, alguma dimensão de nossas vidas fica inteiramente alvoroçada. Mas está tudo bem, isso “não vai se repetir”. Conforme a tecnologia se arraiga dentro dos meandros burocráticos da sociedade, há um conto kafkiano acenando em cada pane no sistema, de acordo com sua total aleatoriedade e falta de sentido.

Estranhamente, esse *pólemos* não nos faz pôr em suspeita o movimento de funcionalização do real. Ao contrário, queremos mais é aplicá-lo a nós mesmos. Cuidar do corpo, aquilo que somos, sentimos como um estorvo, nas suas dimensões mais orgânicas. Basta alguma falha, um erro, um pé virado na calçada, que ele nos parece um trambolho, um desengonço, algo frágil. Queremos mais é que o médico ofereça (e nesse oferecimento subjaz a própria dinâmica da rede) uma solução farmacológica, ortopédica, cirúrgica para a taca-
nhez

que carregamos. Interpretado como *bíos*, funcionalidade orgânica, o que somos só tem valor no desempenho. Logo, chega-se ao projeto de configurar o ser humano como ciborgue.

O projeto de transformação do humano em ciborgue deve ser posto dentro de um paradigma de tomada total do real como e pela tecnologia, com vistas ao seu aprimoramento dentro da rede. O olho biônico, a mão biônica, a perna biônica, o braço controlado pela mente, a barata e o caracol ciborgues, o “olhoborgue” (*eyeborg*), implantes na espinha dorsal, a internet das coisas, interface cérebro-computador, drones, robôs que tocam instrumentos, o robô-médico, a futurologia, a Singularidade, o transumano e o transumanismo, a lei de Moore, linguagem de programação para as células, a inteligência artificial, a tecnologia vestível, *big data*, *deep learning* e simulações de redes neurais, *smartphones*, leitores digitais, carros autônomos, a colonização da Lua e de Marte, o antropoceno, o aquecimento global, a guerra cibernética, realidade virtual e aumentada... Essa lista infinita de realizações delinea o esquadrinhamento do real como um mundo tecnológico, onde o ser humano é mais um ente a ser manipulado tecno logicamente.

O ciborgue se encaixa no contexto da cibernética, que é “uma linguagem e técnicas que nos capacitem, de fato, a haver-nos com o problema do controle e da comunicação em geral” (WIENER, 1954, p. 17), as quais possibilitam “ordens de comando por via das quais exercemos controle sobre nosso meio ambiente” (WIENER, 1954, p. 17). Nessa dimensão, “as mensagens entre o homem e as máquinas, entre as máquinas e o homem, e entre a máquina e a máquina estão destinadas a desempenhar papel cada vez mais importante” (WIENER, 1954, p. 16). Na régua do intercâmbio eficiente de dados, homem e máquina são diferenciações posicionais, funcionais, dentro do sistema da rede. Em outras palavras, ambos são equacionados enquanto processadores e propagadores de informações.

Quem não iria querer recuperar um braço perdido num acidente? Uma perna? Um olho? Recuperar a beleza e a disposição da juventude? Com o progresso das próteses, a dor da perda de um membro ou uma função corporal é aliviada. Qual monstruosidade se levantaria contra tal projeto benéfico? Inúmeras pessoas podem ter uma vida “normal”, sem os contratempos que os atingiriam sem as próteses. Andar, subir uma escada, comer uma refeição sozinho. Por outro lado, que tal multiplicar nossas capacidades de raciocínio, nossa acuidade visual e desempenho motor? Tais são duas frentes que o projeto cibernético para o humano tem adquirido, a reparadora e a aumentadora.

Numa sociedade complexa, que demanda mais adequação às suas funções, a não correspondência a tais funções pode ser catastrófica. Esse é geralmente um dos lados bem-

recebidos e desejados do desenvolvimento cibernético. Nesse sentido, portanto, o ciborgue é uma manutenção das possibilidades do humano. O que antes não era possível para quem perdeu um braço agora é possível. Embora não apague a dor da perda do braço, reverte a da perda da função. Então, o importante aqui é a função. A função garantida pelas intervenções cibernéticas estabiliza o ciborgue dentro do sistema. Ou seja, do ponto de vista do sistema cibernético, a perda de eficiência, de modo “ótimo” de realização, é uma obstrução, uma limitação a ser superada.

Vejam os casos do “olhoborgue”, o *eyeborg* Neil Harbisson (JEFFRIES, 2014). Ele nasceu acromatópico, ou seja, não enxergava cores. Em nossa sociedade normativa e normatizada, isso é problemático, já que o ser humano padrão distingue cores no que vê. Neil implantou uma antena em seu crânio que traduz o espectro de luz das coisas que o rodeia em sons: assim, sinestesticamente, ele passou a “ouvir” as cores. O implante cibernético deu a ele uma possibilidade que não estava colocada, que é experienciar as cores. Porém, ele não vê as cores, mas ouve uma representação físico-acústica delas. Não são a mesma coisa, mas para quem não tinha nenhuma experiência de cor, é algo.

Esse “algo”, essa nova possibilidade, se coloca para suprir uma falta orgânica. Essa falta orgânica não se traduz por falta ontológica: não receber a possibilidade de ver cores é tanto uma possibilidade quanto ver cores. Esse é um dos problemas atrelados ao projeto cibernético. Entende-se que o limite, a falta, a perda são obstáculos à livre expressão subjetiva (e também das possibilidades de consumo!), que se compreende como o cerne e o objetivo dessas intervenções.

O que teme o ciborgue? Que não seja. É a negação da possibilidade do impossível, ou da impossibilidade do possível. Deixou-se de ver um mundo cinza para ver um mundo cinza com sons coloridos. Dentro da perspectiva cibernética, a segunda possibilidade é sempre preferível à primeira, pois é uma experiência maior, mais completa, mais verdadeira, mais próxima do ideal da totalidade, ou de uma certa interpretação “padrão” do que seja o real.

Há uma escolha valorativa em toda discussão cibernética: poder mais, ou poder o que já se pode? Valoremos o poder mais, pois eles nos libertam das amarras do que já somos. O ser permanece ente, e a régua de sua interpretação, substituição e transformação é o tecnológico. Desse jeito, o ser é constritor, e torná-lo descartável, materiável, é o horizonte necessário para a livre subjetividade.

Outro caso nos vem da neurociência. Depois de um acidente numa piscina, Derek Amato sofreu uma lesão cerebral que lhe descortinou um talento musical instantâneo, à custa de

frequentes dores de cabeça, perda de audição e de memória (PIORE, 2013). Após o acidente, passou a se dedicar à carreira de músico.

Aqui, o projeto cibernético se põe diante de uma questão. Supondo haver a tecnologia para tal, devemos reparar o cérebro de Derek, correndo o risco de reverter as mudanças e o talento desencadeados pelo acidente, tornando-o mais uma vez um indivíduo comum? Ou o acidente pode mostrar aos neurocientistas o caminho para compreender, regular e emular essa “fonte da criatividade”, para que todos possamos nos tornar gênios criativos?

A segunda pergunta referenda a tendenciosidade do projeto cibernético: deve-se querer mais e poder mais. Queremos o controle daquilo que pode nos fazer ser muito além do que já somos. O que somos não é especial, é comum, perversamente comum. Então é necessário buscar o modo pelo qual todos possamos sair do comum.

Ora, ninguém é comum. Sem dúvida, há uma pesada estratégia de mercado, que se constrói sobre a equalização de ser humano e subjetividade livre para consumir e ter “experiências”. A partir dessa equalização, reconhecemos como próprio não o que somos, mas o que realizamos sobre ou em relação aos demais. É um sentido terceirizado, relacional, do próprio: identidade.

Qual o sentido de algo extra-ordinário, algo fora do comum, quando tudo e todos são extra-ordinários? Ordinário. Aí se encaixa um desdobramento de podermos tudo gravar, fotografar, registrar por meio dos suportes tecnológicos: a relação entre a ordinariade de tudo ser extra-ordinário, já que tudo pode e deve ser registrado, e a necessidade de se “expressar” por esses meios para consolidar a identidade (líquida) de cada um. Dessa forma, de princípio, nada é tão relevante, mas ao mesmo tempo qualquer relevância (qualquer centelha de próprio decalcada em representação identitária) só é possível dentro das redes e suportes tecnológicos.

Voltando ao caso de Derek Amato, outra pergunta que cabe aqui é se o talento musical de Derek o torna um hábil instrumentista (tornando música em um desempenho técnico) ou um grande músico. Será possível, desejável ou mesmo necessário que todo músico seja um Beethoven? Será a obra de Beethoven explicável ou produzível por caminhos neuronais?

O que movia Beethoven não era sua aptidão técnica, era simplesmente o fato de ser Beethoven – de ser todo Beethoven. A técnica era o meio, não o quê. Vejamos agora uma situação da robótica, os robôs-instrumentistas. A banda de robôs chamada Compressorhead³ toca clássicos do rock e heavy metal, fazendo até apresentações ao vivo. Agora algumas

³ Compressorhead tocando “Iron Man”, do Black Sabbath, em show na Rússia. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=y2eZtZHAkLo>. Acesso em: 04 jan. 2019.

indagações: poderá uma banda de robôs compor clássicos? Teriam, mesmo, qualquer verve para tocar música, senão sua prévia programação?⁴

Aqui se enquadram também as apresentações de hologramas de músicos mortos. A insatisfação com a morte do artista se manifesta em sua manipulação imagética, aliás muito melhor do que o artista de carne e osso, obra carnal e imperene. Mais uma vez, a negação da possibilidade do impossível: para que um músico morto se ele pode estar tocando para nós, a nosso serviço, da maneira que desejamos? A possibilidade de algo não mais ser o que era é vista como negação do ser, e não como uma de suas possibilidades. O impossível é possibilidade de ser impossível.

E quanto a Watson⁵, o computador da IBM que promete trazer muito mais eficiência no diagnóstico e tratamento de doenças? Ele agrega as informações e referência de inúmeros artigos e livros científicos. Ele não pensa, tampouco faz pesquisa científica, apenas relaciona informações. Em última instância, é a compreensão da Inteligência Artificial em torno do pensamento humano: coletar e relacionar informação para resolver problemas. Estará o robô servindo como instrumento para servir os médicos a melhorarem a saúde dos seus pacientes, como querem seus proponentes? Ou estará o robô substituindo o médico, cada vez mais desobrigado de olhar para, de cuidar e pensar seu paciente?

A percepção do envelhecimento como doença é contemplado numa área recente, a biogerontologia, que almeja frear, interromper ou mesmo reverter o processo de senescência biológica. Para que a (suposta) negação da possibilidade – morrer – quando viver oferece diversas possibilidades de realização? O que fazer tendo nascido e sem precisar morrer? Se todas as realizações são reversíveis, as amizades, os amores, os corpos e as coisas são descartáveis, estamos realmente diante da possibilidade total? Ou de uma única possibilidade – a que nada é possível e necessário? E onde está o sentido nisso?

Aqui se coloca uma situação curiosa: enquanto nega que algo seja impossível, quer controlar todas as possibilidades possíveis – menos o impossível, o que o afirma. Criar um mundo sem impossível é criar um mundo com impossível. Nesse caso, o mundo total é a possibilidade tecnológica do mundo – uma possibilidade tão assustadoramente sistemática que

⁴ Como na famosa formulação do filósofo John Haugeland, os robôs não “give a damn”, ou seja, eles não se importam em tocar música ou não, não tem por que fazer isso, porque não os permeia o sentido do seu agir.

⁵ De acordo com o site do Watson voltado para aplicações médicas (<https://www.ibm.com/watson/health/about/>), trata-se de extrair intuições úteis a profissionais de saúde no meio de aproximadamente dois mil e trezentos bilhões de gigabytes (quantidade de dados médicos disponíveis, projetados até 2020).

não deixa saída, não deixa erro. Nesse sistema, todos devem estar inclusos. Não há lugar para a errância, nem a dissidência.

O robô-médico almeja eliminar o erro médico. O robô almeja eliminar o erro. O erro é o caminho da incorreção e, justamente, o que também pode conduzir à correção. Eliminar o erro é, portanto, eliminar também a condição do correto, um dos caminhos da errância que designamos acerto. Talvez aí resida a possibilidade invisível de que o projeto cibernético nunca sucederá de todo – embora vá desenvolver suas possibilidades tecnológicas até quando e onde puder.

Conforme se desenvolvem novos e mais modernos dispositivos, o projeto cibernético move-se em sentido contrário ao do erro; se não consegue eliminar a possibilidade do erro, procura dominar e reagir às suas possíveis manifestações. Os dispositivos ficam mais complexos; também o ficam a natureza dos seus erros: GPS de aplicativos de transporte que deixam de funcionar ou nos levam a lugares inóspitos; problemas de compatibilidade entre atualizações do sistema operacional e os programas que utilizamos; o celular que desliga sozinho mesmo com bateria; qualquer *call center* cujo sistema de atendimento está fora do ar; o *wi-fi* que oscilou sem explicação e prejudicou uma transação financeira ou um envio de e-mail – isso para não mencionar a miríade de erros possíveis do manejo humano desses dispositivos e sistemas, seja por desconhecimento, desatenção, pressa, confusão...

Há muitos obstáculos ao pleno funcionamento de um sistema tecnológico. Mas quanto mais poder investimos na rede funcional e seus aparatos, maior é a escala dos seus erros, que podem ser devastadores. *Bugs* como o do dia 21 de outubro de 2018 (*Folha de São Paulo*, 21 out. 2018), que alterou erroneamente a hora dos celulares para o horário de verão, parece algo pontual e pouco prejudicial. Mesmo com procedimentos de segurança, os sistemas vendem-se em tanta confiabilidade e conforto que vem a ser um desafio até mesmo detectar os equívocos quando acontecem. Entretanto, à medida que as redes de informação se tornam mais integradas, um mau funcionamento ou processamento gera consequências em cascata. Queda de aviões, descarrilamento de trens, explosão de um gasoduto são notícias recorrentes, mas o mesmo imprevisível, os “erros” que os condicionaram, podem ocasionar, talvez, consequências ainda mais graves (uma liberação de bomba atômica?).

Vamos caminhando para o aprofundamento da gestão e do processamento de informações, de forma que todos os entes estejam analisados e contemplados dentro de um sistema. Que pensar, pois, de um futuro em que nossos corpos dependam de implantes

integrados a uma rede para subsistir? De empresas que controlem o fluxo dos carros autônomos em rodovias inteligentes? De ar e água inteiramente transformados em *commodities*?

A aprendizagem do erro é um caminho possível e necessário para dar um passo ex-cêntrico ao sistema da técnica, ao que dedicaremos o terceiro e quarto capítulos. A repulsa ao errado e ao que não funciona tende a alimentar a gana da tecnicização. Além disso, serve de pretexto para sistemas e dispositivos mais técnicos e dominantes que possam controlar mais as condições do erro.

Isso se desenvolveu a partir da intuição cibernética wieneriana, que procurou equalizar a interpretação orgânica do ser humano, organizada pelo darwinismo, com as máquinas calculadoras que surgiam no contexto da Segunda Guerra. Essa intuição abriu as portas para os inúmeros sistemas de controle que temos hoje: com o pretexto de nos servir, eles precisam ser alimentados de informações. Daí a importância do *feedback*, retroalimentação ou realimentação, “um método de controle de um sistema pela reintrodução dos resultados de seu desempenho pretérito” (WIENER, 1954, p. 61).

Mas aí teremos apenas erros mais in-esperados ainda. Não se pode assumir o controle do real a marretadas, porque ele não se dá a nós “para” que o controlemos ou decifremos. Essa é uma interpretação moralizante do real, orientada pelo subjetivismo moderno. Certo, estamos enfeitiçados pelas possibilidades de entendimento racional e sistemático do real. Mas esse entendimento não é apenas teórico, no sentido de uma reflexão abstrata. Trata-se de explorar e organizar o real com vistas a um domínio, controle e direcionamento efetivos dos modos de realização dos entes em geral. Ao que fundamenta essa exploração, Heidegger chamará *Gestell*, que discutiremos no segundo capítulo.

A cibernética cria uma rede (*net*) ou, se preferir, uma teia (*web*). Essa rede se mostra mais rede na Internet das Coisas (*Internet of Things*) ou Internet de Tudo (*Internet of Everything*), que é o próximo passo na digitalização das coisas. O que conhecemos como rede social será caricatural. Significa que leremos o mundo pela lente da tecnologia, pelas informações que fornecemos e que a rede nos traz. As coisas do cotidiano, como portas, carros, cadeiras e cortinas carregarão dispositivos receptores e emissoras de informações, integradas pela rede. As coisas serão transformadas em informação, relacionada com outras informações, e poderemos (só) assim interagir com todas elas.

Assim, tudo pode ser computável, toda informação disponível será oferecida. Ao passarmos pelas pessoas na rua, leremos sobre elas, nos serão dadas a temperatura do café, sua composição química, qual quantidade devemos ingerir diariamente, qual lugar da região tem o

café mais bem-avaliado, o café mais barato, o café ruim... O mundo estará mapeado e nos sentiremos contentes, porque também adicionaremos, enquanto parte da rede total, informações. Navegadores sem o mar, porque o mar congelou e não seguimos viagem.

Informatizar para conhecer e conhecer para controlar. A primeira parcela, informatizar para conhecer, é uma resposta ao ultimato em que foi colocada a descredida representação. Não é que a deixamos de lado; deixamos de exigir que ela nos entregasse o fundamento das coisas e restou que as coisas não eram importantes, bastava que nossas representações pudessem manipulá-las – a representação suplantou a coisa. Assim, a coisidade é dada não pela própria coisa, mas pela sua posição no sistema relacional. Esse é o sentido mais perverso da rede: a rede que não deixa saída, a rede é fechada (todos os pontos estão abertos a todos). Como pensar no sentido do ser humano se nessa rede o seu sentido é estar na rede, é ser o que a rede permite ser? Será o sentido uma criação controlável, uma produção subjetiva? Seremos operação de informações?

O que se insinua aqui é como o projeto cibernético encaminha uma totalização identitária pela diferença extrema. Todos podem ser tudo, e temos a liberdade de nos construir como desejamos. Porém, que liberdade é essa que impõe o tudo-ser e o nada-não-ser? Há liberdade em não poder sair da rede?

A mesma liberdade que dispõe entre escolher o produto A ou o produto B, o candidato A ou o candidato B: uma liberdade do sujeito para com ele mesmo. Em se tratando de um sistema para regimentar os demais sistemas, orientados pelas leis da funcionalidade, da objetividade e da eficiência, é duro falar em liberdade – fora a liberdade de percorrer o caminho já trilhado.

Um sistema que pode lembrá-lo de parar no mercado para comer uma sobremesa é um sistema que sabe quem você é, onde você está, o que anda fazendo e com quem. E essa informação distribuímos livremente, sem perceber, e sem questionar ou reclamar muito, ao ganho de conveniência, ou que se parece com conveniência. Em outras palavras, enquanto o comportamento humano é seguido e mercantilizado numa enorme escala, a Internet das Coisas cria as condições ideais para acomodar e expandir um estado policial, vigilante. (HALPERN, 2014).

Mencionamos, anteriormente, o caráter “terceirizador” da tecnologia. Enquanto um meio, um suporte privilegiado, encapsulamos a coisa no suporte, esperançosos de que o suporte possa nos dar a coisa. Gravamos vídeos de situações marcantes, na expectativa de que elas possam se manter acontecendo – pelo suporte, que o suporte possa suportar o mundo que as

coisas criam e trazem consigo. Assim, exportamos ou “terceirizamos” a responsabilidade de lembrar, embora não possamos prescindir de ser e constituir memória.

Porém, em tal engodo, a lembrança enquanto fim não nos leva à memória do que somos, pois nunca chegamos a nos apropriarmos dela. Não há necessidade de ir até um museu famoso; basta fazer um *tour* virtual, o museu já está dado na rede. Não há necessidade de buscar suas respostas (para uma questão), porque elas já estão dadas na rede. Não há necessidade de ser autêntico, porque a rede autentica a si mesma e, portanto, a todos. Pois se não há por que ser, fazer, agir, apenas dentro e conforme a rede, pode bem ser que essa rede não seja humana.

Ora, o humano também não é humano; muitas vezes, é desumano e, sendo-o, realiza uma de suas possibilidades humanas. Tudo isso se desenrola como vias entreabertas pelo ser. A rede descrita anteriormente – o projeto último de cibernetização do real – pode ser chamada de humana por atribuir representativamente o mundo em torno do homem. Assim, pode e deve ser vista como continuação do humanismo moderno. A rede também é um desenvolvimento da ação humana no real. Todavia, ela não é humana porque a essência do ser (inclusive do modo de ser do homem) não pode ser determinada ou controlada tecnicamente, e se nossa cultura globalizada se orienta para tal, é porque, para Heidegger, nos desviamos do caminho cuidador da essência. Essa é a diferenciação que o pensador alemão faz entre o humanismo tradicional e o em sentido originário:

Por toda a parte, o homem, expelido da Verdade do Ser, gira em torno de si mesmo como o *animale rationale*. [...] [Mas,] [e]m sua Essência no plano da História do Ser, o homem é o ente, cujo ser consiste, como ec-sistência, em morar na vizinhança do Ser. O homem é vizinho do Ser. [...] Não é isso ‘Humanismo’ no sentido mais elevado? Certamente. É o humanismo que pensa a humanidade do homem pela proximidade do Ser. (HEIDEGGER, 1967, p. 67-68).

A rede se apresenta, assim, como a continuidade de um pro-jeto em que o homem advém como animal racional, ou seja, desde a interpretação metafísica de Aristóteles que alicerçou a experiência do Ocidente. Na realização do pro-jeto enquanto domínio tecno-lógico, a determinação essencial do homem como ad-vindo do Ser e do seu cuidado no pensar está distante, pois aquilo que é o homem não se põe, nunca, em questão. Pelo contrário, esse consenso é o que impulsiona a exploração e o domínio de todo o reino do ente.

A luta pelo ciborgue é uma luta pela escravidão. Lembremos *O grande ditador* (1940), de Chaplin:

Soldados, não se entreguem a esses brutos! Homens que os desprezam e os escravizam! Que regem suas vidas, dizendo o que devem fazer, o que pensar, o que sentir! Que os treinam à exaustão e depois os utilizam como bucha de canhão. Não se entreguem a esses homens artificiais. Homens-máquina, com mentes-máquina e corações-máquina! Vocês não são máquinas, vocês não são desprezíveis, são homens!

No filme de Chaplin, um barbeiro, confundido com Hitler, faz o discurso anterior para os soldados do regime opressor, numa crítica ao fascismo declarado, em voga na época. Os homens a quem dirigia suas críticas eram os superiores dos soldados, que gerenciavam a máquina de guerra para conquistar os demais povos e nações. Aqui os soldados são expostos como um projeto de máquinas, prontos para funcionar em nome do Estado. Devem se tornar tão maquinais quanto os seus líderes, que buscam moldá-los por seus princípios.

Aqui o personagem de Chaplin não está fazendo uma crítica ao ciborgue, no sentido de implantes tecnológicos. A crítica é anterior. Talvez o projeto cibernético seja apenas a constituição de um modo de ser maquinal anterior à própria criação da máquina (a ideia?). Esse modo de ser está em disputa no coração do homem, coração como o lugar de concentração. As palavras de um barbeiro, dispostas de forma simples, atestando possivelmente o óbvio: o homem não é máquina, o homem é algo bem diferente – é singular, próprio! Subscreeve essa interpretação Carneiro Leão (2004, p. 85):

Assim, longe de ser um simples serviço do homem prestado à humanidade, o Virtual [a rede, o sistema técnico] é antes uma força que põe a humanidade do homem a seu próprio serviço. Pois não somente arrasta todos os homens e convoca cada um de nós para uma ordem que nos assoberba e nos esmaga a singularidade, como substitui pela repetição a originalidade de nossa missão ontológica que, única e original, nunca pode ser replicada nem repetida.

Ressaltemos aqui como a transformação em máquina, regida pela função, torna o homem um escravo. Escravo ou oprimido, escravista ou opressor, não importa. Na máquina, só há uma posição, que é a posição dentro do sistema, da rede. Há, contudo, a percepção de que esse sistema não entrega, nem encaminha o homem a si mesmo. No sistema cibernético, a figura dos líderes opressores desaparece por detrás do próprio sistema, eles tão escravizados quanto os soldados que almejavam escravizar, com uma vida regimentada por orientações de toda ordem, feitas e aceitas por todos. Cenário familiar...

A discussão da máquina como um atentado ao humano merece atenção. Efetivamente, é um dado do humano produzir. Ele está envolto de possibilidades técnicas, sendo uma delas a própria arte. Algo emerge em obra, que passa a estar em movimento, do qual o poeta participa.

Por muito tempo, criou-se sem fazer da criação um sistema (embora, no âmbito da poética ocidental, houvesse seus proponentes).

O que não decorre disso é que o homem seja criado por si mesmo, que ele se produza para ser homem. Tal percepção levou à sacralização da tecnologia, como um “Destino Manifesto”, de que ela libertaria o ser humano de seus sofrimentos. No atual estágio de planetarização da tecnologia, essa promessa tem se mostrado eleitoreira.

Línguas e dialetos vão sendo esquecidos junto com os mundos e culturas que criaram. Inúmeras espécies animais vêm desaparecendo – não tão preocupante, afinal, qual a utilidade de um rinoceronte? (Fato que preocupa porque os espécimes animais são postos em relação a nós, para manter o ecossistema equilibrado para nós vivermos). Concomitantemente, há a previsão de uma perda progressiva de empregos: desde os mais manuais e pouco especializados, como historicamente se processou nas indústrias e no campo, até, agora, os mais especializados. Apenas estariam empregados os poucos gerentes do complexo sistema, assim como os poucos operários treinados e necessários ao maquinário.

Demos o exemplo do robô-diagnóstico; também não é difícil observar como a tecnologia vêm tirando o chão dos professores, uma vez que uma aula baseada na transmissão de informação é desnecessária se a informação já está contida na rede, facilmente acessível. O medicar tornou-se aplicação de tratamentos; o ensinar, de métodos didáticos (eficazes). Trata-se de uma redução brutal do fazer humano ao desempenho funcional, este mais bem-realizado por uma máquina, que não questiona, nem erra, nem foge, nem pensa. É sempre movida por de fora.

Voltemos à memória. Para discutir memória, pensemos o conto “Funes, o memorioso”, de Jorge Luís Borges. Trata-se de um questionamento sobre a dimensão mnemônica do ser humano. O narrador nos apresenta “um tal Irineu Funes, mencionado por algumas excentricidades como a de não dar-se com ninguém e a de saber sempre a hora, como um relógio” (BORGES, 1999, p. 129), o ““cronométrico Funes”” (BORGES, 1999, p. 130); excentricidades aparentemente díspares. Depois de um acidente com um cavalo, Funes fica acamado. Entretanto, agora se encontra em uma condição surpreendente:

Antes daquela tarde chuvosa em que o derrubou o azulejo ele fora o que são todos os cristãos: um cego, um surdo, um abobado, um desmemoriado. (Tentei lembrar-lhe sua percepção exata do tempo, sua memória de nomes próprios; não me fez caso.) Dezenove anos havia vivido como quem sonha: olhava sem ver, ouvia sem ouvir, esquecia-se de tudo, de quase tudo. Ao cair, perdeu o conhecimento; quando o recobrou, o presente era quase intolerável de tão rico e tão nítido, e também as

memórias mais antigas e mais triviais. Pouco depois, constatou que estava aleijado. O fato apenas lhe interessou. Pensou (sentiu) que a imobilidade era um preço mínimo. Agora sua percepção e sua memória eram infalíveis. (BORGES, 1999, p. 134).

Não apenas infalíveis, eram completas, pois estava ligado, conectado à memória total de tudo que já foi, em todas as suas dimensões. É, pois, uma condição que o retira do reino dos mortais, que se perfazem nos esquecimentos e enganos do cotidiano. Assim,

Nós, de uma olhadela, percebemos três taças em uma mesa; Funes, todos os rebentos e cachos e frutos que compreende uma parreira. Sabia as formas das nuvens austrais do amanhecer do trinta de abril de mil oitocentos e oitenta e dois e podia compará-las na lembrança aos veios de um livro encadernado em couro que vira somente uma vez e às linhas da espuma que um remo levantou no rio Negro na véspera da batalha do Quebracho. (BORGES, 1999, p. 135).

Ao ser visitado pelo narrador, Funes recitava as palavras de Plínio no *Naturalis Historia*, “ut nihil non iisdem verbis redderetur auditum” (BORGES, 1999, p. 133): nada pode ser recontado como se ouviu. A escolha da frase no conto é ambígua. Primeiro, situa o caráter sempre misterioso, dinâmico, móvel da memória, pois assim o é, também, a linguagem. Todo recontar é um contar e, assim, se aberto num dizer e escuta, é acontecimento todo especial, originário. Também o é a história, se entendida como a dimensão espaçotemporal em que as coisas acontecem. Memória, linguagem e história, pontos de articulação do ser, que nunca se repete, mas sempre se resguarda.

Mas se nada pode ser recontado como se ouviu, como é possível que Funes relembre e reconte precisamente todos os acontecimentos do passado, mesmo os que não aconteceram com ele? A frase de Plínio não se aplica a Funes, pois não se trata de um mortal qualquer; em Irineu, a “memória, senhor, é como despejamento de lixos” (BORGES, 1999, p. 135). Uma memória completa significa uma presença completa, pois implica habitar todas as possibilidades de o ser se dar em presença. Tal experiência, porém, é intolerável:

Funes discernia continuamente os tranquilos avanços da corrupção, das cáries, da fadiga. Notava os progressos da morte, da umidade. Era o solitário e lúcido espectador de um mundo multiforme, instantâneo e quase intoleravelmente exato. [...] [N]inguém, em suas torres populosas ou em suas avenidas urgentes, sentiu o calor e a pressão de uma realidade tão infatigável como a que dia e noite convergia sobre o infeliz Irineu. (BORGES, 1999, p. 138-139).

Nessa experiência, não há o espaço necessário para respirar, para escutar o dizer próprio de cada coisa em certo contexto. Tudo surge, na experiência de Funes, em sua potência inteira

de realização. Só que, nessa disposição, não há espaço para o esquecimento, nem para o sono, não à toa “era-lhe muito difícil dormir. Dormir é distrair-se do mundo” (BORGES, 1999, p. 139). Para quem dorme (que coisa boa!), é nessa experiência indispensável e misteriosa que o real se reconfigura e ordenamos os limites do nosso agir, nossos projetos e desejos. No ir e vir do tempo, o que é grande pode mais não ser; o tédio pode ser sequestrado pela paixão; uma injustiça vai lentamente se mostrando até bastante apropriada. Na esteira da articulação mítica entre sono e morte, podemos dizer que aquilo que não dorme, não morre; o que não acorda, não vive.

O sono não faz sentido para Funes. O pensamento também não: numa dimensão da memória inteira, sem esquecimento, o ser só pode ser ente, feito, realizado, ideia, produto. Ou, na nossa vigência histórica, o ser se converte em conhecimento, se traduz como informação. Funes aprendeu diversas línguas, mas sem o seu sentido, sem a abertura para pensá-las, tal aprendizado se revela inócuo; foram mais “lixo” que se acumulou em sua memória: “Tinha aprendido sem esforço o inglês, o francês, o português, o latim. Suspeito, entretanto, que não era muito capaz de pensar. Pensar é esquecer diferenças, é generalizar, abstrair. No abarrotado mundo de Funes não havia senão pormenores, quase imediatos” (BORGES, 1999, p. 139).

A retenção completa dos eventos não se converte em uma meditação pensante e apropriante sobre os mesmos. A colocação do narrador sobre um mundo abarrotado, inclusive, sugere que a primeira emperra a segunda. O narrador aponta para o vínculo entre língua, linguagem e pensamento. Há uma quebra de expectativa: esperava-se que a experiência de várias línguas lhe revigorasse o pensamento, o que não ocorre; tanto quanto para um computador, para Funes as línguas são códigos de informações destituídos de sentido, que podem ser facilmente traduzidos e manipulados.

Na articulação poética do conto, Irineu Funes habita uma dimensão além do tempo e da vida. Não aparenta a sua idade; apesar de ter dezenove anos, “pareceu-me monumental como o bronze, mais antigo que o Egito, anterior às profecias e às pirâmides” (BORGES, 1999, p. 139-140). A experiência da eternidade e da totalidade, propiciada pelo flerte com a morte, deu-lhe ares de perpétuo. Tal flerte se dá, narrativamente, pela queda do cavalo, que referencia poeticamente a memória inteira do real que Funes passa a encontrar e o caráter de quase-vivo que assume. O fim do conto sela efetivamente a morte do personagem, que se dá por uma congestão pulmonar. De pulmões entupidos de informação sem sentido, fenece Funes.

O próprio nome do personagem o vincula à morte. O sobrenome, Funes, do latim *funus*, -eris, referencia as celebrações funerárias e, por extensão, o morto ou aquilo que se relaciona

com ou conduz para a morte (ERNOUT; MEILLET, 1951, p. 466-467; GLARE, 1968, p. 748). Por sua vez, Irineu é um nome masculino, do grego *eiréne*, derivado de paz: é o pacífico, o homem mergulhado em paz (NEVES, 2012; LIDDELL; SCOTT, 1996, p. 490).

Se a sua morte é aquilo que o leva para a paz, ao fim do conto, morte e paz também se irmanam como a dimensão em que o que é se completa e chega ao fim. Como o narrador o caracteriza, ele não se dá com ninguém, é distante, taciturno, habita um quarto escuro. Assim, Irineu Funes é a própria paz da morte, em que uma experiência temporal e encarnada no tempo escapa de suas mãos. Fora da escrita da linguagem, do livro do real, Funes olha sem compreender, sem conseguir referenciar aquilo que vê ao ser.

Com uma ironia machadiana à Brás Cubas, Funes não se identifica com os mortais. No trecho supracitado da página 134, vê-se como associa o esquecimento de que padecem todos os mortais à limitação, à fraqueza. Ver e não lembrar é cegueira; ouvir e não lembrar é surdez. Ora, só quem já se retirou do reino do esquecimento (e, portanto, do viver) pode desdenhar tão categoricamente das limitações da memória. Mas, também, só o faz quem operou essa redução brutal da memória à lembrança. No reino do viver, fazemos como o narrador do conto, implicitamente re-cordando as palavras latinas de Plínio sobre recontar: “Não tentarei reproduzir suas palavras, irrecuperáveis agora. Prefiro resumir com veracidade as muitas coisas que me disse Irineu” (BORGES, 1999, p. 133). Na vida da memória, o que fazemos é “resumir com veracidade” as coisas que diz a linguagem, aceitando o que escorre, esvai e se quebra no esquecimento pelas quinas do contar e lembrar.

O conto borgiano aponta para os limites em que mortais são na memória. Lembrança demais aponta para um esquecimento ainda maior e mais colossal: lembrança e esquecimento se copertencem na dinâmica originária da memória, de ser e não ser. O mundo funesiano de lembrança completa só é viável para uma máquina, sem a navegação nas águas profundas do tempo que todo humano há de fazer.

Na conexão com a nossa discussão até aqui, Funes mostra um homem oco, inautêntico, entupido de percepções e visões que não as dele, embotado no pensamento, como denuncia o narrador. Não será que estamos amarrando nosso cavalo nessa mesma árvore, tendo “resolvido” o real no projeto tecnológico, refratário ao poético? Projeto em que ser e acontecer só muito raramente maravilham como verdade? Sobre esse escamoteamento do real, poético, na versão informacional do virtual, diz Carneiro Leão (2004, p. 86-87):

A regência do Virtual nos veio demonstrar o nível, o grau e o ponto em que a técnica mostra sua estrutura de fundo, reconduzindo toda linguagem a um sistema de traços e nivelando todo sinal, signo ou símbolo a meros *bits* e levando a comunicação a deixar de ser vínculos de diferenciação para vir a ser simples jogo de unidades informacionais. No controle retroativo do circuito virtual, o reino da técnica mergulha inteiramente na com-posição das possibilidades de calcular e reivindicar para si o homem todo.

No domínio das possibilidades dos acontecimentos, que devem ser amaciados e traduzidos de acordo com o conforto do consumo, entranha-se o raciocínio calculador. Eis que, na disseminação das redes de informação, vamos adequando as coisas ao ambiente virtual representacional e, também, à própria lógica da informatividade. O alerta do trecho anterior é emblemático na discussão deste trabalho: o projeto tecnológico lança-se para representar “o número exato de fios de que se compõe um lenço de cambraia ou um esfregão de cozinha” (MACHADO DE ASSIS apud MOISÉS, 2001, p. 25), como na crítica machadiana à literatura realista e naturalista. O projeto literário realista-naturalista do século XIX pode não ser mais uma novidade em termos da história literária, mas a proposta de exame e controle do real permanece viva e é, a nosso ver, a mesma que está em voga e em discussão aqui.

Pensemos agora no VAR (*Video Assistant Referee*), a novidade mais recente no mundo do futebol. O VAR é um árbitro fora do campo que utiliza as imagens gravadas em vídeo para ponderar e auxiliar o árbitro principal nas decisões. Nesse sentido, podem-se detectar e reverter entendimentos polêmicos ou equivocados dos árbitros, como gols ilegais e pênaltis inexistentes. Enquanto “ortopedia”⁶ do jogo, busca-se corrigir aquilo que não é direito, ou seja, minimizar a possibilidade do erro por meio do controle técnico. Esse controle se faz por meio das imagens e vídeos de diversos ângulos e proximidades, que oferecem mais informações, portanto, para uma decisão mais acertada dos árbitros.

Assim como nas obras de arte, o acontecimento de um jogo de futebol não vem, em primeiro lugar, da obediência às leis e regras. O que leva jogadores, equipe e torcedores a se engajar em um jogo de futebol não é, desde o princípio, para ver o funcionamento de regras. A microscopia analítica exercida pelo VAR não garante nem mesmo conduz, necessariamente, a um futebol mais bem-realizado. Pelo contrário: os limites, de que as regras também participam, propiciam os des-limites do encanto. Futebol se joga no gesto originário que ele mesmo é como organização em mundo (JARDIM, 2016, p. 9-10). Nessa organização, ele acontece como gesto, convocando o encanto:

⁶ No sentido de “ortopedia do real”, expressão de Antonio Jardim. Ela faz referência ao apelo “corretor” e “endireitador” do platonismo, que está na base desse procedimento tecnológico.

Futebol é a trama, é o drama em que real – a bola, e mundo – quem joga a bola, jogam esperando o inesperado, esperando que uma esfera, coisa-outorga desde o real, surpreenda a todos que participam deste drama. Esperando um gesto inaugural, seja ele um drible, ou o maior dos dribles, que longe de ser o gol, a meta, é o drible que uma bola é capaz de dar em quem a joga. (JARDIM, 2016, p. 12).

O VAR não substitui o poder e a necessidade de interpretação de quem assiste ao jogo (tampouco de quem o joga). Procura trazer a transparência da objetividade da imagem. A imagem produzida é um modo de mostrar. Mas os vários apelos e ângulos mostrados na visualidade não antecedem algo já ter se dado a ver. É no gesto do acontecimento que, com VAR ou sem VAR, o árbitro precisa ver. Na sua visão do gesto é que se define a decisão: “foi pênalti!”. Em suma, o árbitro permanece debitário da necessidade de interpretar aquilo que foi, por melhores que sejam as imagens que possa ver dentro do campo ou fora dele.

Mas para qualquer torcedor, o que re-vela o acontecimento é desde sempre a paixão que o move. Assim, antes de conferir qualquer imagem e gravação, ele já vê o futebol no gesto de real que ele promove. Um lance que nos mobilize ou uma decisão do juiz podem nos erguer a paixão: “foi!”, “é óbvio que não estava!”. No aberto da interpretação, em que o jogo vem a ser, os lances se de-cidem. Muitas vezes até mesmo nos encantamos com o erro, o desvio.

Torcedor algum pode abdicar da sua paixão por, logicamente, concluir que o futebol, enquanto acontecimento, não se faz na certeza do julgamento do árbitro, nem se expressa de maneira propositiva e clara, como uma lei. Ele continua torcendo apaixonadamente porque compreende o futebol como acontecimento poético. Um jogo “chato”, ou “fraco”, é aquele em que nada acontece. Nada que se destaque, que seja memorável, está repleto de estatísticas como qualquer outro. A verdade, a potência do memorável, por vezes é contra as regras, como o gol de mão do Maradona. Futebol já é verdade sem que necessite da verificação do verdadeiro. Portanto, o dispositivo tecnológico vem efetuar um modo de realização da técnica, que é apresentar o futebol como um desempenho técnico – de corpos treinados, de táticas, de regras. Na tecnológica bola, uniforme, gramado, estrutura física do estádio, câmeras e drones, estatísticas, VAR etc., não se produz nem avança a “futebolidade”. Ademais, a cibernética não pode ensinar o que é um gol feito ou um gol perdido. A particularidade densa desse acontecimento poético tem sentido (para nós), mas não é traduzível em uma programação ou expressões genéricas de felicidade ou tristeza.

É necessário questionar o projeto cibernético. Muitas são as perspectivas de seu progressivo assenhoreamento do livre aberto do ser humano. Expressamos aqui a mesma ponderação de Emmanuel Carneiro Leão (2016, p. 103):

Será que ainda continuaremos, por muito tempo, prisioneiros, não de certo da técnica, mas da insurreição da técnica, condenados a desenvolver, sem nem mesmo pressentir, as consequências monstruosas de sua vigência onipotente, os muitos nazismos de direita, de centro, de esquerda? Ou será que os sofrimentos que nos afligem, nas tormentas de hoje, não poderão transformar-se de repente numa nova ‘aurora dos dedos de rosa’, de que falava Homero, ou na fênix de uma outra ressurreição?

A aurora rósea, a fênix, uma ressurreição. São palavras, imagens-questões que nos indicam o amplo espectro da travessia que haverá (haveria?) de ser feita. Não estamos condenados, *a priori*, à onipotência da tecnologia, em todos os seus âmbitos; podemos, contudo, perpetuamente nos condenar à sua onipotência, e daí nossa apreensão e, ao mesmo tempo, esperança.

Repetiríamos aqui o mesmo dito do fim do famoso artigo de Alan Turing, “Computing Machinery and Intelligence”: “We can only see a short distance ahead, but we can see plenty there that needs to be done” (TURING, 1950, p. 460), mas num outro sentido. Há muito a se pensar, mas não para referendar o projeto maquinal (do homem?), antes para perguntar se o homem pode estar essencialmente lançado em qualquer projeto que não seja o seu próprio ser.

3. HEIDEGGER E O PENSAMENTO DA TÉCNICA

Apontamos algumas manifestações da virtualização, informatização e controle do real. A dependência econômica do desenvolvimento tecnológico torna cada passo nessa direção mais irreversível e, por outro lado, habitual. E tais passos são dados com grande alegria, com o mais distinto milenarismo: “Agora sim o homem alcançará isto, se libertará disto, resolverá aquilo”. Porém, se o pensamento e a poesia permanecem indicando limites e questões para o homem, como aqueles se dão no maior projeto humanista de todos os tempos, a dizer, o de escrutinar, pormenorizar e prever todo real, em suas inúmeras possibilidades?⁷ Como olhar com naturalidade o mar de ilusões que prometem nos retirar os limites e os desconhecimentos? Como se deixar transformar em um robô? Como tomar o real como uma rede de serviços?

Compreendendo o ponto que ocupamos dentro dessa imensa rede que se multiplica, meu argumento central no capítulo anterior é que não é necessário aguardar ou ansiar para que ela não realize as projeções mais distópicas para a vida humana. Isso vale, inclusive, para o temor de figuras como Elon Musk, Bill Gates ou Stephen Hawking, para os quais estamos desde já correndo perigo de sermos suplantados pela Inteligência Artificial; precisamos buscar meios para assegurar nosso controle sobre ela. Ressalte-se que, nesse raciocínio, ainda se opera no terreno do controle e da previsibilidade. Nesse terreno, se intercambiam as formas do projeto totalizante da técnica, sendo desdobramentos possíveis de um mesmo princípio.

Mais significativo, porém, é não se perceber o quanto e o que tal projeção distópica leva em conta. O que será da comunidade humana posta em xeque pelos seus dispositivos tecnológicos? Que natureza de vida seria essa em que nos impomos ser descartados, como um guardanapo usado, por uma suposta versão superior? Por que é que esse horizonte de possibilidade não terá sido devidamente tematizado e evitado?

Estamos inseridos, desde já, em uma interpretação esvaziante e esvaziada do sentido do ser. Essa interpretação articula e sustenta o império da técnica, ou seja, conduz a tomarmo-nos como meros produtores e consumidores de informação. Portanto, se o futuro nos encaminha para um cenário típico ao do filme *Matrix* ou se vamos ser viajantes aventureiros no universo

⁷ Curiosamente, esse projeto não impede a percepção, por ele mesmo, de que o limite existe e é necessário – mesmo se “provisório”, “momentâneo” ou “fluido”, também limitado. Como mostra um artigo de Krauss e Starkman (2004), deve haver um limite na quantidade de informações que o universo pode produzir e processar, restringindo tecnológica e civilizacionalmente qualquer cultura, algo que é dado pelo próprio movimento cósmico.

(como a visão mais adocicada dos ganhos técnicos sugere) são possibilidades que podem se confirmar ou não. De todo modo, as raízes dessas possibilidades podem ser farejadas e conduzidas ao seu âmago-questão, que é uma mesma interpretação fundamental, o modo de ser tecnológico, que balizaremos agora na noção heideggeriana de *Gestell*.

As provocações, ao pensar nos textos de Martin Heidegger, defrontam-nos com um desafio multifacetado. Além da extensão de sua obra, a particularidade de seu pensamento e seu método põe-nos diante de um caminhar que está se apurando e detalhando continuamente. Para o questionamento da tecnologia em seus fundamentos e princípios, a obra heideggeriana não oferece meramente um conceito instrumental e simples: “when he asks about the essence of technology we must understand that Heidegger is not seeking a definition. His question cannot be answered by defining our concept of technology” (DREYFUS, 2007, p. 28).

Não há introdução, ou um ponto de entrada a partir do qual possamos, subjetivamente, assumir nova postura diante da tecnologia. Isso porque, entendendo-a como o horizonte em que o ser dos entes é experienciado nesta conjuntura histórica, estamos imersos na tecnologia e em seus desdobramentos, pois é na tecnologia e enquanto tecnologia que o real se mostrará inteligível e navegável. No pensamento da fenomenologia hermenêutica, que Heidegger empreende, faz-se necessário esclarecer, fazer ver aquilo que é vigente como tal, ou seja, coloca-se como tarefa primordial apreender e compreender o que é a tecnologia em sua totalidade, em seu modo de ser. Isso não significa atribuir uma característica perene à técnica, mas fazer ver o que a articula e alicerça, como princípio, na dimensão epocal em que vivemos, ou seja, a modernidade. Os entes que são manifestos nesse horizonte tecnológico pertencem a uma unidade, que é a verdade do ser que neles brilha. Para Heidegger, a dimensão da técnica moderna enxerga esse brilho apenas como *Gestell*.

O pensador alemão empreende a tarefa de questionar a técnica em diversos textos e passagens de sua obra. Não eminentemente conceitual, seu pensamento oferece, porém, uma unidade marcante ao longo de sua trajetória. Em *Carta sobre o humanismo* (1946), “A coisa” (1951), “Ciência e pensamento do sentido” (1953), “A questão da técnica” (1954), *Serenidade* (1959), “Língua de tradição e língua técnica” (1962) e *Que é uma coisa* (1962) (nos quais vejo se colocar mais claramente a questão da técnica), Heidegger questiona a aceitação instrumental da tecnologia, seus fundamentos e desdobramentos. Entretanto, pela própria natureza do método hermenêutico, entender devidamente o pensamento heideggeriano sobre a tecnologia e a técnica envolve compreender o vigor de seu pensamento como um todo. Não tenho como,

aqui, detalhá-lo em pormenor, mas a título de exposição farei uma breve contextualização orientada para situar a questão central.

Heidegger orienta-se em torno da questão do ser. O Ocidente teria feito um incursão de afastamento dessa questão, desde os seus primórdios gregos, mais decisivamente com Platão. Esse incursão enquadra o ser no plano ôntico, isto é, do ente, do que se manifesta e do que se pode ser representável. Assim, ao procurar a entidade do ente, aquilo que o faz ser o que é, a filosofia (metafísica), sempre tornará a esbarrar em outro ente, não no ser, pois já o tomara dentro de um certo aspecto (*eídos*).

Estaríamos desde então num arco de encaminhamento e conclusão desse afastamento. Podemos dizer que a história da metafísica (não apenas a história de uma disciplina ou área do conhecimento, mas sim a própria estruturação da existência ocidental) foi debulhando e desenvolvendo as possibilidades dessa configuração inicial, tal como num jogo qualquer: uma jogada abre uma quantidade limitada de eventos futuros decorrentes.

Para Heidegger, especialmente o “segundo” Heidegger (como os comentadores costumam dizer, penso que desnecessariamente), a conclusão da história da metafísica se dá, antes dele, com Nietzsche. Este teria esgotado as possibilidades do pensamento metafísico na sua transvaloração de todos os valores: o pensamento nietzschiano nos teria lançado no niilismo presente, no qual o solo, a fundação de qualquer coisa, é ausente, ou ao menos temporário: “Nietzsche’s groundless ontotheology of eternally recurring will-to-power implodes the project of metaphysical foundationalism” (THOMSON, 2005, p. 21).

A ausência de fundamento, popularmente ecoada na morte de Deus, proclamada por Nietzsche, demarca este momento da experiência histórica. O pensamento de Heidegger se desenvolve no desembaraçar e interrogar sobre os alicerces da tradição metafísica. Porém, o pensamento nietzscheano, na leitura de Heidegger, lançou-nos, talvez inadvertidamente, num vazio. Hoje “[t]here is no longer any goal in and through which all the forces of the historical existence of people can cohere and in the direction of which they can develop” (HEIDEGGER apud DREYFUS, 1993, p. 4), pois “metaphysics has in a certain sense divested itself of its own essential possibility, other possibilities of metaphysics can no longer appear” (THOMSON, 2005, p. 21-22).

Nesse sentido, estaríamos postos num caminho sem volta, soltos na experiência do vazio de fundamento. Desde então, o Ocidente não empenhou a experiência da superação da metafísica, ou seja, de uma fundação diversa a que foi feita na trajetória da própria filosofia ocidental. Pelo contrário, a assim chamada pós-modernidade seria, dentro da interpretação

heideggeriana, os ecos da perda do sentido e direção dados pela metafísica tradicional. A condição pós-moderna de aparente libertação dos modelos e sistemas libera, na verdade, o projeto tecnológico para se realizar mais plenamente. O modo tecnológico de ser desabrocha na era atômica do século XX na dimensão do esvaziamento do sentido do ser. Sintetiza, pois, Carneiro Leão (2005, p. 121): “A pós-modernidade é o sistema da técnica em expansão”.

O pensamento de Martin Heidegger, em seus diversos momentos, buscou responder ao apelo de pensar nessa errância. Isso o levou a fazer ver aquilo que estava encoberto em vários pensadores da história da metafísica, tendo por meta preparar um solo onde se pudesse, futuramente, florescer uma nova experiência histórica do ser. A ousadia também orienta, essencialmente, este trabalho, até por compartilhar a percepção de que a questão da técnica levará o ser a se dizer de novo o mesmo, só que diferentemente.

3.1. Ge-stell

Para se compreender o que se chamou até aqui, despretensiosamente, de modo tecnológico de ser, é preciso detalhar a interpretação heideggeriana sobre a técnica moderna. A começar por *Ser e tempo*: embora lá Heidegger (2005 [1927]) ainda não tivesse desenvolvido a noção de *Gestell*, ele fala de algumas coisas que advêm da cotidianidade, normalmente, dentro da manualidade (o que chama de *Zuhandenheit*). Em outras palavras, tais entes se apresentam a partir de uma função, de um uso: um caderno, uma faca, um guarda-chuva possuem uma consistência que informa o modo como lidamos com eles no dia a dia. São ao modo da mão, isto é, de como são usados.

A descrição dos modos da presença em *Ser e tempo* é colocada, em obras futuras, no horizonte do sentido do ser em sua historicidade. No contexto da história do ser, torna-se evidente para o autor o modo específico pelo qual a técnica, na sociedade moderna, se manifesta. Essa evidência deve-se não apenas ao espaço crescente que a técnica e a ciência ocuparam nos envios e desvios da vida moderna, nem às explicações historiográficas e sociológicas sobre as revoluções científica e burguesa dos séculos anteriores, mas em especial ao modo como o ser se revela e destina historicamente ao homem. Esse destinar-se histórico oferece as condições para se poder originar uma época, uma interpretação comunal do que é

ser. Nesse quadro, tais vias do pensar heideggeriano possibilitam uma narrativa originária de como sentidos do ser foram celebrados e experiências históricas foram cultivadas.

Ainda assim, isso não quer dizer que o pensamento de *Ser e tempo* tenha sido deixado de lado. A descrição da manualidade é totalmente compatível com o modo como a técnica moderna revela os entes. Pois o clássico exemplo do martelo⁸ em *Ser e tempo* se coaduna pacificamente com o da madeira em “A questão da técnica”. Assim, o modo de ser da utilidade do martelo, que se torna claro no âmbito de seu uso, é amplificado para uma rede de relações dis-posicionais, todas pautadas pela utilidade e eficiência de sua função. A madeira extrai das florestas um conjunto volumoso de matérias-primas, da qual dependem as indústrias de logística e transportes, de equipamentos, de papel, que ativam a indústria alimentícia e os serviços locais para sustentar os trabalhadores etc.

Há, contudo, uma diferença importante: entre os entes dis-postos na dis-ponibilidade está o próprio ser humano. Em *Ser e tempo*, o *Dasein* é uma estrutura ontológica específica, na qual o ser se torna inteligível enquanto aquilo que é. Muito diferentemente de um rinoceronte ou uma pedra, que não fazem a experiência do ser como questão. Na dimensão da dis-posição (*Gestell*), entretanto, ser humano, pedra e rinoceronte são equacionados como recursos, preparados de antemão, prontos para serem utilizados numa cadeia produtiva. O sentido daquilo que é se consoma, dentro da dis-posição, em o quanto são eficientes e colaboram com a rede funcional.

Aqui relembro a expressão “esquecimento do ser”, uma das expressões mais celebradas do e no pensamento do filósofo alemão. Não é um esquecer apenas no sentido de “não lembrar”. É, essencialmente, de não estar presente, de não se re-velar como questão. Não à toa, falar em essencialidade, ontologia, ser, parece das coisas mais abstratas e distantes que se pode falar, e não o contrário, a referência primordial que elucida e abre o real como verdade. No esvaziamento da técnica planetária, portanto, nada im-porta, pois tudo se su-porta de antemão no vazio da representação total, em que ser se torna um conceito abstrato que nada diz.

Em “A questão da técnica” (*Die Frage nach der Technik*), publicado em 1954, o filósofo explicita a *Gestell* sendo a essência da técnica moderna.⁹ A palavra alemã *Gestell* é uma palavra comum, tomada numa acepção heideggeriana própria que oferece dificuldades na tradução para

⁸ O martelo, enquanto instrumento, só se revela como tal no seu “para quê”. Nossa interação cotidiana com ele subentende essa compreensão instrumental do que ele é – até que ele quebre. Quando se torna incapaz de martelar, o acontecimento mostra, talvez pela primeira vez, que esse martelo “é”.

⁹ Deve-se frisar: ainda que a noção de *Gestell* apareça, com maior relevância, em “A questão da técnica”, a meditação sobre a técnica atravessa os textos de Heidegger, em particular no período pós-guerra.

o português. Como Heidegger (2002a, p. 23-24) mesmo expõe, pode significar, comumente, um equipamento ou esqueleto; em sua interpretação, porém, destaca o sentido de seus dois étimos: *Ge-* e *stellen*. *Ge-* indica movimento de tomada, leva, co-leção, re-união. Já o verbo *stellen* traduz-se como “pôr”, um pôr ambíguo, pois é ora a mera exploração (o pôr diante de um recurso), ora o pôr originário enquanto *poíesis*, que “faz o real vigente emergir para o desencobrimento” (HEIDEGGER, 2002a, p. 24). Essa ambiguidade será fundamental para um caminho ex-cêntrico à técnica, visto que apenas na chancela do pôr originário a técnica pode dis-por.

Desse modo, chega-se à palavra “com-posição”, solução de Emmanuel Carneiro Leão para indicar a vigência essencial da técnica, *Gestell*. Essa solução não satisfaz, ao ater-se muito literal e separadamente aos étimos alemães, *ge-* e *stellen*. É necessário muito esforço, mesmo para leitores habituados ao pensamento originário, enxergar em “com-posição” o modo de ser particular a que a técnica moderna conforma. Também pouco clara e apropriada é a solução do filósofo Željko Loparić (1996, p. 128), “armação”, ainda que ecoe o sentido de estruturação e montagem indicado por Heidegger (2002a, p. 24): “Pertence ao técnico tudo o que conhecemos do conjunto de placas, hastes, armações e que são partes integrantes de uma montagem”.

Em inglês, chama-se *enframing*, enquadramento ou (menos feliz) emolduramento, isto é, que algo se revele como tal desde os limites cerrados de um quadro ou moldura. A solução de língua inglesa funciona bem para o inglês e a tradição anglo-saxã de estudiosos, mas a tradução do inglês para o português obscurece a palavra, especialmente pela possível confusão com a noção de *Geviert*, outro termo heideggeriano, que se costuma traduzir ao português por quadratura (ou quaternidade).

Ainda em inglês, um comentador relevante dessa língua, Thomas Sheehan, sugere o termo *technicity*, tecnicidade, para se referir ao sentido heideggeriano da técnica moderna. A palavra, para Sheehan (2015, p. 392), sintetizaria:

(1) the modern age's implicit understanding of being (*Sein*) as the unbridled exploitability of nature for commodification, along with (2) the overlooking of the groundless 'clearing' (*Lichtung*) that makes possible all forms of being, including this modern form of unbridled exploitability.

Ainda que Sheehan aponte a tradução para *Technik*, não *Gestell*, nota-se anteriormente que, mesmo sem mencionar *Gestell*, ele a enuncia na segunda definição, por se situar na compreensão específica de Heidegger sobre a essência da técnica moderna. A caracterização

de Sheehan condiz com a obra heideggeriana, visto que a noção de *Gestell* aparece em “A questão da técnica” – é, portanto, mais um termo para elucidar a especificidade da época da *Technik*.

A proximidade de “tecnicidade” com “técnica” e “tecnologia”, em português, é produtiva para sublinhar a proveniência da técnica moderna de sua essência. Porém, optei por procurar dizer *Gestell*, em português, sem apelar para a “tecnicidade”, por ser mais propício permitir que a *Gestell* ilumine o que está em jogo na *Technik*.

A palavra dis-ponibilidade é empregada na tradução do termo *Bestand*, o ente tomado como recurso que está à mão, a saber, dis-ponível, na dis-ponibilidade. A diferença entre *Gestell* e *Bestand* mostra-se assim: a interpretação e subsequente ordenação do real em funções e relações de exploração, em que aquilo que é só surge à luz do que provê a essa exploração (*Gestell*), trata os seus entes como disponíveis, ou seja, recursos em disponibilidade, em oferta de uso pela eficiência (*Bestand*). *Bestand* é como aparecem os entes na *Gestell*, na essência da técnica.

Dessa forma, nos ocorre o termo “dis-posição” para a dinâmica em que os entes são dis-postos, postos em disponibilidade. A tradução de Carneiro Leão o emprega em diversos momentos, ainda que não como uma tradução direta de *Gestell* (que seria a “com-posição”), mas no sentido de *Bestand*: “Sendo desencobrimento da dis-posição, a técnica moderna não se reduz a um mero fazer do homem” (HEIDEGGER, 2002a, p. 22), “O irresistível da dis-posição e a resistência do que salva passam, ao largo, um do outro como, no curso dos astros, a rota de duas estrelas” (HEIDEGGER, 2002a, p. 35). Em outros momentos, a tradução explora o campo lexical do termo: pôr, dispor, predispor, disponível.

A solução de “dis-posição” parece a mais favorável à compreensão de *Gestell* em português, ainda que seja mais primordial trazer ao pensamento o vigor essencial da questão em discussão do que propiciar uma tradução efetiva do termo para compor uma nomenclatura oficial.¹⁰ A palavra “dis-posição” também se mantém na vizinhança do pôr, que é a essência da pro-dução, a *poíesis*. Ademais, *Gestell* e *Bestand* podem se articular mais claramente em português: a dis-posição libera os entes para estarem dis-poníveis na dis-ponibilidade.

Aqui é necessário fazer algumas distinções. No sentido corrente, temos duas acepções básicas para o que significa “técnica”:

¹⁰ A palavra dis-posição oferece mais uma vantagem para nós, que é a vizinhança com o termo “dispositivo”. O uso corrente revela, de modo muito feliz, como o dispositivo realiza em si o princípio da técnica como dis-posição.

Uma diz: técnica é meio para um fim. A outra diz: técnica é uma atividade do homem. Ambas as determinações da técnica pertencem reciprocamente uma à outra. Pois estabelecer fins, procurar e usar meios para alcançá-los é uma atividade humana. Pertence à técnica a produção e o uso de ferramentas, aparelhos e máquinas, como a ela pertencem estes produtos e utensílios em si mesmos e as necessidades a que eles servem. O conjunto de tudo isto é a técnica. (HEIDEGGER, 2002a, p. 11).

Por mais pacíficas que possam ser essas definições, elas não fazem ver aquilo que faz a técnica moderna ser o que é, pois isso seria misturar todas as manifestações da técnica em mundos diferentes, colocá-las no mesmo saco. Heidegger (2002a, p. 19) dá alguns exemplos em que, por contraste, fica claro que a técnica artesanal, antiga, pré-moderna se move dentro de um horizonte bastante distinto do da técnica moderna:

Em contrapartida, uma região se desenvolve na exploração de fornecer carvão e minérios. O subsolo passa a se desencobrir, como reservatório de carvão, o chão, como jazidas de minério. Era diferente o campo que o camponês outrora lavrava, quando lavrar ainda significava cuidar e tratar. O trabalho camponês não provoca e desafia o solo agrícola.

O essencial na técnica, diz o pensador alemão, é que ela é um modo de desencobrimento – um modo de deixar aparecer, verdade, *alétheia*. Só como verdade que a técnica pro-duz: “O decisivo da *téchne* não reside, pois, no fazer e manusear, nem na aplicação de meios mas no desencobrimento mencionado. É neste desencobrimento e não na elaboração que a *téchne* se constitui e cumpre em uma pro-dução” (HEIDEGGER, 2002a, p. 18). Pro-dução é um fazer viger, um liberar para ser.

Posto dessa forma, e fundamental para nós, Heidegger (2002a, p. 16) aponta para uma essência poética da técnica. Antes, algo não vigia; na pro-dução, no levar adiante, há surgimento, adveniência, vigência. Na dimensão do pensamento das palavras gregas, a que ele se refere, tanto o mundo “natural” quanto o mundo “humano/cultural” são o mesmo no sentido da *poíesis*:

Uma pro-dução, *poíesis*, não é apenas a confecção artesanal e nem somente levar a aparecer e conformar poética e artisticamente, a imagem e o quadro. Também a *phýsis*, o surgir e elevar-se por si mesmo, é uma pro-dução, é *poíesis*. A *phýsis* é até a máxima *poíesis*. Pois o vigente *phýsei* tem em si mesmo (*en eauto*) o eclodir da pro-dução.

A compreensão daquilo que é no horizonte poético da verdade é fundamental para o pensamento poético. É decisivo ver que qualquer coisa que a técnica produz, mesmo a moderna, põe-se em jogo pelo poetizar, deixar-viger. Esse entendimento, contudo, é entrecortado pela

dis-posição tecno-lógica, que parte da coisa já posta (pela técnica e pela ciência) para representá-la ainda mais como recurso e informação.

Na citação anterior em que é ilustrada a relação do camponês com o solo, percebem-se dois sentidos diferentes: o solo que solicita cuidado e atenção e o solo como recurso a ser explorado eficientemente. Esse modo de tomar e lidar com o solo Heidegger relaciona à essência da técnica moderna, *Gestell*. Há um giro, uma mudança fundamental de entendimento do que são as coisas (nas quais passamos a nos incluir, pela *Gestell*) e como tratá-las.

Para Heidegger, a mudança fundamental ocorre na medida em que não mais convém que a técnica simplesmente des-vele e re-vele o mundo. Esse brilho essencial das coisas não mais basta para o sentido da técnica moderna. O que se entende como capaz de co-responder ao sentido da época moderna é o desenvolvimento da técnica no e apenas no sentido da exploração dis-positiva.

No capítulo anterior, buscamos elucidar o contexto em que a dis-posição se desenvolve nas inúmeras áreas do pensamento e do âmbito do humano. Contudo, mesmo aquilo que não é humano ou não está sob seu domínio é posto “debaixo do braço” enquanto um “ainda-não-conhecido”, “ainda-não-domado”. Devemos agora nos aprofundar no sentido dessa dis-posição.

A dis-posição opera, primeiro, uma dis- na própria posição. A dis- faz uma separação e uma ordenação, um arranjo (HOUAISS, 2009b, ¹dis-). Para entender esse movimento, é preciso já se situar no âmbito do ente como representação. Assim, aquilo que é só vale enquanto ente representável. Entendendo, por exemplo, que as coisas são dentro de espaço e tempo como categorias abstratas, que podem ser medidas pela régua e pelo relógio, podemos pesquisar as características e os elementos dos frutos de uma mangueira, vendo seu tamanho, seu peso, sua suculência, sua cor e os organizando por escalas.

Esse gesto faz o real aparecer dentro de certa forma, a ser convocado para a lógica do usável e do acessível: que a mangueira gera mangas, que têm relações entre si dentro de um ciclo de crescimento e amadurecimento; que essas relações podem ser estudadas e de-cifradas, por exemplo, observando o impacto de determinados insetos ou agentes químicos. Tal de-cifração propicia, inclusive, a exploração capitalista desse processo: podemos ter uma “manga média” dentro de um terreno e uma previsibilidade, num quadro de produtores e consumidores.

Logo, não estamos olhando mais para a manga como tal, a ela é vedado, dentro do sistema técnico, dizer a si como aquilo que é. Ela é um instrumento de alimentação, uma fonte de lucro, um elemento dietético cheio de fibras. Que ela jaza, aos montes, empilhada desarvoradamente nos supermercados, passa-nos despercebido: a manga é dis-posta dentro de

uma cadeia de consumo. Não nos vem pela determinação do cuidado da mangueira, que pode conceder manga ou não, a seu tempo. Vem pelo controle engajado e minucioso, pela disposição, de uma das suas possibilidades: a de ser utilizada por nós.

O ato de comer uma manga, em si, não é distinto do de qualquer outra época. Transformada, porém, em *Bestand*, um recurso pronto a ser utilizado, a manga (e, antes, a mangueira) está dis-posta da sua proveniência. Está ex-posta em uma rede de relações abstratas. Na dimensão do ente que é, a manguidade da manga gira apenas no sentido do que pode, controladamente, oferecer, isto é, ela é determinada de antemão para ser um recurso. É por ser recurso que está, propositalmente des-propositada, na pilha do mercado. Pode ser acessada livremente pelas intenções e vontades do sujeito, só limitado pela profundidade de seu bolso.

Daí pode vir a ser re-dis-posta, fatiada, num restaurante, ou servir como insumo do suco numa loja. Tão livremente pode também ser in-dis-posta, quando deixa de servir: é o lixo que precisa abrir espaço a novos produtos. Na verdade, uma manga, como qualquer outro recurso, é um vazio a ser atribuído pelo uso; além disso, é algo com que podemos contar quando nosso desejo assim o quiser. Ao desejo, a qualquer momento, podemos ter uma manga com a mesma dis-ponibilidade do que dez, vinte ou cem.

Que a mangueira tenha um tempo próprio de maturar seus frutos, isso não é levado em consideração; que haja outras dimensões na mangueira e na manga que não necessariamente servem ao consumo, também não; que a mangueira não nos deva nada, em princípio, muito menos.

Ainda assim, por se configurar enquanto técnica, há de se entender que a dis-posição é um modo de pro-duzir, um modo de revelar, um modo de pôr. Ao colocar o ser do ente em relevo, a transformação dos entes no real em recurso, operada pela dis-posição, mostra-se como apenas mais um modo de pormos, de dizermos e indicarmos o ser – ainda que em um aspecto reduzido, orientado e metafisicamente comprometido pela causalidade, funcionalidade e utilidade. Por isso, mesmo na dis-posição, há também *poíesis*, levar à vigência numa pro-dução.

Vale aqui um parêntese terminológico. Como viemos manejando neste trabalho, técnica moderna e tecnologia são sinônimos. A apreensão moderna da técnica, cujos empenhos operam na dis-posição do real, se diz enquanto tecno-logia. A tecno-logia toma *logos*, -logia, como ordenação racional e sistemática, que se realiza, notadamente, nos artefatos e dis-positivos tecno-lógicos. Nessa ordenação se manifesta o sentido da essência da tecnologia, ou seja, a dis-posição. Há ordenação racional e sistemática apenas e na medida em que há dis-posição. Trata-se de dizer tecno-logia com o mesmo sentido de técnica, desde que situada no contexto

moderno, já que a manifestação moderna da técnica possui um modo específico de desvelamento.

Voltando à discussão principal, é apenas por o ser se dizer que podemos tomá-lo como recurso. Não fosse o fato de a manga já e propriamente ser, não poderíamos ex- e dis-pô-la de um certo modo, ou seja, o modo tecno-lógico. Ele nos entrega uma possibilidade da manga, a de que provenha um recurso eficientemente. A questão é se essa possibilidade comporta todas as demais, se ela vale única e exclusivamente por essa possibilidade, e se esse modo de produzir pode e deve ser estendido a tudo, indiscriminadamente.

Ainda que possamos responder que não, nossa experiência histórica dá inúmeros testemunhos de que caminhamos rumo a uma dis-posição totalizante do real. Estimular essa compreensão foi a meta do capítulo anterior. Para entendermos a dis-posição como uma redução de sentido (e, por isso, sendo incapaz de subsumir as demais possibilidades que ser configura), devemos ver a dis-posição como uma série de procedimentos.

O primeiro deles prefigura o que é apenas enquanto o que é, ou seja, toma-se o ser na medida de sua entidade. Não se faz nada com o ser também não sendo, conservando e guardando outras possibilidades. Isso não se dá ao domínio ou ao controle. Atribui-se identidade ao representável para depois expurgar dela tudo aquilo que é desnecessário, que atrapalha a comunicação, a eficiência, a previsibilidade, a replicabilidade. Essa cadeia de reduções (ao absurdo?) torna tudo que é na medida da função efetiva, orientando, em última instância, a condução à informação, representação derradeira ao máximo de eficiência.

Argutamente, Heidegger percebe nesse processo um passo adiante na história do esquecimento do ser, com riscos sérios à humanidade do homem. Por quê? Porque nessa rede de relações abstratas também está o sentido da vida humana. O esvaziamento e o esquecimento do ser não são um fenômeno meramente conceitual, a intrigar filósofos e curiosos.

Trata-se de um acontecimento decisivo em nossa constituição e que, historicamente, nos coloca diante da possibilidade insistente de nossa extinção, por inúmeros meios. Nem mesmo esse dado nos assusta, como uma comunidade – tratados internacionais sobre armas nucleares ou metas climáticas são, até hoje, primordialmente simbólicos. Como defendemos em um trabalho anterior (LIRA, 2012), a perda do sentido da vida se coaduna com a do sentido da morte. Ao nivelar tudo dentro de um sistema relacional, a contemporaneidade, na direção da virtualização, promove a informatização de tudo, sem que se questione o viver.

Assim, quando o humano é relegado à usuário do real, estar vivo implica apenas mais tempo útil para consumir informações. A importância do pensamento originário nota-se ao

conseguir elucidar, ainda que não completamente, os princípios dessa conjuntura histórica. Nessa elucidação, o atual estado de coisas não é algo apenas a ser aceito ou meramente o objeto de um debate intelectual. Ao naturalizarmos o mundo técnico da modernidade, não o colocamos em questão; não vemos como o acolhemos e cultivamos decididamente.

A crença implícita na produtividade da eficiência é reafirmada todos os dias, face às facilidades e conveniências da vida. Tal vida não pode esconder suas quebras, suas frestas e impasses, que o pensamento originário procura questionar desde seus fundamentos. As críticas à tecnologia soam até ridículas quando deslocadas de um horizonte essencial e, nesse sentido, histórico. No verão, quem abriria mão de aparelhos de ar-condicionado, por exemplo? Seria taxado de tolo, pelo menos. Entretanto, o riso assume, por não questionar, a decisão tecnológica sobre o sentido do ser, que cria e estabelece o mundo técnico.

A decisão é pela dis-posição. A percepção do suor e da sensação térmica como incômodos exige uma “disciplina corporal” que possibilite evitá-los no labor cotidiano. Mas o que torna inteligível suor e calor no terreno do incômodo, para nós, ocidentais da urbanidade, é a sua manifestação dissonante em um esquema de eficiência e manutenção do bem-estar e padrões da chamada vida burguesa. Em outras palavras, estar com o corpo e roupas suadas, afetar-se com a temperatura de modo mais espontâneo (para que consideremos, pois, refrescar-se num banho no lago ou dormir, em vez de trabalhar) são problemáticos dentro de um panorama prévio, que é o da dinâmica da eficiência e sua organização coletiva e social: atualmente, o capitalismo financeiro de escala global.

Imagine-se aí: ônibus e transportes fechados, escritórios enclausurados, alta concentração de pessoas nos espaços, luzes, máquinas e dispositivos caloríferos etc. Coloque-se, também, os efeitos do aquecimento global. Nessa dinâmica o ar-condicionado parece uma solução para um problema desenhado pela própria necessidade conjuntural de eficiência, ou seja, de procurar soluções. Não é permitido colocar em questão a eficiência e a funcionalização do real (por meio das vicissitudes históricas da produtividade em larga escala), logo, adequamo-nos com mais dis-positivos. Em suma, o ar-condicionado não resolve o problema do calor, como numa perspectiva tecnologicamente determinista em que as invenções corrigem e melhoram aspectos do real, mas dis-põe corpos e ânimos mais aprofundadamente, desde e para um sistema de produção eficiente.

Sobre a vida pós-moderna, Carneiro Leão (2005, p. 123-124) sintetiza essa preocupação do pensar:

Reduzindo o homem a usuário, a pós-modernidade unidimensionaliza a sociedade, como se indivíduos e grupos só existissem para consumir. É que no mundo pós-moderno a informatização virtual só sabe mesmo produzir. Não conhece outras atividades pelas quais valesse a pena lutar e libertar das peias do consumo. A sociedade pós-moderna cada vez mais informatizada e virtual não dispõe de instâncias que pudessem mobilizar outras potências da condição humana. Mas tudo isso, toda esta virtualização informatizada será mesmo viável? Será mesmo possível viver num mundo só virtual, em que o trabalho manual, traço de união com a terra, fosse totalmente substituído pela automação? Será mesmo possível morar num mundo sem as vivências criadoras da linguagem, onde as línguas naturais tivessem seus discursos exorcizados pelas monossímias de línguas e metalínguas cibernéticas?

A interpretação heideggeriana da técnica, ainda que popular entre os intérpretes do pensador alemão, não reverbera na discussão filosófica corrente sobre tecnologia. Críticos, a exemplo de Andrew Feenberg, um dos mais proeminentes nessa área, até a chamam de luddista (THOMSON, 2005, p. 45), dando a entender que esse tipo de interpretação convoca à destruição das máquinas, tal qual o movimento europeu do século XIX. Por outro lado, chamar essa interpretação sobre a técnica de a-histórica ou substancialista é impróprio, conforme explica detalhadamente Thomson (2005, p. 58). Em Heidegger (1967, p. 58-59), compreende-se a necessidade de se vincular a história à dimensão temporal do ser: a dis-posição sendo um modo privilegiado de desencobrimento do ser veio, justamente, por um arranjo histórico, de o ser se enviar como destino:

O processar-se da História se essencializa como o destino da Verdade do Ser a partir desse próprio destino. [...] Incluindo suas inversões em Marx e Nietzsche, a metafísica absoluta pertence à História da Verdade do Ser. O que dela provém, não se pode atingir ou eliminar por meio de refutações. Só se pode a-colher na medida em que sua verdade é protegida mais originariamente, retornando ao próprio Ser, e desvinculada do domínio de uma opinião simplesmente humana.

O destino do Ser, nós recebemos dele mesmo, assim, “[s]e e como o ente aparece [...], isso não é o homem quem decide. O advento do ente repousa no destino do Ser” (HEIDEGGER, 1967, p. 51). Tais constatações podem soar demasiado duras, pois parecem retirar do homem o poder de agência e decisão sobre seu caminho, o que é caro à subjetividade moderna. E, de certa forma, o fazem, pois não é o homem o fundamental:

o homem ec-siste na medida em que pertence à Verdade do Ser, protegendo-a e guardando-a. Destarte, na determinação da humanidade do homem, como ec-sistência, o que importa é que não é o homem o Essencial mas o Ser, como a dimensão do ec-stático da ec-sistência. (HEIDEGGER, 1967, p. 55).

Na dimensão histórica da essencialização técnica, não faz sentido atribuir à crítica heideggeriana um essencialismo tecnológico, como o faz Feenberg (1999), indicando uma característica imutável (“essencial”) à tecnologia. O esforço de Heidegger é fazer o contrário: apontar a proveniência da técnica moderna, que é o ser; historicamente, a técnica confia e se entrega a nós como verdade. É, portanto, apenas por ser a resposta ao apelo do ser que a tecnologia pode vir a ser o que é. Não possui uma essência, no sentido metafísico, mas só pode estruturar-se e orientar-se como tecnologia desde o ser, mesmo que sua essência seja a de revelar o ser no sentido da dis-posição, ou seja, de se afastar da proximidade do ser, conforme este é tomado, de antemão, como ente.

O pertencimento do homem ao ser é uma das vias fundamentais do pensamento de Martin Heidegger (2002a, p. 30). No contexto da técnica, que viemos discutindo, “o homem já não se encontra em parte alguma consigo mesmo, isto é, com a sua essência”, ao que o pensador alemão alerta, em diversos textos, como um perigo. Mais do que qualquer dispositivo ou invenção técnica, a *Gestell*, a dis-posição em que o ser aparece como um ente manejável em recurso a se explorar e dominar, é o que exige pensamento e questionamento. É a *Gestell*, a dis-posição, que dispõe os e nos dispositivos. A essência da técnica moderna é ser um passo firme para longe da questão da essência. Se é no cuidado do ser que o homem mora, é à essência da técnica que precisamos voltar os olhos para, duplamente, resgatar a questão do ser e, portanto, interrogar se e como moramos.

No des-dobrar-se histórico da técnica, aprofunda-se e dissemina-se a dis-posição. O pensamento heideggeriano sobre a técnica não tende a distinguir significativamente as realizações pontuais da trajetória da técnica moderna, uma vez que elas se mantêm e contribuem na regência operativa da dis-posição. Isso, contudo e mais uma vez, não se pode confundir com essencialismo. Significa que ainda permanecemos em uma mesma época do ser, e ainda não se instalou o acontecimento decisivo que marcará a adveniência de uma próxima.

O que viemos fazendo, no decurso da modernidade, é receber e des-envolver os envios históricos do ser. Uma época é o conjunto de possibilidades endereçadas pelo ser, tornadas atualizáveis pelo ser, ao mesmo tempo que é, fundamentalmente, “a constante retenção de si mesmo em favor da possibilidade de perceber o dom, isto é, o ser em vista da fundamentação do ente” (HEIDEGGER, 1979, p. 261). A época, o sentido do ser como tempo, faz-se habitável conforme também resguarda possibilidades. É assim que percebemos e distinguimos diferentes vigências históricas do ser, já que ele nunca se esgota.

Nessa dimensão, a tecnologia, como a conhecemos, só faz sentido dentro do mundo moderno. Palavras como as de Aristóteles (2006, p. 21), na *Política*, soam auspiciosas para nós, ocidentais imensamente influenciados pela sua obra:

Foi para os animais em geral que [a natureza] fez nascerem as plantas; é aos homens que ela destina os próprios animais, os domesticados para o serviço e para a alimentação, os selvagens, pelo menos a maior parte, para a alimentação e para diversas utilidades, tais como o vestuário e os outros objetos que se tiram deles. A natureza nada fez de imperfeito, nem de inútil; ela fez tudo para nós.

Entretanto, ainda que nessas palavras ecoe a lógica tão cara para nós, e também uma visão de ordem e sistema bastante familiar, a interpretação aristotélica sobre a relação dos homens com a natureza é bem distinta. O “ela provê tudo para nós”, tornou-se, na Modernidade, “faremos o que dela desejarmos”. A perfeição da natureza condiz com o entendimento aristotélico do real, em que o *kósmos* surge, de modo especial, como a beleza ordenada do real, em que cada coisa segue seu desígnio e ocupa seu lugar.

Na época moderna, contudo, em que o homem está distante de si, por não estar na proximidade do ser, todo o real surge como um sistema vazio de autoaprimoramento e otimização. Morangos e frangos não são dádivas que se pode aproveitar e usufruir. Eles são insuficientes enquanto simples morangos e frangos e, por isso, precisam ser retrabalhados tecnologicamente, com agrotóxicos e hormônios, a fim de estarem mais disponíveis, integrando-se em uma cadeia de produção e consumo, que não tem fim nem forma final. Esse é o mais distante possível da perfeição aristotélica. “Ela fez tudo para nós”, mas as coisas (e os seres humanos!) não são apenas e exclusivamente aquilo que são capazes de prover para o sistema geral.

Uma das dificuldades fundamentais de questionar a essência da técnica é sua efetividade. A efetividade é inteiramente convincente, alastrante a quase todos os domínios da experiência. A efetividade, a marca do que é efetivo, do que faz e funciona, alimenta a convicção no poderio da técnica e da ciência. Pela produção de novos conhecimentos, de novos dispositivos e bens de consumo, ciência e tecnologia, enquanto modos de convocar o ser desde o ente, imprimem-se insistentemente sobre nós, como a única possibilidade que o real tem de comparecer, traduzido de modo lógico em suas diferentes instâncias. A efetividade conduz a uma maior efetividade, que por sua vez está mais amparada para prover mais efetividade...

Qualquer vestígio de questão significa, apenas, que a coisa em questão não é efetiva o suficiente, não foi aperfeiçoada o suficiente ou não lidamos com ela de modo satisfatoriamente

eficiente. Que o YouTube recomende vídeos que não nos agradam, é porque o algoritmo ainda não nos conheceu o suficiente para fazer sugestões melhores. Que as baterias de *smartphones* não durem como gostaríamos, é porque não descobrimos formas mais duradouras e viáveis de armazenar energia. Que a produção de lixo só aumente¹¹, é porque ainda não se descobriu a tecnologia para lidar com ele de modo eficiente. Que nossa educação seja insatisfatória, é porque ainda não educamos professores e alunos do modo mais eficiente, atualizado e adequado às demandas reais do mercado, e porque ainda não produzem como deles se espera.

Naturalmente, trata-se de um modo particularmente enviesado pela lógica eficiente e já entregue à marcha exploratória da dis-posição. É de se esperar que a dis-posição nos atravesse e transforme de maneira que parcelas cada vez menores do que somos sejam conduzidas de um aberto livre para a funcionalidade de um recurso. Sono programado, memória programada, atividade dos órgãos, equilíbrio celular, atividade epigenética... Tudo, de alguma forma, elaborado para que colaboremos, mais e melhor, com as demandas da sociedade tecnológica e do mercado.

Todavia, tanto quanto o pulsar de uma época conserva e guarda possibilidades ocultas, im-pre-vistas, in-visíveis, assim também a nossa época técnica possui seus enigmas e mistérios. A batalha que travamos ao calcular e abordar todos os entes pelo filtro da representação e, mais recentemente, da virtualização implica, naturalmente, em subentender como questão resolvida de que tudo pode ser calculado. Desse modo se de-cidiu na história do ser. O oculto, o não manifesto, o incalculável, o inalcançável são a grande tensão da época e a sua imensa necessidade. Mesmo no recorte mais entalhado e definido do ente, ainda vige, no horizonte do ser, a tensão com aquilo que não é e se guarda como mistério.

Outra questão é como os aparatos dis-positivos não funcionam apenas “para” nós, mas inclusive “em lugar de”. É o que, anteriormente, apontei como o caráter “terceirizador” da tecnologia. Esse é um dos pontos mais opacos da lida tecnológica, visto que, na esteira do progresso contínuo e sem rumo, dissolve-se a multiplicidade e a densidade das experiências, pré-processadas pelo sistema como um bem de consumo. Conforme são otimizados e otimizáveis, os dispositivos impõem usos, hábitos e experiências.

Um aplicativo de mensagens instantâneas, por exemplo, não apenas realiza mais um modo de comunicação: ele toma conta e domina as possibilidades de comunicação, impondo-se como a norma. Mais e mais, toda comunicação que não se dá no tempo da mensagem

¹¹ De acordo com relatório do Banco Mundial (KAZA *et al.*, 2018), o lixo global aumentará em 70% até 2050 a menos que ações urgentes e de larga escala sejam tomadas.

instantânea parece desinteressante¹², trabalhosa, até incômoda. No mundo da linguagem dis-posta, as possibilidades de o que pode ser feito (e como) só são visíveis dentro de uma rede de funções e utilidades.

Similarmente, as séries e os serviços de *streaming* transformam o consumo de bens audiovisuais, de modo que sua conveniência se imponha como o padrão. Ver um vídeo no YouTube sobre qualquer assunto também se torna a forma padrão de aprender algo, tirar dúvidas, informar-se, sem que a tenhamos autorizado para tal, ou mesmo decidido adotá-la. Num belo dia, ouvimos, simplesmente, “ué, é fácil, olha lá no YouTube” e repetimos esse gesto desde então.

Fica sem se questionar a densidade das coisas e experiências perdidas, ocultas, bloqueadas: se é, como diz a dis-posição, uma melhoria, ou se estamos progressivamente nos embotando nesse afunilamento de possibilidades. Não se trata, claro, de proibições, mas as formas antigas da técnica, na esteira do aprimoramento, vão sendo esquecidas e desaprendidas. Como buscamos indicar, trata-se de uma transformação geral e constante pelas diretrizes técnicas, e de tal magnitude que o passado tende a tornar-se ininteligível, mesmo dentro do sistema dis-posicionante da essência da técnica. Há não muito tempo, utilizávamos telefones fixos e dependíamos de disquetes para aquilo que escolhíamos guardar. Avançamos nas tecnologias e os computadores e *smartphones* guardam um infinito, sem que tenhamos nos interrogado sobre o que e como é aquilo que é guardado, tampouco sobre o que quer dizer guardar, em sentido originário.

Uma meditação sobre a *Gestell* envolve o seguinte: se tudo é na medida em que é recurso, o que acontece quando algo já deixa de servir? Na dinâmica do sistema dis-positivo, ou ele é retrabalhado para mais uma vez servir como recurso (como, por exemplo, pela reciclagem de materiais), ou é descartado definitivamente, ou seja, para os propósitos da funcionalidade, simplesmente deixa de existir. Nesse sistema servil, aquilo que é está sujeito à determinação e à demanda do sistema utilitário para que possa vir a ser útil. O que serve, o que ainda não serve para nada, o que já serviu, mas pode voltar a servir, ou o que nunca mais servirá, tudo está e é na servilidade.

Sabendo-se que também o ser humano, por todos os cantos e de variegados modos, é dis-posto na servilidade e sumariamente descartado, é preciso assegurar, fundamentalmente, que ele não seja, nem deva ser servil, tampouco deva ser transformado em lixo irredutível. Ser

¹² Ressalvando não poder se dizer da literatura, com honestidade, um mero meio de comunicação, vê-se na impaciência com a leitura e a literatura alguma influência desse anseio por rapidez e simplicidade.

não é função, portanto não é, essencialmente, dejetivo, nem projeto de dejetivo, nem mesmo o ser humano em seus piores momentos. Porém, o sistema técnico projeta-se numa dis-posição cada vez mais eficiente, inclusive no ser humano. A mesma dis-posição que dis-põe o homem desse modo dejetável o faz com os demais entes. Sendo acessível o entendimento de que é des-humano uma vida nessa roda, em que o risco de ser dejetivo (logo, inexistente) é constante, também que o real se escale, crescente e definitivamente, entre recurso e lixo, deve se mostrar como uma situação indesejável, violenta e empobrecida de sentido.

É no aberto das questões que se compreende os limites e os riscos do que está em jogo na contemporaneidade técnica. Esse questionamento se a-rrisca a pensar uma via ex-cêntrica ao domínio técnico do real, que, ainda longe de sua completude (se possível!), já mostra seus perigos e seu esgotamento. Para buscar o fundamento histórico da essência da técnica, para então compreendê-la mais apropriadamente, é preciso discutir a questão da história, elucidar se e em que medida é ou pode ser um conhecimento, como opera essa modalidade de conhecimento, e como colabora ou realiza, a seu modo, a essência da técnica.

3.2. Da história ao mito

No modo de conhecer orientado pelos dados, pelas evidências e pelas provas, a ciência histórica assume grande importância. No contexto de desenvolvimento tecnológico, com a inovação dos artefatos, dissemina-se, inclusive, um sentido bem claro de progresso. Os mesmos artefatos técnicos se articulam e se situam em uma dimensão bem determinada, em que a densidade da história e do tempo se dissolve por meio da apreensão e controle dos acontecimentos, traduzidos em informações e imagens. Como um galho da pesquisa representacional do real (ou seja, a ciência moderna), a disciplina da História sustenta a conversão total em informação, ao passo que ajuda a trazer inteligibilidade e legitimidade para ela. (Navegadores, sites, aplicativos, empresas, instituições, todos têm um “histórico” salvo.)

Há uma famosa passagem de Aristóteles, situada na *Poética*, que pontua a diferença essencial entre poesia e história ou mito e história. A partir dela, trago uma discussão entre a história, enquanto forma privilegiada de conhecimento no Ocidente, e o mito, enquanto forma superada e desprestigiada. Diz o trecho:

Não é de ofício de poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade. Com efeito, não diferem o historiador e o poeta, por escreverem verso ou prosa (pois que bem poderiam ser postas em verso as obras de Heródoto, e nem por isso deixariam de ser história, se fossem em verso o que eram em prosa) – diferem, sim, em que diz um as coisas que sucederam, e outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta, o particular. (ARISTÓTELES, 1990, p. 115 [1451a 36-47]).

Segundo Aristóteles, portanto, há uma diferença essencial entre o fazer e o poder do historiador e do poeta. Para começar, Aristóteles se reporta ao poeta, na dinâmica da língua grega, enquanto *poietés*, do verbo *poieín*, ou seja, aquele que em cuja ação desponta uma criação, que “faz passar do não-ser ao ser” (PLATÃO, 1979, p. 37 [205c]).¹³ Reforçando o sentido ativo e instaurador da criação poética, está o sufixo agentivo *-tés*. O filósofo frisa que a questão formal é puramente secundária e nada diz da essência da poesia – o que espanta o senso comum, regido pelo significado dicionarizado da palavra, “arte de compor ou escrever versos” (HOUAISS, 2009a, Poesia).

Por outro lado, o historiador é referido no texto como *historikós*, ou seja, via sufixo formador de adjetivos *-iko*, é aquele que pertence ou é próprio da *história*, do testemunho. Pela tradição grega, fortemente marcada pela visão, um historiador é quem responde, portanto, por aquilo que viu – e o que é visto é revelado, está às claras, é verdade e se conhece. Daí o substantivo neutro *histórion*, o fato, e *hístor oída*, o juiz, o que conhece por ter visto.

A diferença de valor atribuída por Aristóteles se expressa nas próprias palavras que usa para designar a pessoa de cada atividade: por criar e atuar na possibilidade, o poeta se põe num empenho mais essencial, “mais filosófico e mais sério”, do que o historiador, restrito a um conjunto de possibilidades realizadas, às realizações, ao conjuntural; não se poderia dizer do historiador ser um *historiotés* porque não produz nada, mas tenta elaborar um discurso que corresponda ao fato – o *factum*, o (já) feito (e aí encontramos o eco da verdade por correção e correspondência apontada e instalada por Platão, a *orthótes*).

O historiador, nesse contexto, é “aquele que sabe por ter vivido (ouvido e visto), para logo depois se converter naquele que sabe por ter lido” (JARDIM, 2005, p. 103). No âmbito da tradição grega, portanto, a filosofia está mais próxima da poesia do que da história, motivo pelo qual, talvez, Aristóteles tenha escrito uma *Poética*, mas nenhum tratado sobre história. Como pôde, porém, uma tradição tão visual conferir à história um papel secundário, já que o

¹³ Nessa passagem, inclusive, há uma constatação muito interessante para os ouvidos modernos: o poeta, o criador, só o é porque se dedica à criação. Ou seja, o poetar do poeta recebe sua proveniência da potência originária da criação, em primeiro lugar.

verdadeiro é o visto, desde Platão? Porque não haveria um empenho da história em pensar – e, em pensando, pensar o essencial, aquilo que deve ser pensado.

No transcorrer das peripécias do Ocidente, porém, a filosofia se afastou da poesia e se aproximou da história. A partir do entendimento grego exposto anteriormente, os latinos receberam e acentuaram: o visto atesta a verdade (frente ao que não se vê). Transformada a mobilidade do *ón* grego na *essentia* latina, a essência foi designada a partir do seu *accidens*. Em realidade, a dualidade sujeito/predicado estava posta desde a lógica aristotélica, mas no mundo latino ela se consolida como caminho de determinação da verdade, *verum*, o que se sustenta forte, de pé. A filosofia e a história dão as mãos, embora ainda domínios distintos, para averiguar a facticidade dos fatos, sustida a preocupação com a *arché*, característica dos gregos Heráclito, Parmênides, Anaximandro, a que chamamos pensadores originários, conforme sugere Carneiro Leão, ou vulgarmente pré-socráticos¹⁴.

Poder-se-ia fazer a seguinte crítica: é aceito que Aristóteles tenha dito as palavras citadas, porém, tal afirmação se insere necessariamente no contexto aristotélico, visto que a história e seus conceitos se alteraram várias vezes e de diferentes formas ao longo do tempo. Certo, mas ainda o dizer aristotélico conserva uma força de pensamento que não se encerra meramente em seu contexto. Dialogando com ele, indica-se uma crítica do conhecimento a partir da posição privilegiada que a metafísica legou à história, especialmente a partir da modernidade. A partir dessa crítica, pode-se deixar falar o *mýthos* na poesia, contemporaneamente, como possibilidade mais rica, porque “mais filosófica e mais séria”, de se apropriar dos acontecimentos. O inaudito em Aristóteles ainda pode muito revelar.

No afã generalista da ciência dos séculos XVIII e XIX, Hegel se destaca, enquanto filósofo, por buscar realizar a convergência entre a história e a filosofia. A marcha dialética daria um sentido à história, isto é, o de desdobramentos lógicos opositivos e sucessivos, rumando para uma síntese como Espírito Absoluto. Tanto a história quanto a filosofia, entretanto, continuaram para além do empenho de Hegel, atestando concretamente que sua teoria do conhecimento total não poderia proceder da maneira como havia proposto. Na

¹⁴ A infelicidade desse termo devemos à mão dos historiadores: “na verdade foi o historiador da filosofia alemão Eberhard que a utilizou pela primeira vez em sua obra *Vorsokratische Philosophie* (1788)” (MARCONDES, 2010, p. 285). A denominação reforçou o pré-conceito filosófico corrente de que só se poderiam ou deveriam compreender os *physiológoi* em função do pensamento socrático. Com os esforços exegéticos como de Nietzsche e, posteriormente, de Heidegger, obtiveram alguma autonomia e relevância na história da filosofia, não apenas vistos como “protofilosofia”; daí a sugestão de Carneiro Leão, que adotamos e preferimos, de chamar tais pensadores de originários.

contemporaneidade, o progresso da técnica impulsiona a história; não obedece, porém, um dar-se sistemático e anterior, dialeticamente fundamental.

A partir das fissuras de Nietzsche e, posteriormente, do popular Foucault, a história reviu seus propósitos e objetos, pôs o próprio historiador em questão, sua racionalidade, sua concepção de linguagem. Hoje, as correntes na História são inúmeras, como nas ciências humanas. Porém, é plausível reconhecer sua unidade, ou não haveria um ponto do qual cada corrente correria.

A essa unidade, considerada pelos gregos enquanto princípio, como uma nascente, e identificada no pensamento originário como aquilo que faz o ser o que é, é a que está em questão. É o tema principal do Ocidente: “O que é isto – o que permanece no fluxo das mudanças?” (CASTRO, 2008). Os filósofos, a partir de Platão, denominaram essência. No percurso da filosofia, a essência foi compreendida cada vez mais abstrata e inacessível, identificada com o espírito, a consciência ou a subjetividade; no da história, verificam-se processos e interconexões cada vez mais gerais e complexos. Na guinada do século XX, especialmente na segunda metade, os dois empenhos encontraram-se: já que a busca da verdade universal se mostrou fracassada, ela haveria de se situar localmente, particularmente, regionalmente. Como gosta de dizer o jargão pós-moderno, a realidade se tornou fragmentada.

Os dois discursos possuem em comum a questão do conhecimento. Ambos buscam conhecer, cada um a seu modo: a filosofia enquanto especulação racional da natureza do real, a história enquanto ordenação racional dos fenômenos ocorridos, suas inter-relações no tempo e no espaço, e a descrição que elabora sobre esses fenômenos. Os acontecimentos ao longo do tempo contrastam com a consideração de Aristóteles: a filosofia se tornou muito mais próxima da história.

O privilégio do conhecimento não é algo novo; seus produtos estão aí desde muito tempo, e crescentemente o destino dos homens é guiado por ele. Nietzsche atestou a morte de Deus, mas a pretensão do conhecimento e do fundamento, que devem, filosoficamente, ser equiparados a Deus, não se desfez; muito pelo contrário, o conhecer está, como diz o ditado de Júlio César, dividindo para conquistar. Ora, por que tal tendência seria criticável? Haveria algo como conhecimento em demasia? Pensar o não conhecimento não seria uma espécie de obscurantismo, loucura? Questionar o conhecimento exige pensar o sujeito, o que é o mais difícil numa época inteiramente marcada por ele. O conhecimento exige um quem que conhece e o que se conhece, articulação de subjetividade e objetividade, que caracteriza a metafísica da subjetividade em que estamos imersos:

A metafísica se baseia em última análise na minha visão ou ideação correta das essências das coisas: o centro e o fundamento último da realidade de que trata a metafísica é portanto o sujeito como conhecente, ou seja, a metafísica só pode compreender a essência e sua verdade a partir do sujeito e só nele pode fundamentá-las: ela permanece assim uma ‘metafísica da subjetividade’, sem poder transcender o sujeito – em sua relação com o objeto – em direção ao ser como fundamento que abrange ambos e é a condição de possibilidade real da dualidade de sujeito e objeto. (HUMMES, em fase de elaboração).

Há algum tempo, um professor de educação física disse-me que se emperra um relacionamento amoroso quando um ou os dois lados se preocupam em estar certos. Despretensiosamente dito, referindo-se ao seu próprio relacionamento, isso parece não se relacionar com o que foi articulado até aqui. O que pode a gana de estar certo numa discussão ou atitude num relacionamento amoroso ter a ver com o estatuto do conhecimento no Ocidente?

Ora, tudo! Não só o exemplo cotidiano dispõe como o conhecer e a correção se tornaram critérios instrumentais para lidar com tudo (inclusive com domínios conhecidos por arracionais ou irracionais, p. ex., o das emoções), como oferece seu questionamento: filósofos, historiadores, professores de educação física e quaisquer outras profissões se esgotam no amor quando conhecer e a-certar são o meio principal de estar com o outro. Não apenas por isso: esgota-se porque amar, como densidade do viver, é arriscado. Enfim, o conhecimento pode não ser suficiente para dar conta de determinadas realidades – a saber, as relativas aos relacionamentos; e mais: o conhecimento pode não ser suficiente para dar conta de nenhuma realidade.

No horizonte da segunda afirmação, quando alguém pergunta sobre o que é algo, tende-se a ouvir como resposta a história desse algo, especialmente se não é algo satisfatoriamente definível pelo seu conceito funcional. Ou seja, quando desejamos nos aprofundar em algo, recorremos à história. Por exemplo, a pergunta “o que é um talher?” pode muito bem ter como resposta “conjunto de garfo, faca e colher, usado especialmente durante as refeições; [ou] cada uma dessas três peças, em separado” (HOUAISS, 2009a, Talher). Já na interrogação sobre a literatura, p. ex., a pergunta pela sua história é mais próxima. Contudo, numa reflexão ainda primordialmente grega, quando se pergunta acerca do ser que é algo, pergunta-se sobre sua origem, que não se coloca numa rápida definição conceitual-funcional.

À diferença dos gregos, entretanto, essa origem tornou-se historiográfica, recontável por uma série de relatos; quanto que para os gregos antigos o mais próximo seria pensar o princípio originário, *arché*, que vigia no ente talher – o que é que faz com que o talher seja o talher que ele é? Diz o poeta japonês Bashô (1997, p. 9): “Não busco o que os antigos criaram, mas, sim,

o que almejaram”. É a mesma indagação originária. O princípio, aquilo que vigia antes e vige agora, é o que exige pensamento.

Não é novidade que o conceito tenha fundamentado e orientado o conhecimento como tal, tendendo mais atualmente para a funcionalidade, a pragmática, a utilidade. O que não se discute muito, por outro lado, é justamente o lugar, no conhecimento, no qual a história se incrustou e disseminou, a partir de um recorte metafísico pelo ente. A pergunta “o que é a educação?” se traduz por “qual é a história da educação?”; “o que é o conhecimento?” por “qual é a história do conhecimento?”, motivo pelo qual essas indagações são alheias à pesquisa historiográfica, pois não situadas num determinado contexto e referidas a determinados períodos, obras, agentes e grupos sociais.

A discussão historiográfica contribui para a mania contemporânea de informação: conhecer algo é ter informações a respeito. Quanto mais informações, portanto, mais se conhece. E precisamos conhecer para poder operar melhor, para fazer novas ligações, para poder realizar um maior número de coisas e de maneira mais eficiente. Isso vale para o historiador, para o pedreiro, para o filósofo, para o vendedor, para o engenheiro, para o professor...

Nessa dinâmica informativa em que o conhecimento se instala, o adjetivo é posto como a mola propulsora do conhecer. O *accidens* se tornou o vetor fundamental pelo qual a *essentia* se dá a conhecer. Que incrível ainda se impulsionar agires e fazeres por uma decisão milenar sobre o pensamento! Decisão baseada no *hypokeímenon* e nos *symbebekóta* aristotélicos, que norteiam o pensamento até os dias atuais, inclusive enquanto crítica e teoria da arte.

Será, porém, que se deve aceitar a dominação completa e irrestrita do conhecimento sobre o real? Ou será que – argumenta o partidário do conhecimento – a história ilustra que o professor supracitado apenas não empregou o conhecimento adequado da maneira adequada em sua relação amorosa? Sendo assim, quem é que determina qual é e quais são esses conhecimentos adequados? Não serão eminentemente morais?

Sendo uma teoria do real, a prática historiográfica está sujeita apenas a confirmar, em seu exame e prática, aquilo que está previsto, pois “a tarefa é constatar o que foi. De qualquer modo, a trajetória da Cultura Ocidental tem sido tentar prever a partir do já visto, para então prescrever” (JARDIM, 2005, p. 98). Então, quem diria, nosso conhecimento se orienta para a prescrição e controle? Prescrição e controle não só das dimensões do ser humano, mas de todo o real. Como disse em outro lugar:

Ainda vale aqui a metáfora de Nietzsche de que o cientista esconde o camelo atrás da moita para depois, atônito e surpreso, dizer que foi responsável por sua descoberta. Diferentemente da ciência positivista de seu tempo, contudo, a filosofia contemporânea hoje se permite absorver pela crítica cultural e pela teoria política, com a lassidão de pensamento da pós-modernidade, como viemos observando. É como se ela agora soubesse que esconde o camelo atrás da moita e, para evitar de abrir as folhas e encontrá-lo, dá voltas em torno da moita, a sobrevoa, chama pelo camelo para ver se responde. Com isso pensa que está desenvolvendo ‘novas formas de compreensão e sensibilidade’, mas em realidade, o filósofo-cientista em nenhum momento para para se perguntar se esconder camelos atrás de moitas é a única e necessária forma de compreender o real. (LIRA, 2011, p. 2).

No trabalho anterior, meu esforço de pensamento foi o de apontar e resguardar um pensamento da fronteira mais originária que o homem já ouviu falar, a morte – pois até ela vem sendo alvejada com insistência pela cultura ocidental, como argumentei também aqui, por exemplo, sobre o ciborgue e a cibernética. Mas a dificuldade em pensar a história é porque a confundimos com a historiografia e com o historiador, além do destaque, como dissemos, que se deu a ela na maneira como interrogamos o real. Historiador e historiografia, sim, não nascem com o homem, tampouco são primordiais para sua existência (ao contrário da história e da memória, em sentido essencial). Examinemos a passagem de Antonio Jardim (2005, p. 101-102):

É preciso entender que a história é uma determinada dinâmica coextensiva ao homem. Nesse sentido, como dinâmica, a história prescinde tranquilamente de dois aspectos que à modernidade podem mesmo parecer fundamentais, são eles a historiografia e o historiador. A história é anterior a ambos. A historiografia e o historiador têm data marcada para aparecer. Essa data é marcada pelo advento da escrita alfabética. No entanto, a história não. Ela é com o homem, desde que este se constituía como suporte privilegiado de sua própria memória. A constituição de um suporte externo é decisiva para o surgimento da historiografia e do historiador. A história, portanto, não surge com a escrita, como nos foi um dia ensinado, e como é, em geral, até aqui aceito. A história surge com o homem. Desse modo, não podemos entender a história senão como as peripécias e vicissitudes do homem no mundo. Sendo, no mundo, o homem é histórico. Sua historicidade não depende diretamente dos suportes e dos meios de registro dessa historicidade. Historicidade e suporte, cada um tem seus próprios mecanismos, seus próprios pressupostos, seus próprios modos de encaminhamento. O que se constata, no âmbito da Cultura Ocidental, é a submissão da história a um plano meramente historiográfico por meio dos suportes criados para consolidar memória, por via da medida, da identidade e da representação.

A disciplina histórica, seu fazer e seus agentes não são, portanto, essenciais ao homem; sua origem na escrita não deve ser descartada como algo insignificante, pois talvez seja ela, ainda, a maior inovação tecnológica já realizada pelo homem (HAVELOCK, 1996a; 1996b). Uma vez consolidada, a escrita alterou o estatuto da memória e, por conseguinte, a dinâmica do saber. A partir dessa alteração, foi-se construindo o conhecimento na escrita, em cuja dinâmica

estamos inseridos plenamente, a despeito de muitas outras inovações que a partir dela se desenvolveram.

Agora se pode dizer que a escrita e a história (como historiografia) são suportes para a vida humana. Elas prefiguram determinadas realidades e não outras, podendo ser alteradas ou mesmo ser substituídas. Por exemplo, a máquina de escrever, um suporte da escrita, foi substituída pelo computador, que por sua vez adquiriu a forma do *laptop* e depois do *smartphone/tablet*. Portanto, por serem suportes, são descartáveis.

Na “submissão da história a um plano meramente historiográfico” de que nos fala Jardim, encontra-se a definição da historiografia como conhecimento. E quem possui tal conhecimento possui, embora desfigurada, a memória – que é o ser e deixar de ser dos povos, suas “peripécias e vicissitudes”. A diferença da memória tornada historiografia é que se supõe poder traduzir aquela nesta, recompondo informações, correlações, achados arqueológicos. Operam, mais profundamente, os mecanismos da medida, da identidade e da representação.

Ora, a memória, como o que aconteceu e não aconteceu, é tão própria que não pode ser medida, não se identifica com nada e tampouco pode ser representada. O memorável só possui sentido se posto em sentido, quer dizer, se posto na experiência, e não meramente como informação retida. A historiografia pressupõe que esse sentido seja dedutível e elaborável informacionalmente, *a posteriori*, sobre o qual se pode ter um grande grau de certeza.

Porém, o sentido histórico não pode ser dado *a posteriori* nem *a priori* pelas conjunturas que descreve, se aquele for o ir e vir dos mundos na terra. Só um persa e um gaulês podem ser como um persa e um gaulês, em seu tempo. Como tais, suas civilizações foram transfiguradas em muitas outras, e algumas de suas obras persistem. Se um historiador pudesse, por um suporte incrível do futuro, viajar até a Grécia arcaica, ele seria um historiador da via tecnológica na Grécia arcaica; apesar de adquirir mais informações, estaria destituído do sentido de ser um grego arcaico pela sua própria história, embebida de século XXI. Entretanto, vive-se a fantasia de uma verdade relativa ao tempo que aumentaremos de uma lupa ou microscópio. Uma ilusão de alguém que observasse as suas infinitas configurações e reconfigurações (como um safári cronológico), podendo ter a compreensão verdadeira, desde que munido da mais refinada e ponderada teoria histórica.

O que se disse sobre sentido histórico é pressuposto, de certa maneira, mas não é tematizado. Ciente, atualmente, da incompletude de seu discurso, o historiador concordaria com as palavras anteriores, embora reconheça o conhecimento historiográfico como fundamental.

Um exemplo dessa pressuposição – simples e essencial, pois nunca deixa de vigor em nós a memória – é que nunca se tentou uma história do futebol.

Temos uma história de onde ele começou, dos times e jogadores famosos, dos títulos conquistados e jogos importantes, mas nunca passou pela cabeça do homem epistemológico reconstituir o que foi (como fazem as perícias policiais) um jogo de futebol, ou mesmo a história de um time. Tal dinâmica histórica pode ser examinada historiograficamente, haja vista as tacanhas crônicas esportivas; a infinitude poética de uma partida só pode ser mensurável se reduzida, por sua vez, infinitamente, e esse vazio que restaria não teria a menor relevância, daí não nos ocorrer uma história do futebol. Já entra, enquanto acontecimento singular, no terreno do lúdico (visto como sem valor) ou do poético (resistente à ordenação científica e, justo por isso, desmerecido por ela).

O infinito de uma partida dispensa o registro, porque a experientiação, a paixão, não é registrável, tampouco comunicável. Daí quando perguntamos a alguém “como foi o jogo?”, a resposta do ponto de vista do conhecimento é impossível; em realidade, queremos com-partilhar a paixão que o jogo pôde ou não trazer. Não se assiste ao jogo, nem se o joga, para que chegue ao final e saibamos o placar; a viagem se faz para ser feita. Esse compartilhamento só é possível se esse alguém se põe a contar uma história – o que é algo inteiramente diverso de conhecer e representar historiograficamente.

Se o passado não é conhecível inteiramente, não só por ser passado, mas pela própria dinâmica do conhecer, ele pode ser pensado, e nesse pensar estar posto em jogo o presente, o futuro. Há peça pregada na disciplina histórica (ou pregada por ela?), porque a multiplicação dos meios de registro e disseminação de informação nada faz no sentido de aumentar ou diminuir as possibilidades de compreensão histórica. O documento escrito foi denunciado enquanto fonte única e válida de estudo histórico e buscaram-se fontes justamente na oralidade (o que, para uma disciplina criada na e pela escrita, continua sendo uma enorme ironia¹⁵). Se, por um lado, aquela multiplicação fortalece o papel da historiografia de gerenciar e interpretar aquelas informações, também a enfraquece, pois revela a arbitrariedade na seleção, gerenciamento e interpretação das informações, cada vez mais disseminadas, plurais e contrastantes. Todo enunciado contendo perfeitamente em si seu contrário, também todo relato histórico pode comportar o seu contrário.

¹⁵ Não sabemos se essa tendência tornará virtualmente ilimitadas as fronteiras da disciplina histórica ou a fará retornar à poesia. Mesmo quando busca a oralidade, porém, esta é rapidamente transcrita, e o objetivo permanece conhecer.

Ainda no século XIX, uma boa mostra disso deu Nietzsche, reinterpretando a leitura estabelecida sobre os gregos com seu *O nascimento da tragédia*. Com as mesmas fontes disponíveis, sendo um filólogo entre seus pares, Nietzsche apontou para a esfera dionisíaca na cultura grega, deixada de lado pelos intérpretes de então. Enfim, mais registros históricos e informações não equivalem a novas interpretações, sem que se procure pensar.

Pelo apego à descrição, ao fato, aos processos, às conjunturas, à cronologia, à metodologia, a historiografia jamais reconhece em si a liberdade criativa para ler e se apropriar do passado. Ao não reconhecer, gera uma criação desvigorada: a narrativa ou o discurso historiográfico. Sem necessariamente se apegar a tais amarras, a filosofia põe em questão os enquadramentos historiográficos da história da filosofia, realizando assim seu único empenho genuíno, que é pensar. Mas o que se diz aqui pode ser facilmente chamado de relativismo, sendo Nietzsche mesmo um sobre o qual costuma cair esse rótulo. Não se trata de ceticismo ou de relativismo; a questão é ainda mais essencial do que mostrar a criação inerente a toda factualização e relato, criação bastante ideológica e bem pouco “neutra”. Diz Carneiro Leão (2013, p. 103): “A ideologia construiu a pior das prisões. Abstrata e entranhada, é de uma violência essencial. Afasta o homem da grandeza de sua dignidade: autonomia de ser e realizar-se a si mesmo. É que toda ideologia é sempre uma prisão abstrata”.

Na prisão abstrata da ideologia é onde termina por cair o juízo historiográfico. Enquanto sua preocupação for a explicação do conjuntural e do processo, tomando o fato para fundamentar o conhecimento, a historiografia continuará destituída de sentido. O conjuntural e o processual possuem importância dentro de uma interpretação ideológica do tempo e das comunidades humanas, e aprisionam tanto quanto libertam.

O mesmo se pode dizer de qualquer teoria do real nos moldes da subjetividade, como a psicanálise, que supõe decifrados, de antemão, os homens de qualquer tempo e espaço. Tanto a decifração da psicanálise quanto a tradução do passado dos historiadores têm o homem por centro e o conhecimento por valor, por bem. Quando se perde o centro humanista e o valor é denunciado, suas teorias desmoronam.

A determinação do passado e do presente não deixa de ser uma afirmação de poder, pois se almeja controlar e cancelar a memória. Curiosamente, porém, a historiografia se mostra um poder impotente, pois se proceder a suposição de conhecer algo, esse conhecimento não se reverte em criação nem modificação de realidades. Ela encontra aquilo que pode encontrar já em sua teoria. Conforme disse anteriormente, a historiografia registra; não atua como a poesia ou a filosofia.

Retomando brevemente a discussão sobre os traços da ciência moderna, é cara a distinção de história e historiografia (ou historiologia) feita por Heidegger. No fundo dessa distinção, se dá a diferença fundamental entre a vigência do que é e sua representação objetiva. O pensador da Floresta Negra sublinha que, ainda que não redija leis e regras como as ciências naturais, a ciência histórica também trabalha desde e para uma representação objetiva de um aspecto do real, no caso, o passado dos acontecimentos:

O procedimento tende a representar o permanente e a tornar a história objeto. A história só pode tornar-se objectiva quando se tornou passado. O que é consistente no passado, aquilo com base no qual a explicação historiográfica calcula o que é único e o que é múltiplo na história, é o sempre-já-sido-alguma-vez, o comparável. No permanente comparar de tudo com tudo, o compreensível é calculado, verificado e fixado como o plano da história. A explicação historiográfica só alcança até onde se estende a área da investigação historiográfica. O que é único, o que é raro, o que é simples, numa palavra, o que é grande na história nunca é óbvio e permanece, por isso, inexplicável. A investigação historiográfica não desmente o que é grande na história, mas explica-o como exceção¹⁶. Nesta explicação, o que é grande é medido pela bitola do habitual e do mediano¹⁷. (HEIDEGGER, 2002b, p. 105).

Alguém poderia dizer, honestamente, que a falta de conhecimento histórico é o que impede o questionamento de uma ou mais dinâmicas numa sociedade? Será que o alto ou baixo índice de desempenho escolar em História intervém na realidade de um povo? Ora, ele não fora necessário na constituição da democracia ateniense, tampouco na Revolução Francesa; isso porque, como explicou Jardim, a historiografia e o historiador estão sempre a reboque da história.

O conhecimento histórico serve à instrumentalização ideológica do passado, por ser metafísica. Os ouvintes da obra de Homero não precisavam de aulas de Teoria da Literatura para aceitarem o seu convite; também ninguém precisa do conhecimento histórico para pensar e atuar historicamente (o que não quer dizer que não precisemos de memória e de nossa história). Por isso, disse que a era informática pouco alterou o estatuto da historiografia, tampouco o que se pode fazer com ela ou por ela. À impotência da historiografia, refere-se Heidegger (2002a, p. 54):

¹⁶ Podemos ver esse procedimento bastante vigente na história da literatura. Os autores de relevo são explicados na contraposição aos medianos, que são o padrão. Esse processo, sem dúvida, retira dos grandes criadores bastante de seu brilho, pois servem, mesmo enquanto exceção, de exemplos de o que é mediano, como se o objetivo, em primeiro e último lugar, fosse depreender o sentido das criações literárias pelas suas regularidades, ou seja, pelas suas repetições e manifestações pouco potentes.

¹⁷ Crítica similar à de Nietzsche sobre a ciência histórica (NIETZSCHE, 2003).

Ora, o tratamento historiográfico não cria o acontecer dos acontecimentos. Tudo que é historiográfico, toda representação e constatação nos moldes da historiografia se determinam por acontecimentos, isto é, fundam-se no destino do processo de acontecer. A recíproca, porém, não é verdadeira. Os acontecimentos não são necessariamente historiográficos. A ciência histórica não pode decidir se o acontecer dos acontecimentos só se manifestam, em sua essência, pela e para a historiografia ou se, ao invés, a objetivação historiográfica, mais do que revela, vela o acontecer dos acontecimentos.

Da preeminência da dinâmica pujante do real frente ao representar historiográfico também diz Nietzsche (2003, p. 9) em sua *Segunda consideração intempestiva*: “A existência é apenas um ininterrupto ter sido, uma coisa que vive de se negar e de consumir, de se autocontradizer”. Onde está a historiografia representacional aí? O que esperar de um conhecimento que procura ordenar e desmistificar as contradições e dinâmicas da *phýsis*?

Para Heidegger, esse conhecimento “vela o acontecer dos acontecimentos”, porque, interessado nos fatos e nas explicações processuais, ele retém o acontecer no impensado. Heidegger (2000, p. 73), por isso, caracteriza o apego científico ao fato como positivismo:

Um facto apenas é aquilo que é à luz de conceitos fundadores e de acordo com o alcance de tal fundamentação. O que caracteriza o positivismo (no qual desde há decênios nos encontramos e hoje mais do que nunca) é, pelo contrário, ele pensar que lida com factos, ou com factos diferentes e novos, enquanto os conceitos são apenas expedientes, de que necessita de qualquer modo, mas com os quais não nos devemos relacionar demasiado – pois isso seria filosofia.

Vê-se, historiograficamente, o positivismo como algo superado, mas a compreensão tradicional de causa ou mesmo a de “linhas de força” não fazem pensar o acontecer, apenas rearrumam a forma da descrição historiográfica e as relações entre seus objetos. Contudo, quando alguém conta uma história, o acontecimento trazido pelo contar é o seu princípio, não a história como enredo nem as informações apresentadas, verídicas ou não. Assim, no contar, não há o menor embaraço em esquecer coisas, ou que preferimos contar algumas delas em detrimento de outras. Nesse contar, a memória é partilhável porque é presenteável; não o que foi enquanto o que foi (enquanto um relato fixado por especialistas) mas o que foi enquanto o que pode ser, entre o dito e o não-dito na escuta do contar.

Nesse vigor de ser, quem ouve e se entusiasma está presente na história contada. Em outras palavras, o passado é memória não quando se instrumentaliza num conhecimento registrável, mas se faz sentido no contar e recontar. Quando se permite ser *mýthos*, mito. No âmbito da história, em sentido essencial, a lua pode e é historiável porque constitui história, é

enquanto acontecimento – e apenas daí se podem considerar quaisquer conceitos e representações. No obrar poético do mito, a lua faz silêncio que exige escuta!

A lua faz silêncio para os pássaros
eu escuto esse escândalo! (BARROS, 2013, p. 28).

Uma vigência não representacional, não historiográfica, mas perfeitamente mitificável, porque cantável. Ressoa tal sentido mítico também neste texto em prosa de Fernando Pessoa (apud LOPES, 1990, p. 325), “Anarquismo”:

A Noite e o Caos são parte de mim. Dato do silêncio das estrelas. Sou o efeito de uma causa do tempo do Universo [e que o excede, talvez]. Para me encontrar tenho de me procurar nas flores, e nas aves, nos campos e nas cidades, nos actos, nas palavras e pensamentos dos homens, na luz do sol e nos escombros esquecidos de mundos que já pereceram. [...]
Na minha presença hodierna têm parte as idades anteriores à Vida, os tempos mais antigos do que a Terra, os ocos do espaço antes que o mundo fosse.
Na noite onde nasceram as estrelas comecei a constelar-me de ser.
Não há um único átomo da mais longínqua estrela que não colaborasse no meu ser.
Porque Afonso Henriques existiu, eu sou. Porque Nun'Álvares combateu, existo.
Seria outro - não serei, portanto - se Vasco da Gama não tivesse achado o Caminho da Índia nem Pombal tivesse governado (...) anos.
Shakespeare é parte de mim. Para mim trabalhou Cromwell quando architectou a Inglaterra. Ao ganhar com Roma, Henrique Oitavo fez-me ser hoje o que eu sou.
Para mim pensou Aristóteles e cantou Homero.

O sentido mitopoético suplanta a lógica historiográfica. A consistência ontológica do narrador poético do texto só se perfaz no sentido e articulação do real ao longo do tempo, sem necessitar do embasamento científico. Não é o sujeito cartesiano que explicita os acontecimentos, na coerência lógica do discurso científico, mas o homem que pondera sua proveniência da terra em um pensamento mitopoético. Apenas pela via do poético, Aristóteles, Homero, Afonso Henriques, Shakespeare e Pessoa se articulam numa história poética, em que o tempo concreto e telúrico é mais habitável e familiar. No mito, a linguagem articula a unidade fundamental do real, em toda sua multiplicidade e fartura.

Frente à lógica historiográfica, os mitos são questão resolvida, registros antropológicos: trata-se de uma maneira pela qual os povos antigos descreviam o mundo, uma narrativa cristalizada que se repetia oralmente ao longo de gerações. Ora, será que, à parte a oralidade do mito, não poderia pensar o mesmo da historiografia uma civilização futura, pós-científica?

Provocação à parte, mito nada tem a ver com um pensamento não científico, atrasado, que o desenvolvimento da ciência e da disciplina histórica souberam fazer esquecer. O mito é

o vigor e o acontecer do mundo, é o contar que instaura mundo. Ele só possui versões, seus eventos não têm dependência nenhuma de verificabilidade; ao contrário de cristalizada e imutável, o mito se transforma e atualiza a cada contar, pois no rito do conto se constitui o mundo e se sacraliza o mito. Nesse sentido, a cronologia não é senhora do mito, e nele o tempo adquire configurações singulares. Primeiro e último se tocam, os filhos são os pais de si mesmos no espetáculo divino da presença: “E se o primordial ainda ultrapassasse todo o posterior, se o mais primordial ultrapassasse, de maneira mais ampla, o mais tardio? O ‘uma vez’ dos primórdios do destino adviria então como o ‘uma vez’ do último (*éskhaton*), isto é, para o descesso do destino de ser até agora velado” (HEIDEGGER, 1978, p. 22).

Continuamos míticos, embora não saibamos mais reconhecê-lo e experienciá-lo plenamente. Porque, à diferença do que assevera a metodologia científica, o mito não é um saber a-metodológico: ele é a própria possibilidade do saber, que se renova no pensamento, no contar, no cantar e, também, na pretensão científica de conhecer, sendo esta uma (a mais rasteira) de suas realizações. Sobre *mýthos* e *lógos*, diz a filósofa Julia Sushytska (2012, p. 68): “Expelling or even heavily censoring mythical logic – the logic of chaos, ambiguity, imperfection – makes philosophy impossible. The philosopher who relies on logos alone becomes dogmatic and ceases to be the philosopher”.

Não só a filosofia, mas nada se faz fora do mito. Ele é como existimos, o mundo tensionado na terra. Todas as dinâmicas essenciais nas quais se movimenta e mundifica o homem o são no mito, embora este possa estar silenciado: “Tradição, historiografia e língua enquanto discurso são como ritos do que é memória, história, linguagem e tempo, mas sem o vigor do mito” (CASTRO, História, 1).

O que é o mito? O mito é mistério. Certamente, não mera narrativa de origem. Aí é mitologia. Para qualquer um que o ouça, ele diz: eis mundo. Fazem-se luz, sombra e todas as distinções. Estar no mito, condição para vivimorrer. Totalidade enigmática. Mito é pensar, sentir, enveredar. Não saber, maravilhamento. Todo homem é mítico porque é todos os homens e nenhum homem. Porque desentranha o que é, abrindo as coisas.

Até o historiador é mítico, suas datas, linhas, relações, processos e conjunturas são míticos. O mito é uma praga, quanto mais se o afasta, mais impetuoso retorna. Afinal, não dá para deixar de ser homem. Não dá para deixar de ser mito. Mito é olhar e ser olhado próximo. Sustento de sonho real: só temos sonhos reais, os que temos acordados e desacordados, mas sempre cordiais. O mito sacrifica, a poesia sacrifica. Poesia é mito. Só há um poeta cantando o mesmo mito, são todos um e o mesmo. Como de Hades, a riqueza é epíteto do mito. Mito pega

o mundo pelos chifres. Mas os homens se empobreceram de mito, os nomes de seus deuses esquecidos, apenas um criado e lembrado, o mais vil tornado senhor: Conhecimento. Deus fraco, claudicante, porque não sacrificam a ele, esqueceram como sacrificar. Talvez ele morra na volta do parafuso, e renasça junto com os outros deuses. Persistência da espiral, antes será, agora foi, depois, quem sabe, tudo.

Homens, irmãos de todos os tempos e países
formamos juntos um vasto Corpo
estendido na história através das gerações (MENDES, 2002, p. 58).

Desprover uma comunidade de sua memória, dos seus mitos, seria um atentado ao que torna aquela o que é. Será que se pode prescindir da mesma forma do conhecimento histórico? Será que ele é o que eram os mitos para as sociedades arcaicas? Penso, respectivamente, que sim e não. O conhecimento histórico impõe um passado in-atualizável e, por isso, i-memorializável, que se deve conhecer, necessariamente, pelo crivo das explicações historiográficas. Entretanto, a historiografia não basta para configurar e entregar a memória. Não se pode confundir memória com lembrança: a memória é o que somos, destinados temporalmente, e o aberto em que esse destinar se dá a pensar; a lembrança, tanto quanto o esquecimento, é o movimento daquela, em que a vitalidade do ser se mostra e se esconde.

Aí está outra diferença fundamental entre o mito e a historiografia: o esquecimento do esquecimento. O mito faz do esquecer e lembrar do conto-canto seu motor principal; o historiador, engessando o contar pela metodologia, quer recordar pelo fato, pelo registro escrito, com o objetivo de combater o esquecimento. Ironicamente, a historiografia realiza o inverso do proposto: ao tentar fixar um passado pelos fatos, ela não esquece um dos passados (a que atribui ser mais verdadeiro, porque amparado pelos fatos), mas esquece todos os outros passados possíveis, a que a carência do esquecimento negou acesso pela criação da oralidade, do pensamento. O esquecimento é parte integrante da existência humana. Mostra Carneiro Leão (2010, p. 52):

Para um grego, esquecer não é um processo dentro do sujeito. Esquecer é um acontecimento ontológico em que o homem se realiza, na medida em que os descobrimentos e revelações lhe encobrem sua própria realização. Isto significa: o homem também se vela para si mesmo sempre que consegue revelar-se num empenho de ser e desempenho de não ser. Para realizar-se, o homem tem tanto de esquecer como de recordar.

A pretensão de superioridade trazida pela historiografia deve ser criticada. A contemporaneidade julga-se o expoente do progresso e da cultura, enquanto que, na pasteurização e ensurdecimento para outras experiências de real, talvez ela seja bastante pobre. Muitos dos conhecimentos ditos descobertos pela ciência já eram sabidos de outros povos há muito tempo (sendo, portanto, a descoberta nada mais que uma legitimação social pelo meio científico). Mais essencialmente, havendo o contemporâneo se esquecido da dinâmica mitopoética de mundo, a esquadrinhção do real pelos conhecimentos instala, em última instância, o niilismo da subjetividade total, autorrealizada pelo controle.

Conhecer é uma das possibilidades que são dadas ao homem; porém, cabe ao homem ser o que é, a cujo movimento o conhecer sempre deve se remeter, sendo assim, portanto, um co-nascer, um criar. As realidades do real, antolhadas pela subjetividade, ao menos desde Descartes, não se perfazem, contudo, por ela; motivo pelo qual mesmo a matematização e tecnicização extrema do real não o dissecarão, apenas realizarão uma das possibilidades. Já estas, sim, por repousarem sempre no horizonte do mito, do inaudito, do esquecimento, do não conhecimento, do não feito e do não realizado, infiltrarão e mobilizarão o ser humano que, no canto ou no pensamento, se dispuser a pensá-las. Contudo, para ver propriamente o que há com a técnica, se o raciocínio representacional da historiografia sobre o real não basta, é preciso averiguar como e por que um tal raciocínio representacional, científico, se tornou sinônimo de pensar, e que precedentes estabelece com e para a questão da essência da técnica.

3.3. Ciência e técnica

Para compreender mais claramente o sentido da *Gestell*, faz-se necessário elucidar seu terreno em comum com a ciência. Como esclarece Marlène Zarader (1998, p. 146), “é deste terreno comum que provêm tanto a ciência moderna como essa modalidade particular do pensamento que Heidegger chama ‘pensamento calculador’, bem como o laço de dependência que os une”. Esse terreno, essa conjuntura, é a articulação encoberta tanto da ciência moderna quanto da tecnologia ou técnica moderna.

De início, ciência é, na caracterização heideggeriana, definida pela observação (*Betrachtung*), que toma o real em sua objetividade, ou seja, em objetos. A conversão da presença em objeto por uma atitude prévia, decisiva e teórica sobre o real possibilita à ciência dominá-

lo. Para a ciência, porém, ela irá “apreender o real puramente em si [...] A ciência pura, como se proclama, seria desinteressada e ‘sem propósito’” (HEIDEGGER, 2002a, p. 48). O pensamento de Heidegger (2002a, p. 48) questiona essa crença, denunciando, então, o conjunto de representações e eventos que propiciaram o surgimento da ciência e sua visada sobre o real:

O real é o vigente que se ex-põe e des-taca em sua vigência. Este destaque se mostra, entretanto, na Idade Moderna, de tal maneira que estabelece e consolida a sua vigência, transformando-a em objetividade. [...] [P]or sua atividade de teoria, ex-plora e dis-põe do real na objetividade. A ciência põe o real. E o dis-põe a pro-por-se num conjunto de operações e processamentos, isto é, numa sequência de causas aduzidas que se podem prever. Desta maneira, o real pode ser previsível e perseguido em suas consequências. É como se assegura do real em sua objetividade.

No pôr-se do real como esse “conjunto de operações e processamentos”, toda a atividade científica se organiza e desenvolve em diferentes áreas de pesquisa: “A teoria assegura para si uma região do real, como domínio de seus objetos. [...] Todo novo fenômeno numa área de ciência será processado até enquadrar-se no domínio decisivo dos objetos da respectiva teoria” (HEIDEGGER, 2002a, p. 49). Esse processamento generalizado dos entes como objetos em diferentes áreas se alimenta, portanto, da visão teórica prévia: representacional e calculadora. Em síntese, há um processamento duplo: o primeiro transforma a presença – o real, o vigente, aquilo que é – em objetividade, ou seja, em ente representável; o segundo age num estudo e pesquisa – no processamento da representação e do cálculo –, esmiuçando detalhadamente os objetos em diferentes áreas do conhecimento.

Toda atividade científica se desenrola, na leitura de Heidegger, a partir de um recorte fundamental do que seja o real. Esse ponto é o principal, pois, em última instância, poderá prover tanto o questionamento da ciência moderna quanto o da técnica moderna. Para o pensador alemão, a ciência não compreende isso, pois não é capaz de verificá-lo nem atestá-lo cientificamente: a essência da ciência não é científica. Acaba, então, esbarrando em um “incontornável”, que é o mistério, o inexplicável, o incalculável, o oculto dimensionado do próprio ser, inadmissível, plenamente, no operar científico.

No esquema científico, o incontornável é tomado sempre e apenas por aquilo que ainda não foi domado ou controlado, para onde ainda não progrediu, tal como os generais romanos observando, num mapa, as fronteiras do império. Para Heidegger (2002a, p. 57), contudo, “as ciências repousam na conjuntura discreta [no incontornável], como o rio, na fonte”, isto é, tal como rio tem como princípio a fonte, também a ciência é rebento a real e da vigência do ser, mesmo que o seu método, o “pensamento calculador” (HEIDEGGER, 2000, p. 13), não o

considere como tal. Para a ciência, o quão incontornável é o ser, aquilo que não pode ser absorvido e processado pela teoria, enquanto tal, fica exposto nos seguintes trechos:

A teoria fixa o real, no caso da física, a natureza inanimada, *num* domínio de objetos. A natureza, porém, já vige e vigora em si mesma, por si mesma. A objetivação depende da natureza já vigente. Mesmo quando, por razões de essência, como na física atômica moderna, a teoria se torna necessariamente incapaz de representação sensível, mesmo assim a teoria depende de os átomos se mostrarem à percepção, ainda que esta amostragem das partículas elementares se dê e aconteça por caminhos muito indiretos e mediados por técnicas variadas [...] A teoria não pode prescindir da natureza já vigente e, neste sentido, ela nunca pode contornar a natureza. [...] Em sua objetividade nas ciências modernas, a natureza se reduz a *um* modo em que e como o vigente, de há muito chamado de *phýsis*, se manifesta e se oferece ao processamento científico. Esta objetividade nunca pode abarcar toda a plenitude essencial da natureza ainda que o domínio de objetos da física seja uniforme e concluso em si mesmo. (HEIDEGGER, 2002a, p. 52-53, grifos no original).

As considerações de Heidegger alinham-se à sua interpretação fenomenológica originária, o que deve ser, possivelmente, um dos maiores entraves para a ponderação sobre sua crítica. Os trechos anteriores condizem com o decurso epocal da história do ser, que no Ocidente se confunde com a história da metafísica. No desdobramento da metafísica, há o apagamento do ser como o que brota e surge – o vigente, *phýsis*, de cuja dinâmica o *Dasein* também participa – rumo à sua estruturação abstrata como objeto e, posteriormente, como recurso e informação.

Em síntese, destaco dois pontos: o primeiro, já mencionado, é a sujeição do cientista àquilo que a linguagem, em toda sua ambiguidade, revela e torna conhecível, inclusive pelo modo lógico e organizado familiar ao cientista. Esse é o nexos essencial que possibilita um questionamento poético da ciência e da técnica. O segundo ponto diz respeito à produtividade do discurso científico, alimentado e cultivado por todos os lados, mesmo pelos filósofos e artistas.¹⁸

Mesmo em sua vigência planetária, as possibilidades maravilhosas do consórcio ciência e tecnologia estarão eternamente circunscritas por ele. Isso põe em jogo a dependência e o recorte do real, como na citação: “a natureza se reduz a *um* modo em que e como o vigente [...] se manifesta e se oferece ao processamento científico” (HEIDEGGER, 2002a, p. 53, grifo no original). Essa compreensão desdobra-se a partir do ponto anterior. Só é possível analisar e

¹⁸ Especialmente em seus textos tardios, a obra de Martin Heidegger é um convite à passagem de um raciocínio e método filosoficamente rígidos, como de hábito na filosofia, para uma dimensão de pensamento poético. A escuta atenta de suas provocações faz ver, entretanto, que tal transmutação não é, apenas, um jogo de luzes para chamar atenção para a “sua versão de filosofia”. Em vez disso, é uma tentativa de preparar um pensamento vindouro, o que envolve questionar as amarras fundamentais da trajetória da metafísica, cujos expoentes são a filosofia e, em particular, a ciência que dela devém.

estabelecer o que é verdadeiro, ainda que consensual e temporário, a partir daquilo que se manifesta poeticamente desde o real. Esse processamento só é capaz de estabelecer o mundo cientificamente representado partindo daquilo que é ou pode ser descrito cientificamente, a saber, do que se diz como uma linguagem manifesta em termos científicos (ora como teoria, ora como informação, ora como lógica...).

Tal caracterização estabelece, no pensamento de Heidegger, justamente aquilo que é incontornável, ou seja, o que, em última instância, o discurso científico não pode ignorar, tampouco dominar. Ele não consegue ir além do seu próprio modo de viger. Isso não procura desmerecer ou ignorar as possibilidades da ciência, apenas apontar para o seu sentido essencial, que está lançado na e pela essência da técnica. Sua compreensão da essência da técnica moderna é o princípio de constituição da ciência moderna e da tecnologia, de modo que não atingem o fundamental a explicação instrumental da técnica nem a historiográfica. É o que diz, acertadamente, Marlène Zarader (1998, p. 148-149):

Do ponto de vista da ‘história’, é muito claro que a ciência moderna da natureza, bem como as operações mais gerais da razão clássica, precedem, em perto de dois séculos, o aparecimento da técnica moderna. Nasce assim inevitavelmente a aparência que esta não seria senão a consequência, prolongamento ou efeito tardio daquela – numa palavra, que a técnica moderna não seria, como se crê na maior parte das vezes, mais do que ‘ciência natural aplicada’. [...] Os traços fundamentais reunidos por Heidegger no termo *Ge-Stell* (a passagem do objeto a fundos disponíveis, por exemplo) não constituem apenas a mutação e o agravamento *a posteriori* de um processo anterior (a determinação do real como objeto, por exemplo), mas projectam uma luz decisiva sobre o próprio ‘anterior’, e são os únicos a permitir apreender a sua essência. Se, pois, a aparição (histórica) da ciência precede a da técnica, é todavia a essência (historial) da técnica que se encontra já a obrar na ciência, e que determina seu curso.

Frisemos o que Zarader chamou de essência historial da técnica. Na dinâmica histórica da *Gestell*, o ser humano recebeu as possibilidades de desencobrimento tecno-lógico do ser: “[S]erá que este desencobrir-se se dá, em algum lugar, fora de toda ação e qualquer atividade humana? De forma alguma! Mas também não acontece apenas *no* homem nem decisivamente *pelo* homem” (HEIDEGGER, 2002a, p. 26-27, grifos no original). Tal recebimento histórico Heidegger chama de envio ou destino. Esse é um ponto importante para entender que a interpretação heideggeriana da técnica não tem nada de determinista ou essencialista, por compreender que o homem moderno não é mero resultado ou produto de um contexto cultural (ou historiográfico), mas é livre no aberto do ser, inclusive quando este indica e desencobre os caminhos de sua constituição tecnológica.

No sentido particular da vigência histórica da técnica, ou seja, de como se revela enquanto destino, a liberdade não se configura por um aceitar ou negar a técnica e suas realizações, mas por se compreender e pensar a técnica moderna enquanto tal, ou seja, enquanto destino histórico, desde sua essência. Nas palavras de Heidegger (2002a, p. 28, grifo no original),

o homem só se torna livre num envio, fazendo-se ouvinte e não escravo do destino. [...] Este não nos trança numa coação obtusa, que nos forçaria uma entrega cega à técnica ou, o que dá no mesmo, a arremeter desesperadamente contra a técnica e condená-la, como obra do diabo. Ao contrário, brindo-nos para a *essência* da técnica, encontramos-nos, de repente, tomados por um apelo de libertação.

É esse apelo que conserva e oferece as possibilidades de vigência histórica de outro modo de desencobrimento, o que, no trajeto do Ocidente, ainda não despontou. Esse será o tema dos próximos dois capítulos. Deve-se, agora, explicitar o acontecimento fundador da técnica moderna.

Sobre a trajetória histórica da ciência, Heidegger (1992, p. 72) diz que ela “se realizou tendo por base um confronto secular e duradouro com os conceitos fundamentais e princípios do pensar, quer dizer, com a posição-de-fundo acerca das coisas e do ente em geral”. Chamamos atenção para a importância decisiva da consideração sobre o ser e sobre como o ser é tomado por ente. No Ocidente, a história da filosofia, que se confunde com a da metafísica, é a tal posição-de-fundo, a qual deve ser encarada enquanto as interpretações e realizações das possibilidades históricas do ser. O surgimento da ciência e da técnica, assim, só é devidamente compreendido se posto nesse horizonte da metafísica, “quer dizer, no projecto do saber fundamental sobre o Ser, sob o qual o ente se estrutura, na ordem do saber” (HEIDEGGER, 1992, p. 72).

Ao buscar o traço distintivo desse “projecto do saber”, Heidegger (1992, p. 73-75) descarta ser a essência da ciência moderna o fato, o cálculo e o experimento, pois também vê esses traços na ciência antiga. O traço fundamental da ciência moderna, e também da metafísica moderna, é o matemático, cuja atualização moderna se destaca em Galileu, Descartes e Newton. Heidegger distingue o que é matemático no sentido estrito (ou seja, a ciência da Matemática) e no sentido originário grego de *máthesis*, como um aprender-ensinar próprio e prévio da relação com as coisas: “Aquele ‘acerca’ das coisas que já conhecemos verdadeiramente, de modo antecipado. [...] O matemático é, portanto, o pressuposto fundamental do saber acerca das coisas” (HEIDEGGER, 1992, p. 80-82).

O que se entende como matemática, em sentido estrito, é um desdobramento particular dessa compreensão prévia acerca das coisas, o qual irá fundamentar a ciência moderna no decorrer da filosofia heideggeriana. Para ele, a matemática em sentido estrito, a ciência dos números, recebe o nome de matemática por os números já serem conhecidos de antemão, ou seja, por os números serem matemáticos. As ciências naturais, enquanto realização do projeto matemático do real, encontram no número a boia de exatidão que lhes serve de sustentação:

O rigor da ciência da natureza matemática é a exactidão. Todos os processos, para poderem ser de todo representados como processos naturais, têm aqui de ser determinados de antemão como grandeza do movimento espaço-temporal. Tal determinação cumpre-se na medição, com a ajuda do número e do cálculo. Contudo, a investigação matemática da natureza não é exacta porque calcula com precisão, mas tem de calcular deste modo porque a ligação à sua área de objectos tem o carácter da exactidão. (HEIDEGGER, 2002b, p. 101).

Para se estabelecer o projeto matemático moderno, pela passagem da ciência antiga e medieval à moderna, houve alguns passos decisivos, “uma transformação no modo de acesso às coisas e, simultaneamente, a obtenção de um novo modo de pensar” (HEIDEGGER, 1992, p. 94). O pensador alemão entende que, nas formulações de Galileu, corpo e movimento são reinterpretados contra Aristóteles. Tais formulações são aprofundadas e axiomatizadas em Newton. Se, em Aristóteles, “o fundamento, no que diz respeito aos movimentos naturais, reside na natureza do próprio corpo, na sua essência, quer dizer, no seu ser mais próprio” (HEIDEGGER, 1992, p. 90), a intuição de Galileu, posteriormente fixada por Newton, é que “todos os corpos são idênticos. Não há movimentos peculiares. Todos os lugares são idênticos; todos os momentos de tempo são idênticos” (HEIDEGGER, 1992, p. 95).

Essa nova intuição fundamental de fundo impulsionará a estruturação do cálculo, por Newton, e suas famosas leis do movimento. Sua lei da inércia, para Heidegger (1992, p. 85), “pertence aos maiores acontecimentos do pensar humano e que dá, pela primeira vez, um solo à modificação da representação da totalidade da natureza, de ptolomaica em copernicana”. Tanto a chamada facticidade quanto a experimentação, a que se hodiernamente vinculam à ciência, são, no pensamento heideggeriano, desdobramentos de um projeto matemático anterior e fundamental que organiza e orienta a ação da ciência. Tal projeto transformou a interpretação vigente sobre aspectos básicos do ente. Somente a partir dessa nova interpretação, posta à frente pelo projeto matemático, é que todas as coisas recebem seu sentido, de acordo com o cálculo, a delimitação do fato, a experimentação. Em síntese, diz Heidegger (1992, p. 96-97, grifo meu),

O projecto [matemático] abre, pela primeira vez, um espaço de jogo no interior do qual as coisas, quer dizer, os fatos, se mostram por si mesmas. [...] Agora, as coisas mostram-se somente nas relações de lugar e tempo, de quantidade de massa e de atividade das forças. O modo como se mostram é pré-indicado pelo projecto; deste modo, ele determina também a forma do tomar e do reconhecer aquilo que se mostra por si mesmo, a experiência, o *experiri*. [...] Com base no matemático, a *experientia* tornou-se experimentação, em sentido moderno. A ciência moderna é experimental na base do projecto matemático. *O impulso experimentador em direcção aos factos é uma consequência necessária do ultrapassar matemático antecipado, de todos os factos. Mas onde este ultrapassar, através do projecto, se interrompe ou enfraquece, os factos são recolhidos somente por eles mesmos e daí resulta o positivismo.*

No trecho destacado anterior, diz-se que a posição prévia do projeto matemático atíça o tomar conhecimento dos fatos e que esse projeto não deixa fendas para questionamentos que não operem no mesmo paradigma fundamental. Nesse projeto matemático se pode enxergar o que se caracterizou, anteriormente, como essência da técnica. É o envio histórico do ser como técnica (como projeto matemático) que exigirá e fundamentará a ciência necessária a lhe corresponder (HEIDEGGER, 2002b, p. 97).

A constituição da ciência da natureza e da matemática moderna é acompanhada por um outro acontecimento fundamental, o arranjo da metafísica moderna no pensamento cartesiano: “De aqui em diante, a teoria do conhecimento é o fundamento da filosofia; eis o que a torna moderna, distinguindo-a da medieval” (HEIDEGGER, 1992, p. 102). A nova filosofia cartesiana será a expressão epistemológica do projeto matemático:

O matemático quer, de acordo com a sua exigência mais íntima, fundamentar-se a si mesmo; quer apresentar-se expressamente a si mesmo como padrão de *todo* o pensar e estabelecer as regras daí resultantes. Descartes é parte essencial deste trabalho de reflexão acerca do matemático, no seu significado principal. (HEIDEGGER, 1992, p. 103, grifo no original).

No fundamentar-se a si mesmo da dúvida cartesiana também se encontra o positivismo que circunscreve os fatos, já que procura não deixar nenhuma possibilidade de fora. É a fundamentação absoluta do projeto matemático que Descartes realizará enquanto a certeza do pensamento. Descartes estrutura essa fundamentação a partir da proposição, mas uma que “não pode ser uma proposição qualquer. A própria proposição – e sobretudo ela – deve ser posta a partir do seu fundamento. Deve ser uma proposição-de-fundo, *a* proposição de fundo absoluta. Trata-se, portanto, de encontrar um tal princípio de todo o pôr” (HEIDEGGER, 1992, p. 106, grifo no original). Quem ou o que põe? O sujeito. O que põe, agora, passa a ser a proposição-de-fundo, ou a posição prévia, que é o pensamento do sujeito: “No ‘eu ponho’, o ‘eu’, enquanto aquele que põe, é antecipadamente e ao mesmo tempo posto como o que já está aí, como ente.

O Ser do ente determina-se a partir do ‘eu sou’, como certeza do pôr” (HEIDEGGER, 1992, p. 107). Desse modo, as coisas passam a objetos, pois só existem em face ao sujeito já ser o que é para fundamentá-los.

A partir da determinação objetiva das coisas pôde se estabelecer, então, enquanto tecnologia, o acesso às coisas como recursos. Um aspecto relevante dessa configuração é o primado da racionalidade como consequência da subjetividade pro-positiva fundante. Para Heidegger (1992, p. 109, grifo no original), há, no interior da história da metafísica, outra vez, um diálogo com Aristóteles:

Com o *cogito sum*, a razão é agora posta, *expressamente* e de acordo com a sua exigência própria, como primeiro fundamento de todo o saber e como fio condutor de qualquer determinação da coisa em geral. Já em Aristóteles, o enunciado, o *logos*, era o fio condutor para a determinação das categorias, quer dizer, do Ser do ente. Todavia, o lugar do fio condutor – a razão humana, a razão em geral – não era caracterizado como subjectividade do sujeito. Mas agora a razão, enquanto ‘eu penso’, é erigida expressamente em princípio supremo, enquanto fio condutor e tribunal de toda a determinação do Ser.

A partir dessa constelação, em que o real passou a ser exposto pela subjetividade racional, compreende-se melhor o consórcio moderno entre ciência e filosofia. Consolidou-se uma lógica de organização, progresso e desenvolvimento do conhecimento. Convergem, portanto, a ciência como experimentação, cálculo e factualidade e a filosofia como explicação subjetiva e fundante do real. Pode-se ver aí o vórtice ao qual a modernidade está entregue, seu projeto.

Nesse viés, chama-se de investigação ou pesquisa o traço fundamental da ciência moderna. Por quê? Depois da uniformização prévia do ente, como o que pode e deve ser conhecido matematicamente, resta avançar, ou seja, progredir dominando o ente em determinada área:

Avançar precisa já de uma área aberta na qual se movimente. Mas precisamente o abrir de uma tal área é o processo fundamental da investigação. Ele cumpre-se através de, numa região do ente – por exemplo, na natureza –, se projectar um plano determinado dos processos naturais. O projecto indica de que modo o avançar cognoscente se tem de ligar à área que foi aberta. Esta ligação é o rigor da investigação. Através do projecto do plano e da determinação do rigor, o avançar assegura, dentro do âmbito do ser, a sua área objectual. (HEIDEGGER, 2002b, p. 99).

A partir da posição absoluta da certeza subjetiva, atribui-se a coisalidade das coisas de acordo com os objetos pelos quais, agora, elas passam a ser reconhecidas. A visada essencial

do pensamento heideggeriano permite compreender o princípio e o sentido que insuflam a prática científica. Nota-se, então, dois pontos de articulação: o projeto matemático e a pesquisa investigativa. A pesquisa é a realização progressiva e contínua da elaboração matemática do real. Pode-se entendê-la como o loteamento e a exploração representacionais dos entes. Nessa dimensão se esclarece o sentimento moderno de que as coisas são orientadas para o sujeito – são conforme descobertas (conhecidas como objetos) e, então, utilizadas no sistema da eficiência (tornadas recurso).

Além do rigor da exatidão, a pesquisa investigativa da ciência também tem o caráter do método experimental. Trata-se de uma forma específica de abordar a entidade dos entes: de acordo com sua correspondência, na representação, a leis e regras: “Só no campo de visão da regra e da lei se tornam claros os factos, enquanto os factos que são. A investigação de factos, no âmbito da natureza, é em si o edificar e o comprovar de uma regra e uma lei” (HEIDEGGER, 2002a, p. 102). Ou seja, os entes são determinados de acordo com leis e regras, e para fundamentar leis e regras. O experimento é a verificação do ente nesse sentido, como ele se con-forma ao olhar calculador, desde um método ou um conjunto de leis prévias:

Fazer um experimento quer dizer representar uma condição de acordo com a qual um determinado complexo de movimentos, na necessidade do seu curso, pode ser seguido, isto é, dominável de antemão para o cálculo. [...] O experimento é aquele procedimento que, no seu planeamento e na sua execução, é levado e conduzido, a partir da lei que é posta na base, no sentido de obter os factos que verifiquem a lei ou lhe neguem a verificação. (HEIDEGGER, 2002b, p. 103-104).

Outra característica da ciência moderna, para Heidegger (2002b, p. 106), é o que chamará de empresa (*Betrieb*)¹⁹. A isso se atribui o caráter institucional da ciência, agindo, de modo coordenado, em universidades e centros de pesquisa. Estes vêm cumprir uma necessidade mais básica, a de a ciência avançar, em suas inúmeras especialidades e repartições, no domínio do ente. Essa exigência investigativa, que se desdobra na institucionalidade, transforma o erudito ou o pensador em pesquisador, o qual é “impelido necessariamente para o círculo da figura essencial de técnico, num sentido essencial. Só assim é que continua a ser eficaz e, deste modo, efectivo no sentido de sua era” (HEIDEGGER, 2002b, p. 107-108).

A configuração essencial da ciência como pesquisa endereça o agir-pensar à eficiência técnica. Aqui se avizinham, de modo fundamental, ciência e técnica. A constituição

¹⁹ Em Claudia Drucker (1999), sugere-se uma tradução que nos parece mais clara: exploração organizada. Aclara, inclusive, a copertinência entre ciência e técnica.

historiográfica da ciência precede à da técnica moderna (como maquinaria), mas procede à técnica moderna, no sentido epocal da história do ser. De forma incisiva, Heidegger (2002a, p. 25) diz: “Posterior na constatação historiográfica [em relação às ciências modernas da natureza], a técnica moderna é, porém, historicamente anterior no tocante à essência que a rege”. Esclarece essa aparente inversão o seguinte: “O originário só se mostra ao homem por último” (HEIDEGGER, 2002a, p. 25); por último, mas vigente enquanto princípio mantenedor e unificante. O mostrar-se do originário é a plenitude de seu sentido. Por isso, ao que tudo indica, agora se abre a possibilidade de um questionamento essencial da técnica e os desenvolvimentos históricos da ciência, que ao seu apelo veio corresponder.

Na pergunta recorrente da indagação heideggeriana que funda sua crítica, “[q]ue concepção do ente e que conceito de verdade fundamentam que a ciência se torne investigação?” (HEIDEGGER, 2002b, p. 109). A partir das bases metafísicas cartesianas, o modo como o ente comparece se desenrola, como representação, pela determinação objetivante do sujeito. Esse comparecer na representação está assegurado pela verdade como certeza. O ente, em suma, se dispõe como objeto do nosso conhecer (HEIDEGGER, 2002b, p. 109).

Essa operação dá a liga necessária para se desenvolver e amplificar, no atual estágio da modernidade, o acesso ao ente como recurso. Percebe-se, aí, o processo epocal de transformação em que a modernidade se estabeleceu como projeto de teorizar o real para conhecê-lo e conhecê-lo para dominá-lo e utilizá-lo. Para elucidar as palavras anteriores, exige-se discutir, brevemente, o que é representação. No pensamento heideggeriano, a representação encontra uma boa enunciação no trecho seguinte:

O conhecer, enquanto investigação, pede contas ao ente acerca de como e em que medida ele pode ser tornado disponível para o representar. [...] Esta objectivação do ente cumpre-se num re-representar [*Vor-stellen*] que tem como objectivo trazer para diante de si qualquer ente, de tal modo que o homem calculador possa estar seguro do ente, isto é, possa estar certo do ente. Só se chega à ciência como investigação se, e apenas se, a verdade se transformou em certeza do representar. É na metafísica de Descartes que o ente é, pela primeira vez, determinado como objectividade do representar, e a verdade como certeza do representar. (HEIDEGGER, 2002b, p. 109-110).

Na palavra alemã para representar, *Vorstellen*, ecoa o verbo *stellen*, cujo étimo também equipa o termo *Gestell*. Essa identidade é mais um motivo pelo qual escolhi a palavra disposição para a tradução de *Gestell*, mesmo com as dificuldades próprias de traduzir, no pensamento de Heidegger, termos sem uma tradução mais direta e suave. Sendo *stellen* o

movimento do pôr e colocar, tal sentido também comparece em *Vorstellen* (re-por, colocar adiante) e *Gestell* (reunir num pôr).

Esse é o traço poético do pôr ontológico, que é o colocar-se do ser como verdade, presente na essência da técnica e na representação. O pôr e colocar originários são o que abre caminho para o re-presentar e o dis-por. Ora para que o ente possa ser pro-posto na re-presentação asseguradora, ora para que possa ser dis-posto em sua dis-ponibilidade, ou seja, estar presente, acessível e manuseável, o que nele opera é um dar-se. Por isso, anteriormente, as palavras de Heidegger que a ciência não pode contornar e evitar sua referência, em última instância, ao ser, ou àquilo que nele e por ele se revela: não há re-presentação ou dis-posição fora do que o ser possibilita re-presentar e dis-por.

A familiaridade entre *Vorstellen* e *Gestell* indica também o papel decisivo na configuração da técnica moderna. Se é como *Gestell* que se estrutura o envio histórico do ser para a exploração técnica como recurso (e exigindo, portanto, os desenvolvimentos da ciência moderna), é na postura fundamental de *Vorstellen* que o ente se tornará conhecido na objetivação, cuja certeza operacionaliza o domínio e controle do ente e a sua exploração eficiente, que marcam a *Gestell*. Fica visível, na citação anterior de Heidegger, como a certeza do ente e a segurança sobre o ente se confundem no procedimento da representação. Sem a segurança e a certeza do que o ente seja, torna-se impraticável a objetividade e muito menos a dis-ponibilidade, sendo um dos traços da dis-posição justamente deixar a coisa calculada preparada, pronta, acessível para uso desimpedido e eficiente. Cálculo e preparo anteriores, na previsão de que a coisa já será de determinado modo ou de outro, num horizonte de possibilidades que se pode explorar com tranquilidade.

O pensador ressalta que “o homem põe em jogo a violência ilimitada do cálculo, da planificação e do cultivo selectivo (*Züchtung*) de todas as coisas. A ciência enquanto investigação é uma forma indispensável deste instalar-se no mundo” (HEIDEGGER, 2002b, p. 118). Instalar-se que se configura desde a posição fundamental, representativa, do *subjectum* sobre o ente. No plano da representação dis-positiva, a coisa está fora de questão. O acontecimento da coisa como tal é apenas a realização programada do que já se conhecia e previa. Sendo as possibilidades da coisa pré-processadas pelo sistema representacional, o homem as recebe por ele; assim, o acontecimento é esvaziado, escolher uma coisa (produto) ou outra é indiferente. Aquilo que não é dado pelo sistema simplesmente não existe e nem pode existir. Se se pode aprender todas as línguas, p. ex., pela conveniência de um aplicativo, tanto faz qual seja, tanto faz aprender ou não. Os roteiros estão prontos, em todo caso. Ao se limpar

a floresta, tudo é perscrutável, mas nada é um caminho, ninguém se põe a caminho, não se vislumbra um caminho.

Sem um caminho, nada pode se apresentar em sua densidade própria. O que é não aparece como o desencoberto, que chega a solicitar cuidado-pensamento. Na emergência noturna das constelações, no amplo céu, a inclinação ao medido e ao aparato técnico não indica, propriamente, a caminho das estrelas. Vem à lembrança o poema de Walt Whitman (2013, p. 300), “When I heard the learn’d astronomer”:

When I heard the learn'd astronomer,
When the proofs, the figures, were ranged in columns before me,
When I was shown the charts and diagrams, to add, divide, and
measure them,
When I sitting heard the astronomer where he lectured with much
applause in the lecture-room,
How soon unaccountable I became tired and sick,
Till rising and gliding out I wander'd off by myself,
In the mystical moist night-air, and from time to time,
Look'd up in perfect silence at the stars.

O “when” (quando, versos 1-4) instala, na sua repetição, um acontecimento persistente e decisivo, que faz adoecer: o momento da explicação, da representação científica. Os aplausos da palestra, embasados na pesquisa mais correta e adequada, são estocadas no corpo. Não estará também o público doente? Por que se regozijam e entregam ao aprendizado do astrônomo, com suas provas e explicações?

O que se sabe é da doença, que se percebe rápida e inesperadamente: “soon”, “unaccountable” (verso 3). O reconhecimento da moléstia é veloz, mas o primado da representação não se faz de modo abrupto, e sim por pequenas contribuições e adequações ao paradigma, que estabelece provas e regras, arruma e arranja em colunas (verso 2), como diz o próprio prefixo “para-”, ao lado, próximo. Somar e dividir aparecem como operações de medida abstrata, também uma forma de representação (verso 4).

Clara é a distinção entre os primeiros quatro versos para os quatro seguintes, com o quinto sendo o do giro fundamental do estar doente para o dar-se conta da doença e o acontecimento curador. A continuação do verso do título (“When I heard...”) se dá, justamente, a partir do quinto verso. Até então, a repetição da conjunção “when” mantém o poema em torno da sala, na qual se martelam as explicações e a ausência das estrelas, na forma das representações. A partir desse ponto ficam nítidas as disposições contrastantes dos dois momentos do poema.

Há um lugar fechado (a sala de palestras), claro ao exagero, lotada de pessoas e barulhos, entupida de informações e com tudo menos estrelas. Nessa caverna das ideias, enxergar a doença como tal é o primeiro passo necessário para a fuga. O corpo está mesmo moribundo, quase horizontal: é preciso erguer-se e deslizar, aereamente, para buscar a cura celestial (verso 6). A cura é propiciada por estar com as estrelas, poder vê-las em sua coisidade e assim, propriamente, ver. Tal qual no conto de Platão, também é uma tarefa solitária. Mas é solitária, inclusive, porque estão todos na sala de palestras, preocupados com conhecer (pelos “charts and diagrams”, verso 3).

O doente ruma, então, para o ar noturno, místico e úmido (verso 7), que o recebe e levanta, iniciando o processo de cura. Cura que se dá a seu próprio tempo (“from time to time”, verso 7), numa aprendizagem de olhar a coisa pelo que ela é (FOGEL, 2007): “Look’d up in perfect silence at the stars” (verso 8). Olhar as estrelas como estrelas é o que procede a restabelecer, portanto, o doente. No silêncio perfeito, ou seja, que não precisa de mais nada, que está acabado, tanto as estrelas podem se instaurar desde sua presença como podemos acolhê-las devidamente, sem procurar adequá-las na barulheira do conceito. A “heard” (verso 1), “learn’d” (verso 1), “ranged” (verso 3) e “lectured” (verso 4), que correspondem ao conhecimento astronômico que repele os demais e faz adoecer, articulam-se o “wander’d off” e o “look’d up” (verso 6 e verso 8), que guardam a marca do caminho celestial.

No vagar e perder-se está dada a possibilidade de visão das estrelas e do caminho como tal; significa fazer o caminho de proximidade e familiaridade com elas, é o estar junto do enlevo amoroso, participar da estrelidade sem condicionar o olhar a um conceito que se possa ouvir falar e aprender (verso 1). É assim que o olhar, que se abre desde o vagar, se dá “from time to time”. Cada momento do vagar conserva novas possibilidades e conclamações das estrelas ao olhar. Mas não se impõem como objetos de que se exigem um conhecimento adequado, rigoroso, medido, ou seja, um certo olhar fixo e obcecado. A noite permanece a tela que manifesta e retém o brilho das estrelas, sem a qual os astros não seriam vistos em todo o seu esplendor.

No pensamento heideggeriano, o esplendor das coisas está em constituírem mundo, serem enraizadas como mundo, a partir do apelo que fazem como linguagem. A trajetória da modernidade, ao contrário, é a de retirar as coisas delas mesmas, a partir dos acontecimentos fundadores da história moderna que se discutiu anteriormente. Esse retirar a coisa dela mesma é possível por ser o sujeito o responsável pela atribuição de entidade aos entes: “Que o mundo se torne imagem e que o homem, dentro do ente, se torne *subjectum*, é um e o mesmo processo

[...] O processo fundamental da modernidade é a conquista do mundo como imagem” (HEIDEGGER, 2002b, p. 115; p. 117). O homem é o articulador dessa conquista imaginativa do mundo, que torna o mundo uma representação, já que o homem “representa, fantasia, isto é, movimenta-se na *imaginatio*, na medida em que o seu representar insere imageticamente o ente, enquanto objectivo, no mundo como imagem” (HEIDEGGER, 2002b, p. 131).

O processamento técnico encaminha esse ausentar-se das coisas, retiradas do mundo. Para esclarecer, de modo breve: “‘mundo’ não significa nenhum ente ou domínio de entes mas a abertura do Ser. O homem é – e é homem – na medida em que é o ec-sistente. [...] ‘Mundo’ é a clareira do Ser, à qual o homem se ex-põe por sua Essência lançada” (HEIDEGGER, 1967, p. 79). Não sendo nenhum ente (“este ou aquele mundo”) ou domínio de entes (“mundo universitário”, “mundo futebolístico”), o que é mundo? No sentido existencial, mundo é a resposta ao apelo do Ser, em que este se abre como sentido e se configura como tal. A hifenização em ec-sistente reforça-o: o homem é na abertura de ser. Estar na escuta daquilo que é e acontece, deixando que a coisa simplesmente se diga, é a mundificação:

Pensar a coisa, como coisa, significa deixar a coisa vigorar e acontecer em sua coisificação, a partir da mundanização de mundo. Pensando, destarte, nós nos deixamos manejar pela vigência mundanizante da coisa. Tornamo-nos, então, no rigoroso sentido da palavra, ‘coisados’, isto é, condicionados pela coisa. Deixamos, então, para trás a pretensão de todo ‘incoisado’, isto é, de todo incondicionado pela coisa. (HEIDEGGER, 2002a, p. 158).

Note-se a dificuldade de se apontar algo simples: que a coisa vigore e seja desde o ser. Estar coisado, no sentido anterior, é situar, originariamente, a coisa no mundo que ela convoca. Estar coisado é, como no poema de Whitman, perder-se no céu para aproximar-se do brilho das estrelas. Que sejamos-no-mundo implica, como um traço básico do que somos, estar a todo momento no mundo, como configurações do real.

Ora, o limiar que mostra quando uma chuva se torna pesada demais para nela andar, exigindo, então, cobertura, é algo que não é, de nenhum modo, lógico. Mas é um acontecimento do chover que nos envolve mundanamente e solicita consideração. Estamos imersos no mundo porque imersos nos acontecimentos do real, sobre os quais não nascemos sabendo, mas aprendemos nas mais diversas dimensões da existência. Para Heidegger (2002a, p. 149, grifo no original), a história da metafísica obscureceu a questão da coisa, desde o horizonte do ser, e o faz mais agudamente em seu momento atual, o da época da ciência e da técnica:

A ciência sempre se depara e se encontra, apenas, com o que *seu* modo de representação, previamente, lhe permite e lhe deixa, como objeto possível. [...] O conhecimento da ciência [...] já anulou as coisas, como coisas, muito antes da bomba atômica explodir. [...] É a afirmação de que a coisa, como coisa, virou nada. Esta redução a nada inquieta tanto, por trazer consigo uma dupla cegueira. De um lado, por induzir que, antes de qualquer outra experiência, ela atinge o real em sua realidade; de outro, por criar a ilusão de que, apesar da pesquisa científica do real, as coisas pudessem continuar sendo coisas, o que pressuporia que elas já tivessem vigido e estado em vigor, como coisas.

Um dos aspectos dessa anulação da coisa é a “ausência de proximidade” e a “falta de distância” (HEIDEGGER, 2002a, p. 159). Heidegger percebe, nesse processo de remoção da coisa de seu vigor de presença como mundo, também a retirada da coisa de sua dimensão essencial como a quadratura ou quaternidade (*Geviert*). Nessa quadratura, em que comparecem céu, terra, imortais e mortais, a coisa aparece como tal – sendo. Mas a partir de que um momento é qualquer tempo e um lugar é qualquer espaço, pela virtualização, as coisas podem ser qualquer coisa, não importa onde, como, quando. Leva-se de roldão a concretíssima dimensão de espaço e tempo, junto com qualquer noção de sagrado ou de extraordinário que poderia abrilhantar, aqui ou acolá, a deveniência da coisa (MALPAS, 2007).

A experiência do sagrado articulada desde a presença foi, para Heidegger (2002b, p. 98), esvaziada paulatinamente, num desdobramento histórico em que o cristianismo contribuiu. A esse processo chama de desdivinização, “o estado de ausência de decisão sobre o deus e os deuses. [...] Ao chegar-se aqui, é porque os deuses fugiram. O vazio que surgiu é substituído pela investigação historiográfica e psicológica do mito”.

Quanto à proximidade e distância, sua interpretação encarna espaço e tempo na perspectiva de dimensões ontológicas em que o ser humano está concretamente lançado como existente. Por vezes, se acompanham por referências a aparelhos e aparatos técnicos, o que de forma alguma é coincidência: “Todo distanciamento no tempo e todo afastamento no espaço estão encolhendo. O que, outrora, somente depois de anos, se sabia ou até nunca se vinha a saber, agora, o rádio toda hora anuncia, no mesmo instante” (HEIDEGGER, 2002a, p. 143); “Na pre-sença reside uma tendência essencial de proximidade [...] Com a ‘radiodifusão’, a pre-sença cumpre hoje o dis-tanciamento do ‘mundo’, através de uma ampliação e destruição do mundo circundante cotidiano” (HEIDEGGER, 2005, p. 153); “A cada hora e a cada dia estão [os alemães] presos à rádio e à televisão [...] tudo isso está hoje mais próximo do Homem do que o próprio campo à volta da quinta, do que o céu sobre a terra, do que o passar das horas do dia e da noite” (HEIDEGGER, 2000, p. 16). O desenvolvimento dos aparatos é, como

entendemos, o envio histórico da essência da técnica, que levou a cabo, e leva cada vez mais, à cisão de tempo e espaço da presença da coisa.

Na dimensão em que “tudo está sendo recolhido à monotonia e uniformidade do que não têm distância” (HEIDEGGER, 2002a, p. 144), nunca se chega a encontrar nada, nem a demorar-se com nada. Já se habita no único espaço possível, o da rede abstrata, o da representação completa de tudo. Ainda que Heidegger não tenha testemunhado a disseminação da internet e seus aparatos correspondentes, suas ponderações continuam condizentes, pois essas inovações mantêm-se arraigadas na época moderna. À angústia da monotonia e da uniformidade, em que “o homem já não se encontra em parte alguma, consigo mesmo, isto é, com a sua essência” (HEIDEGGER, 2002a, p. 30), o pensador da Floresta Negra chamará “desenraizamento” (HEIDEGGER, 2000, p. 16).

Esse termo evoca uma imagem-questão, na medida em que raízes e terra se copertencem tanto quanto o homem e a terra que habita. No entendimento de Heidegger, é da essência do homem enquanto ec-sistente estar voltado ao Ser, isto é, enraizado no Ser. Por isso, fala em desenraizamento: só se pode desenraizar o que já se estabeleceu como enraizado.

Que o homem se veja perdido e desorientado diante do projeto da modernidade é uma manifestação desse desvio essencial. Aliás, que o homem se veja perdido e desorientado na terra em que caminha e que cultiva também é o ponto principal, como entendo, na discussão ambiental. O ambientalista e o negacionista, sem repensar o que é terra e o que é homem e sem encarar o projeto da técnica como *Gestell*, perpetuarão o impasse atual diante do clima: reconhecem-no importante, mas não podem imaginá-lo de outro modo a coabitar no impulso tecnológico manifesto na exploração capitalista.

Nos passos do domínio técnico, a liberdade de tudo alcançar em qualquer tempo e espaço leva a congestionar o aberto em que tempo e espaço se concretizam propriamente em cada coisa. Numa liberdade in-essencial, movimenta-se com toda agitação nas diversas rodovias informacionais e nas facilidades tecno-lógicas, mas sem, de fato, estar próximo ou distante de nada, nem mesmo de si. Essa liberdade das raízes arranca as tradições e qualquer noção de história, tornando-se apenas referencial o discurso do progresso, da exploração e do domínio.

É liberdade, portanto, em um sentido muito particular, o de lidar com qualquer coisa do modo mais imediato, desapegado, descompromissado, descuidado quanto possível. A provocação dessa reflexão é a de fazer ver que esse acesso às coisas, pela extração representacional, mais afasta delas do que aproxima. Desligar-se das coisas enquanto coisas

não conduz, portanto, às coisas, muito pelo contrário – mesmo que, no plano da imagem e da informação, estejamos aparentemente soterrados por elas.

Nesse enquadramento, o progresso aparece nos discursos e slogans como o sentido da modernidade. Progride-se em números, em estatísticas, em produtos; progride-se na “redificação” das coisas, tornando-as mais acessíveis e fáceis de lidar na rede; progride-se nos conhecimentos científicos, que se afiam e explicam mais gigantescamente (HEIDEGGER, 2002b, p. 118) as disposições do real. Progride-se no controle e na exploração técnica da terra, visto que “em todos os domínios da existência as forças dos equipamentos técnicos e dos autómatos apertarão cada vez mais o cerco” (HEIDEGGER, 2000, p. 20).

Todas essas progressões o são desde a dis-ponibilidade e para a dis-ponibilidade. Servem à dis-posição das coisas, não ao encontro do homem consigo mesmo, nem tampouco com as coisas como coisas. De modo algum, portanto, o progresso é a tábua de salvação para conduzir o homem ao paraíso na terra, ou a qualquer paraíso.

Ao não confrontar o sentido da técnica, num questionamento, também não se abre à possibilidade de reencontrar o sentido do poético que em tudo vige. Dentro da roda giratória da técnica, o progresso requer mais progresso para ter mais progresso, uma vez que “o percurso da técnica deve ser dominado, o seu ímpeto sempre mais forte para novas possibilidades de desenvolvimento submetido ao controle” (HEIDEGGER, 1995, p. 27). Eis a manifestação mais patente do niilismo, do vazio de sentido em que a técnica se move.

Será que não estariam postas as possibilidades de fincar-mo-nos, em lugar do progresso, no sentido da manutenção, do cuidado, do permanecer? Podem tais possibilidades se revelarem como caminhos para um pensamento poético, de modo que possamos, mais propriamente, habitar? Na descoisificação da coisa, ou abandono da coisidade da coisa como acolhimento, surge uma certa necessidade de linguagem para assim articulá-la e fazer dizer. A essa articulação, Heidegger chamará língua técnica: trata-se do modo de que o real pode e deve necessariamente se dizer como informação, e nós, por conseguinte, a dizê-lo e manifestá-lo como informação.

Um dos desdobramentos marcantes da técnica é o de decalcar a riqueza da linguagem nas línguas como sistemas de informação. Tudo o que não pertence ao plano mais abstrato possível da informação, da clareza lógica e da eficiência comunicativa, na dimensão da linguagem, tende ao desaparecimento ou, como no jargão da ciência linguística, ao des-uso. A realização técnica da linguagem, isto é, sua redução a um sistema formal de sinais, é o que faz brotar e desenvolver os computadores: “É sobre os princípios tecno-calculadores desta

transformação da língua – como dizer em língua como mensagem e como simples produção de sinais – que repousam a construção e a eficácia dos computadores gigantes” (HEIDEGGER, 1995, p. 36).

A interpretação de Heidegger mostra um desdobrar-se dentro da história do Ocidente que instrumentaliza, mais e mais, a língua, encarando-a como comunicação. Em sua leitura embatem-se, portanto, a língua como manifestação do poder re-velador da linguagem, em seu dizer e mostrar, e sua representação especializada e eficiente como sistemas de símbolos e sinais: “É porque se desenvolve em sistemas de mensagens e de sinalizações formais que a língua técnica é a agressão mais violenta e mais perigosa contra o carácter próprio da língua, o *dizer* como mostrar e fazer aparecer o presente e o ausente, a realidade no sentido mais lato” (HEIDEGGER, 1995, p. 37, grifo no original).

Tal agressão podemos compreender por estar em jogo o sentido do ser. Se “a linguagem é o advento do próprio Ser que se clareia e se esconde” (HEIDEGGER, 1967, p. 45), o envio histórico do ser em sua dimensão técnica também se dá, tecnicamente, como linguagem. Mas o sentido técnico do ser, como ente simbólico num jogo de representações, vela suas possibilidades originárias de se re-velar como presença e ausência.

Um sentido que atribui a pro-dução (*téchne*) não ao vigor do ser, mas ao desejo subjetivo do consumidor e ao poderio do processamento e “inteligência” de computadores e dispositivos. Descuidar-se da essência da linguagem é descuidar-se da essência do homem, ressoando na agressão de que Heidegger fala anteriormente. Nesse contexto se compreende a famosa formulação que diz: “A linguagem é a casa do Ser. Nela morando, o homem ec-siste na medida em que pertence à Verdade do Ser, protegendo-a e guardando-a” (HEIDEGGER, 1967, p. 55).

Por esse nexos, em que ser, linguagem e homem se articulam de modo próprio, Heidegger (1995, p. 38) compreende que se “temos a informação pela forma mais alta da língua por causa de sua univocidade, da sua segurança e da sua rapidez na comunicação [...], então o resultado é a concepção correspondente do ser-homem e de vida humana”. Ou seja, uma concepção em que ser é uma categoria gramatical abstrata, que usamos para conceituar a natureza dos objetos. Em que o dizer e mostrar só o são dentro do veículo informacional. Em que as densidades de um real intrincado só podem se mostrar e só se mostram, para o ser humano, desse modo.

Essa transmutação inteira tocada adiante pela técnica guarda suas possibilidades de questionamento. Enquanto a técnica mesma é um envio de possibilidade de ser, retraem-se nesse envio outras possibilidades. A gana exploratória agressiva da técnica corresponde à fraqueza e descrédito do pensamento em geral. Por isso mesmo, a técnica alimenta em seu

interior uma possibilidade avassaladora de ser pensada, no sentido de cuidada e questionada, o que busco fomentar aqui.

4. UM CAMINHO PARA ALÉM DA GESTELL?

Como poderá surgir um pensamento que seja vigoroso o suficiente para se contrapor ao discurso técnico? Que seja articulado desde uma dimensão que não a do tecnológico, do científico e do historiográfico? Essas questões nortearão este capítulo. Elas se orientam pela busca a uma resposta fundamental à seguinte questão, colocada por Heidegger (1995, p. 17): “será que a cultura técnica – e por conseguinte a própria técnica – contribui em geral, e se sim em que sentido, para a cultura humana (*Menschheitsbildung*), ou arruína-a e ameaça-a?”.

O pensamento originário encaminha-se a compreender a cultura técnica pela segunda possibilidade, uma vez que, no projeto de domínio das representações sobre quaisquer dimensões do real, a preocupação com um pensamento simples, o da questão do ser em sua emergência, não só não é a mais evidente, mas é a mais evidentemente oculta. Dentro do mundo técnico, os anúncios do ser se normatizaram em uma decisão fundamental, uma representação primeira, que desdobrou todas as demais. O engajamento do pensar de Heidegger incluiu essa elucidação, a qual procuramos aclarar e articular no capítulo anterior.

As considerações anteriores sobre a técnica buscam apontar que a época da técnica está em perigo. Ela é, em si mesma, o risco desse perigo, e como argumentei anteriormente, fala-se em crises em âmbitos vários; não por alguma corrente filosófica ou científica, por ação de um grupo político, ou por tal ou qual transformação do capitalismo. As crises contemporâneas são realizações decisivas de um projeto técnico, em que as manifestações do perigo agudizam-se e tornam o seu reconhecimento mais crítico, urgente. Para Heidegger (1995, p. 27-28), o homem comparece como artífice desorientado da técnica, nunca como mestre:

Estes gritos de alarme calam-se cada vez mais [...] O silêncio traduz muito mais o facto de que face à reivindicação do poder pela técnica o homem se vê reduzido à perplexidade e à impotência, quer dizer, à necessidade de se conformar, pura e simplesmente – explícita ou implicitamente –, ao carácter irresistível da dominação tecnológica. Quando se aceita, antes de mais, nesta submissão ao inevitável, a concepção corrente da técnica, adere-se então nos fatos ao triunfo de um processo que se reduz a preparar continuamente os meios, sem nunca se preocupar com uma determinação dos fins.

Naturalmente, aderir cegamente ao projeto técnico não é a única saída para o pensamento. Mas se há alguma, ela principia desde um questionamento da técnica, o que se procura fazer aqui. A meditação sobre a essência dis-positiva da técnica moderna, que

Heidegger (2000, p. 26, grifo no original) propôs, é um primeiro passo – e de grande importância, a descortinar muitos outros que encarem os fundamentos das mais importantes interpretações modernas. Tal meditação elucida o grande perigo de que a técnica moderna “poderia prender, enfeitiçar, ofuscar e deslumbrar o Homem de tal modo que, um dia, o pensamento que calcula viesse a ser o *único* pensamento admitido e exercido”.

Esse era o perigo à época de Heidegger e permanece hoje. Sem dúvida, os deslumbramentos e enfeitiçamentos são maiores agora, conforme se adentra e se aprofunda o projeto técnico. Persiste, contudo, tão pouco pensada e questionada a técnica, em termos essenciais. Com isso, também se demora a premência desse pensamento. Estamos, sem dúvida, em uma etapa ímpar do projeto técnico.

O perigo atual se representa comumente na figura dos robôs, que se desenvolvem para levar a cabo de maneira mais satisfatória as tarefas da instrumentalização. Isso parece implicar que ou queremos para nós os afazeres maquinais ou que a realidade seja tão intrinsecamente maquinal e funcional que o sucesso dos robôs é inevitável (e mesmo desejável) e seremos, por fim, pagos com um piparote. Contudo, não se trata de uma ameaça externa de um ente determinado, como se a adveniência histórica do robô autônomo fosse o destronar do ser humano na representação tradicional de topo da cadeia alimentar. O argumento em questão remete o clamor pelo robô e pela automação a mais um passo rumo ao esvaziamento da humanidade do homem, frente a um afastamento brutal e decisivo de sua essência, na referência fundamental a um ensurdecimento ao ser.

À medida que se microscopiza e se complexifica a instrumentalização técnica do real, também fica mais claro o domínio da técnica e os vislumbres das dimensões que não se permitem converter em instrumentalidade. Decerto, “o homem nunca se reduz a mera disponibilidade” (HEIDEGGER, 2002a, p. 22), nem as coisas se permitem reduzir, de todo. O que aí se oculta é como, portanto, o homem e as coisas são in-dis-poníveis, não à toa tornam a escapar à dis-posição. Proponho, neste capítulo, um exame dos caminhos de inflexão da técnica ou, mesmo, de sua superação, instigados, em alguma instância, a partir do pensamento de Heidegger. Não se trata de um rol exaustivo ou meramente informativo, mas os autores e questões foram indicados pelo que contribuem e desenvolvem de marcante ao pensamento heideggeriano em torno da técnica. Para amparar tais contribuições desses autores, vale discutir, em primeiro lugar, como o próprio Heidegger enxerga um caminho para esse questionamento: pela serenidade.

4.1. Heidegger e a serenidade

De modo geral, a obra de Heidegger trabalha para colocar em questão a história da metafísica, desencavando, aí, a questão do ser. É no contexto da questão do ser que ele situa a técnica moderna, mas também irá indicar as suas possibilidades de superação. O caminho que Heidegger faz para elucidar o entrelaçamento e fundação histórica de ciência, técnica e metafísica é importante para compreender o que sua articulação propõe para um morar (*ethos*) essencial ou avizinhar do ser como habitação.

O pensamento de Heidegger não se orienta simplesmente para uma aplicação programática a fim de superar a técnica, nem se limita ao modo particular que sugere responder, na palavra “serenidade”, à dominação técnica. De alguma maneira, deve-se atentar ao horizonte essencial em que ser, linguagem e homem se dimensionam em seu pensamento. No mais, as articulações aqui apresentadas podem se focar e se potencializar no projeto da Poética, ou na proposta de um pensamento poético, o que se discutirá no próximo capítulo.

Em *Serenidade* (*Gelassenheit*, 1955), Heidegger indica a serenidade como resposta à técnica. Na serenidade, ele não busca a fuga cega da técnica, nem uma iniciativa espiritual ou um estado psicológico. Afinada ao seu pensar, o pensamento da serenidade, que pode ser posto em questão desde um pensamento que medita, e não um que calcula (HEIDEGGER, 2000, p. 23), busca fazer ver e habitar o entre, que articula as conquistas do sistema técnico e das dimensões originárias do poético.

A operação envolve entender que “sem nos darmos conta, estamos de tal modo apegados aos objetos técnicos que nos tornamos seus escravos” (HEIDEGGER, 2000, p. 23). A escravidão aos objetos técnicos não precisa, contudo, ser o preço da barganha para desfrutar deles. A dimensão da serenidade envolve um deixar-ser (*lassen*) os objetos técnicos como tais, sem que desviem do cuidado da essência:

Podemos utilizar os objectos técnicos e, no entanto, ao utilizá-los normalmente, permanecer ao mesmo tempo livres deles, de tal modo que os possamos a qualquer momento largar. Podemos utilizar os objectos técnicos tal como eles têm de ser utilizados. Mas podemos, simultaneamente, deixar esses objectos repousar em si mesmos como algo que não interessa àquilo que temos de mais íntimo e de mais próprio. Podemos dizer ‘sim’ à utilização inevitável dos objectos técnicos e podemos ao mesmo tempo dizer ‘não’, impedindo que nos absorvam e, desse modo, verguem,

con-fundam e, por fim, esgotem a nossa natureza (*Wesen*)²⁰. (HEIDEGGER, 2000, p. 23-24).

A aspiração de Heidegger (2000, p. 25) é a um modo de transitar no reino da técnica sem que ela reine sobre nós, mas esteja, pelo contrário, determinada e orientada pelo que no homem é o essencial. Procura-se, pois, um “novo enraizamento. Que um dia poderá mesmo conseguir recordar, de uma nova forma, o velho enraizamento, que agora se desvanece rapidamente”. Sobre isso, surgem algumas considerações.

A recusa à determinação mais fundamental pelos objetos técnicos não é, como talvez o trecho citado anteriormente possa dar a entender, algo simples. Será que estamos, realmente, nessa abertura em que sequer nos ocorra tal recusa, para então por ela nos empenharmos? Pensamos que não.

Decerto, a Heidegger e a quem tenha procurado meditar sobre suas questões, a necessidade da serenidade é, na dinâmica hodierna concreta, bastante evidente. Soa mesmo como o único caminho, em que se possa viver ouvindo língua técnica e buscando a escuta das línguas da tradição. Mas ao indicar a via da serenidade pela qual o homem moderno recuperará uma noção de solo e pertença ao ser, Heidegger parece supor que o homem moderno esteja ou possa estar norteadado, em alguma medida, pela questão do ser.

Só assim adviria a força para dizer um não à técnica, mesmo de vez em quando, sendo quase universal, hoje, o sim em forma de salva de palmas. Mais e mais técnica, especialmente nas coisas e dimensões em que ainda não chegou a tocar. Em outras palavras, para cultivar a serenidade, é necessário estar na guarda da essência do homem, olhá-lo com lentes distintas do mero desempenho e efetividade, de um reles objeto raciocinador que se aspire a emular em robô; necessário, portanto, já estar, de certo modo, no horizonte de um pensamento originário.

Que o caminho para a superação da técnica prenuncie um envio histórico do ser ao homem, estou de acordo. Nunca abandonaremos a mundificação que constitui o acontecimento do ser que somos; nunca também poderemos realizar, então, um equacionamento completo do mistério em que o ser humano está lançado. Não vejo, contudo, hoje, o vigor necessário para a adveniência da serenidade e, com ela, um novo solo ao ser humano. Todavia, a serenidade pressupõe a habitação nesse solo, que, se acontecer, provavelmente o será em meio aos objetos técnicos, como entendia Heidegger.

²⁰ Nessa tradução portuguesa, entendemos que a palavra alemã *Wesen* seria mais bem-traduzida por vigência ou essência.

A sugestão da serenidade²¹, para mim, conflita com a descrição da técnica como uma marcha irrefreável (HEIDEGGER, 2000, p. 20; HEIDEGGER, 2002a, p. 36; HEIDEGGER, 1995, p. 27). Penso que a serenidade se movimenta em um caminho para o desenvolvimento técnico que não se concretizou, até agora – e era certo para Heidegger (2000, p. 20): o de que o controle das possibilidades energéticas iria inaugurar uma era totalmente nova da técnica, que, quem sabe, poderia, sem extinguir os objetos técnicos, revelar duplamente o sentido oculto da técnica e a indigência do sem sentido em que o homem se encontraria. Na consumação do projeto técnico, poderíamos ver e constituir uma nova época, “pós-técnica”, em que se exauriu a instrumentalização até o fim possível, surpreendendo o pensamento do sentido.

Heidegger (2002a, p. 31; p. 59) enxergava plenamente, no desenvolvimento do mundo técnico, as sementes de seu questionamento: “A essência da técnica há de guardar em si a medrança do que salva”; “Há sinais de uma idade do mundo onde o que é digno de ser questionado abre, de novo, as portas para se acolher a essência de todas as causas e de todos os envios do destino”. Algumas décadas se passaram desde suas intuições, e não se percebe nenhum outro salto senão o de levar adiante o domínio da técnica. O que não quer dizer, porém, que as considerações heideggerianas estejam equivocadas: apenas que o pensamento do sentido, o pensamento originário, até agora e mesmo com as provocações do pensamento heideggeriano, se encolhe e recolhe, cuidando, num questionamento essencial, do que a técnica não pode conter ou prever.

As indicações para um pensamento poético, na obra desse filósofo de Meßkirch, podem ser encontradas inclusive na serenidade, e ajudam a colocar as indagações anteriores em um horizonte mais próximo. Essas indicações contextualizam, inclusive, a serenidade, de forma que não soe uma solução isolada de sobrevivência à técnica. A serenidade faz sentido se orientada dentro de um pensamento essencial que já não vê as coisas como objetos de uma representação, não como o evento que, solitariamente, articulará o novo solo em que as coisas simplesmente mundificam.

Essas indicações são provocações ao pensar que solicitam um experienciar mais originário, entre-visto na poesia e no poético. Elas fazem ver que, pela própria articulação do

²¹ Vale ressaltar que a serenidade não é um modo de racionalidade tecnológica, ou seja, um modo de controlá-la e determinar usos permitidos e não-permitidos. Heidegger não propôs “a way to get technology under control so that it can serve our rationally chosen ends” (DREYFUS, 1993, p. 303). Trata-se, então, de partir de um princípio, na via do questionamento, que não seja tecnológico, ou que conduza este à sua essência originária.

pensamento originário, não é o homem que determina o real, nem tampouco o que é ele mesmo. As coisas vigem desde o vigor que lhes é próprio.

A questão está na co-respondência à vigência do real, em sua guarda e cuidado desse experienciar. A trajetória da técnica, que nos envolveu e mesmerizou, não é uma de superação e abandono do vigor do poético enquanto tal, mas sim uma disputa, na qual a potência de um real abundante é exigida e escutada apenas no que ela diz como resultado, cálculo, eficiência. Ademais, essa disputa procura situar o princípio poético do real não em sua própria vigência, mas na subjetividade desejante, expandida pela rede e seus dis-positivos. Dito de outro modo, a história da técnica moderna é a preferência persistente por uma realidade de poesia e vigor poético mínimos. Sendo ela mesma, assim como a metafísica, a narrativa dessa preferência, a técnica moderna, para Heidegger, guarda no seu âmago poético a possibilidade de o homem se salvar, isto é, tornar à morada de sua essência, como nas palavras do poeta alemão Hölderlin (apud HEIDEGGER, 2002a, p. 31):

Ora, onde mora o perigo
é lá também que cresce
o que salva

Em várias passagens de seus textos, um outro pensar-dizer, o do simples, do cuidado meditativo, prepara e conduz a essa possibilidade futura. Ainda que não se possa desencadear, por súbita vontade individual, essa possibilidade, é possível “fomentar o crescimento do que salva” (HEIDEGGER, 2002a, p. 36). Esse fomentar é de diversos modos apontado em e por textos poéticos, na questão da arte, da linguagem: “Só no perguntar e configurar criadores, a partir da força da meditação genuína, é que o homem saberá, isto é, guardará na sua verdade, aquele incalculável” (HEIDEGGER, 1995, p. 119); “[A tradição da língua] exige do homem que, a partir da língua conservada, diga de novo o mundo e por aí chegue ao aparecer do ainda-não-apercebido. Ora eis aqui a missão dos poetas” (HEIDEGGER, 1995, p. 40); “É a poesia que permite ao homem habitar sua essência. A poesia deixa habitar em sentido originário” (HEIDEGGER, 2002a, p. 178)...

Há, contudo, duas passagens mais centrais no imbróglio em questão. A primeira diz: “Como destino, a com-posição [a *Gestell*] remete ao desencobrimento do tipo da dis-posição. Onde esta domina, afasta-se qualquer outra possibilidade de desencobrimento. A com-posição encobre, sobretudo, o desencobrimento” (HEIDEGGER, 2002a, p. 30). Ora, Heidegger descreve a dominação técnica como furiosa, incontável, irresistível. Nesse trecho, fica claro

que, dentro do próprio operar técnico, fazer-ver da verdade do real um desvelamento do ser é praticamente impossível.

Como, então, pode-se esperar do dizer poético a força de maravilhamento para furar esse bloqueio? Essa colocação encontra amparo no próprio Heidegger que, na procura de pensar a arte originariamente (HEIDEGGER, 2010b), atesta o quanto se permanece, nos diversos circuitos reservados a ela, distantes de alcançar esse pensamento. Afinal, costumeiramente a arte é filtrada pelo mercado de massas, pela publicidade, pelas estéticas, pelas teorias da cultura, pelas historiografias das artes e pela própria filosofia.

A dificuldade de se pôr em questão a verdade do ser no sentido essencial deve-se, em especial, ao duplo esquecimento ou encobrimento: o primeiro, o de que foi esquecida a verdade do ser como tal; o segundo, o de que se esqueceu que ela foi esquecida (HEIDEGGER, 2002a, p. 30). Como entendo, isso configura um trancamento ao poético: não só não conseguimos considerar a vigência poética do real, mas nem mesmo nos damos conta disso. Estranha é, portanto, a expectativa de Heidegger (2002a, p. 37) que as artes sejam capazes de entre-ver (ou de transver, conforme Manoel de Barros) essa vigência e, mais, que podem ser responsáveis, junto com o pensar meditativo, por fomentá-la e propagar seu dizer:

O poético atravessa, com seu vigor, toda arte, todo desencobrimento do que vive na beleza. Será que as belas-artes são convocadas ao des-encobrir poético? Será que o desencobrimento há de reivindicá-las mais originariamente para que fomentem, por sua parte, o crescimento do que salva, para que despertem e instaurem em nova forma, a visão e a confiança no que se concede e outorga?

A linha seguinte do trecho anterior é desconsoladora, apesar de franca: “Ninguém poderá saber se está reservada à arte a suprema possibilidade de sua essência no meio do perigo extremo” (HEIDEGGER, 2002a, p. 37). Apesar das colocações até aqui, simpatizo com tal posição de Heidegger. Não apenas pela articulação entre o poético, o ser e o homem, pela qual sua obra tanto transita, mas por sua descrição crítica (e, a cada passar de ano, mais acertada) do poder dominador da técnica, que exige uma expectativa igualmente forte em relação à poesia e ao pensamento.

Ainda assim, a serenidade do pensamento meditativo e a esperança por um despertar do poder-dizer das artes não atendem ao desafio de se caminhar a um ultrapassamento do sistema técnico. As edições da obra de Heidegger pelo mundo e a popularização de seu pensamento ao longo de quase um século não encaminharam – nem nas artes, nem na filosofia – as condições para uma recondução ao sentido poético do real. Pelo contrário, o produtivismo voraz (inclusive

nas escolas e universidades) afundou arte e pensamento no sem-sentido e no espetáculo midiático, no entretenimento, no lazer. Como, aí, imaginar o seu despontar?

4.2. Dreyfus e a simbiose digital

Hubert Dreyfus foi um professor norte-americano mais conhecido pelo seu *What Computers Can't Do* (1972), em que empenhou críticas importantes aos pesquisadores da inteligência artificial na década de 1960 e 1970. Para que busquemos uma resposta à questão norteadora deste capítulo, são mais relevantes as obras “Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology and Politics” (1993) e *A internet* (2012).

Dreyfus (1993, p. 289-290) destaca o papel premonitório da reflexão kierkegaardiana sobre a era moderna: “How can we get meaning and commitment back into our lives once we have gotten into the passionless, reflective attitude we are now in?”. A pergunta kierkegaardiana que Dreyfus enuncia é a procura pelo sentido, pelo enraizamento. A falta de paixão, de sentido e de compromisso são manifestações da condição de in-essência em que o homem moderno se encontra.

O destaque de Dreyfus ao pensamento de Kierkegaard, em obra de 1846, reforça a permanência e, também, o aprofundamento da situação moderna na contemporaneidade. Para quem nasceu e está no mundo desenraizado, falar em outras possibilidades parece intangível. Em consonância com Nietzsche, que apelida de niilismo a circunstância nadificante desse mundo, Dreyfus sublinha que “in a non-nihilistic age there is something at stake; there are questions that all can agree are important, even if they violently disagree as to what the answers to these questions are” (DREYFUS, 1993, p. 291).

No cruzamento da crítica de Kierkegaard, Nietzsche e Heidegger ao mundo moderno, evidencia-se um anseio de superação do niilismo. Se no pensamento kierkegaardiano é o salto para uma dedicação individual e em Nietzsche a transvaloração dos valores, em Heidegger, Dreyfus (1993, p. 296) argumenta, trata-se de pensar mundo, a clareira: “What is it to have a nihilistic clearing, how did we come to have one, and what can we do about it? Are there still left in our practices some remnants of shared meaningful concerns? If so, where are such practices to be found?”. Essas respostas não podem ser encaminhadas pela própria determinação niilista da clareira, ou seja, pelo sistema tecnológico. Então, não podem ser

instaladas por um artefato tecnológico qualquer, nem pela realização completa do projeto tecnológico (DREYFUS, 1993, p. 306). Concorde Dreyfus (1993, p. 305, grifos no original) com Heidegger, explicitando sinteticamente que o perigo do niilismo tecnológico “is not a *problem* for which we must find a *solution*, but an *ontological condition* that requires a *transformation of our understanding of being*”.

Voltamos, portanto, ao ponto: como encaminhar e consolidar tal transformação? Retoma Dreyfus (1993, p. 309) a serenidade heideggeriana, reforçando que ela “is only a stage, a kind of holding pattern we can enter into while we are awaiting a new understanding of being”. Trata-se da atividade de aguardo e espera envolvida no pensamento meditativo de Heidegger. Embora “releasement [a serenidade] gives only a ‘possibility’ and a ‘promise’ of ‘dwelling in the world in a totally different way’, *it does not yet enable us to do so*” (DREYFUS, 1993, p. 309, grifo meu). As colocações dreyfusianas mostram um pouco sobre o que caberia a esse pensamento meditativo. Dreyfus (1993, p. 310) situa, assim como Albert Borgmann, que será discutido mais adiante, a liberdade da técnica nas atividades que resistem ao domínio técnico:

To begin with, Heidegger holds that we must learn to appreciate marginal practices – what Heidegger calls the saving power of insignificant things – practices such as friendship, backpacking in the wilderness, and drinking the local wine with friends. All these practices remain marginal precisely because they resist efficiency.

Mais uma vez, o cultivo das pequenas coisas, dos acontecimentos que solicitam o olhar, não traz um novo solo para o ser humano. Por si só, é uma excentricidade que se pode desenvolver, dentro do real avassaladoramente interpretado pela técnica. A cada passada do sistema técnico, tais espaços e momentos de singularidade são constrictos pelo tempo do relógio, pelas pressões e temores de trabalhos mais precários (pelos quais é necessário lutar, na competição social e econômica, de modo mais desesperado), enquadrados como luxo. O ponto a que retorno insistentemente, o de que “one cannot legislate a new understanding of being” (DREYFUS, 1993, p. 310), alicerça, porém, o homem aos mistérios do ser. Se fosse possível legislar um novo modo de ser por um sistema político ou um conjunto de leis, a questão restringir-se-ia a tomar em mãos esse poder legislador.

A nova compreensão do ser, nascida no seio do mundo tecnológico, poderia emergir a partir de novos parâmetros. Esse paradigma haveria de “take up practices which are now on the margin of our culture and make them central, while de-emphasizing practices now central to our cultural self-understanding” (DREYFUS, 1993, p. 310). Tais práticas marginais

possibilitariam um encontro com um modo de pensar e agir que não fosse regido pela eficiência e pelo utilitarismo, de forma a aclarar uma possibilidade de desencobrimento mais originária para o homem.²²

A interpretação dreyfusiana da internet também se orienta pela expectativa dessa emergência. Considero-a importante porque a internet é a primeira resistência à nossa resistência. Não só a internet permeia cada vez mais os aparelhos e os ofícios, mas também é a ponta de lança que perfura e virtualiza os momentos, lugares e acontecimentos, transformados em experiências subjetivas (isto é, de consumo). Ela é, portanto, a face mais visível do projeto técnico da dis-posição, que se oferece como panaceia conforme solicita anuência, sem que fique claro aí se perde. Cita Dreyfus (2012, p. 6) algumas das dimensões que mínguem na experiência virtual:

Nossa habilidade de achar um sentido nas coisas para distinguir o relevante do irrelevante, nosso senso de seriedade do sucesso e do fracasso que é preciso para o aprendizado e a nossa necessidade de ter a apreensão máxima do mundo que nos dá o sentido de realidade das coisas. Além disso, estaríamos tentados a evitar o risco do compromisso genuíno e, então, perderíamos o senso do que dá sentido as nossas vidas. [...] Perderemos imensamente nosso senso de relevância, nossa capacidade de desenvolver habilidades, nosso senso de realidade resistente, nossa habilidade de fazer maximamente compromissos significativos e os estados de ânimo incorporados que dão à vida um significado importante.

Distinguir o que importa, perder o que dá sentido à vida, a própria dinâmica do aprender... Ora, são afirmações bastante sérias e muito próximas a todos nós, modernos da era digital. Tais perdas ainda não se realizaram completamente; porém, refletem-se no mal-estar entranhado em um viver orientado para cumprir metas, objetivos e funções – e idealizado em uma aposentadoria que nunca chega ou não confere a plenitude prometida.

A crítica de Dreyfus desenvolve-se em torno da questão do corpo. No pensamento de Heidegger (2007, p. 187), com o qual Dreyfus dialoga bastante, o corpo deve ser dimensionado na existência. Em face ao movimento virtualizador da internet, que distingue o que é por avatares, representações e informações, o corpo é a dimensão existencial fundamental para resistir ao empobrecimento de mundo trazido pela virtualização:

²² Como argumentamos, o perigo da técnica reside, justamente, em fechar as demais possibilidades da verdade do real e, assim, desnutrir qualquer pensar e cuidar, configurando o desvio máximo daquilo que é próprio ao homem. Uma via de salvaguardar a essência da verdade engendra um ultrapassamento da técnica rumo a outra vigência do ser.

O nosso corpo, incluindo nossas emoções e estados de ânimo, desempenha um papel crucial na nossa capacidade de dar sentido às coisas de modo a ver o que é relevante, na nossa habilidade de deixar as coisas importarem para nós e, assim, desenvolver habilidades, no nosso senso de realidade das coisas, na nossa confiança em outras pessoas, na nossa capacidade de fazer os compromissos incondicionais que dão um significado fixo às nossas vidas e, finalmente, na nossa capacidade de cultivar a intercorporeidade que torna possíveis eventos focais significativos. (DREYFUS, 2012, p. 107).

Por mais que o corpo habite existencialmente uma dimensão refratária à virtualização, o projeto tecnológico, sendo ele mesmo uma de-cisão sobre a essência do ser e, por conseguinte, sobre a essência do homem, ignora essas dimensões, buscando emular a riqueza do poético dado no real em realidades programadas tecnologicamente. É sob essa premissa que se desenvolvem ambientes virtuais, televisões e jogos “realistas”, óculos de realidade virtual e/ou aumentada. Busca-se, em última instância, replicar aquilo que temos dado por habitar o corpo, a clareira do ser, dentro de uma lógica tecnológica que os distorcem.

Isso não quer dizer, por outro lado, que o projeto tecnológico necessariamente fracassará, mas que, enquanto não for pensado, ele nos trancará dentro de si. As soluções da tecnologia reforçam, apenas, o paradigma tecno-lógico. Por ele, se assume que a experiência da amizade é igual a consumo mútuo de conteúdos e a bate-papo aleatório; logo, a tecnologia é necessária para prover vivências mais ricas e interessantes, modos inovadores de se viver uma amizade. Trata-se, pois, de instalar uma circunstância e logo depois colher os louros por apresentar uma solução.

O caminho para o pensamento além-se ao que é digno de ser pensado, como diria Heidegger. Junto com as “práticas marginais”, mencionadas na citação anterior de Dreyfus, o caminho para além do paradigma tecnológico está muito próximo da serenidade heideggeriana, inclusive no ambiente virtual da internet. Em cada capítulo de seu *On the Internet* (2001) e na conclusão da obra, indica-se uma simbiose, em que se possa extrair os ganhos da internet e mitigar aquilo que empobrece e planifica a nossa experiência. O norteador dessa interação seria a experiência concreta do corpo: se devidamente afirmada, ela resistiria ao pior da internet. É necessário, portanto, cultivar um questionamento incessante em torno de o que está em jogo no projeto tecnológico em seus inúmeros desdobramentos, procurando revigorar aquilo que é essencial e está sendo deixado de lado.

Tanto quanto a esperança e a preparação para o pensamento futuro na serenidade de Heidegger, a simbiose dreyfusiana tende a subestimar a fúria do projeto tecnológico. Apesar de reconhecer que “ferramentas não são neutras e que usar a internet diminui o envolvimento de

alguém no mundo físico e social” (DREYFUS, 2012, p. 121), ele reconhece a potência de interação e produção na internet, desde que alguém já esteja envolvido por algo, como uma causa social. Essa interpretação supõe que a internet e o projeto tecnológico não estejam articulados desde e para uma interpretação do ser, de que se possa prescindir ou manter protegido.

Além disso, para se manter na dimensão fundamental do corpo, seguindo a indicação de Dreyfus, é necessário um questionamento persistente ora do corpo, ora dos fundamentos e desdobramentos do projeto tecnológico e a interpretação do ser que o estabelece. Isso não é obrigatoriamente alcançado ao apenas manter o corpo como referência da internet, instrumental. Não vejo como uma nova fundação do ser possa ser revelada sem atentarmos, na escuta questionadora, para o amplo escopo da instrumentalização completa do real, inclusive por meio da internet.

Aqui vai um breve exemplo que Dreyfus (2012, p. 115) dá sobre a internet. No comentário de seus alunos depois de um curso, ele ressalta que, para os discentes, havia “algo mais em estar presente na sala com o palestrante e com os outros alunos que dão a eles um senso de ‘interconectividade’ sem o qual eles não queriam ficar. Eles também sentiram que a presença do palestrante os focalizou no que era importante no material sendo apresentado”. Por outro lado, colocar aulas em MP3, disponibilizar vídeos que tratem do conteúdo, fazer *webcasts*, instruir tarefas, perguntas e tópicos de trabalhos também se revelou bastante útil aos alunos (DREYFUS, 2012, p. 114). Ele reconhece, inclusive, o papel democratizante para a educação que tais iniciativas podem ter; ainda que à distância, é uma educação melhor do que nenhuma. Fica, em aberto, contudo, qual é o sentido de educação e sua realização na sociedade globalizada, uma vez que está tão em risco que a realidade disseminada é ela não se dar em nenhum sentido substantivo, sendo obedientemente aceitas, então, as novas formas e modalidades de educação.

Sem dúvida, mesmo os professores e alunos mais avessos à tecnologização do ensino estão imersos em um ensino tecnologizado. E-mails, organização de aulas, currículos, sistemas de registro de aulas e notas, equipamentos de aula, plataformas de colaboração permeiam as instituições em maior ou menor grau. Entretanto, tal realidade não trouxe consigo o questionamento do que é educação, inclusive como está sendo conduzida tecnicamente, ou seja, o que se viabiliza e inviabiliza na informatização e na virtualização etc. Enquanto suporte, a internet propicia uma infinidade de coisas; mas a institucionalização e a disseminação desse

suporte já correspondem a uma interpretação bem-estabelecida sobre educação, formação, pensamento e ser humano.

A proposta de Dreyfus de um uso livre, no sentido da serenidade heideggeriana, do suporte internético, trava a si mesma, na medida em que é esse próprio suporte a realização atual mais pujante do projeto técnico, aprofundando o ser humano no papel de manejador de informações (e ele mesmo visto como uma fonte inesgotável delas). No contexto em que a internet e as novas tecnologias determinam os meios da educação, o espaço aberto do pensar é antolhado pela lógica de produtividade, pelos parâmetros de avaliação de programas e cursos, pelos ditames do mercado. É um erro não perceber a articulação clara entre a força de imposição da técnica sobre a educação, em inúmeros aspectos e argumentos, e o assalto contínuo desta por aquela. Permanece-se, portanto, no fulcro do imbróglio técnico, sem que o exercício da serenidade ou a busca da simbiose articule uma possibilidade palpável de pôr o programa técnico em questão e de iluminar outra via.

4.3. Iain Thomson e a educação

Iain Thomson é um professor da Universidade do Novo México. Discuto-o aqui pela sua colaboração ao pensamento da tecnologia com a obra *Heidegger on Ontotheology* (2005). Seguindo próximo às intuições de Heidegger, esse filósofo estadunidense faz algumas colocações esclarecedoras. Para ele, é fundamental perceber, no processo de interpretação do ser como recurso, a trajetória da história da metafísica e o passo decisivo dado por Nietzsche, a partir do qual o ser torna-se vontade de vontade, “forces coming together and breaking apart with no end other than the self-augmentation by which these underlying forces perpetuate themselves” (THOMSON, 2005, p. 44).

O pensamento nietzscheano se move no contexto da metafísica platônica, na qual Heidegger (2008, p. 248) situará a mudança fundamental no estatuto da verdade: “Aquela mudança da essência da verdade está presente e atual como aquela realidade fundamental – de há muito firmada e, por isto, ainda inabalável e tudo dominando – da história universal planetária que se desenvolve em sua mais nova modernidade”. Ademais, Thomson reconhece na interpretação de Nietzsche o fundamento adequado (como eterno tornar-se) para a técnica moderna, otimizando, dominando e controlando os entes, inclusive o humano. Trata-se de um

dado importante para a reconstrução²³ que Thomson faz do pensamento heideggeriano sobre a educação, esta que é, em última instância, também seu encaminhamento para pôr em questão o paradigma técnico.

Indica Thomson (2005, p. 147, grifos no original) que o caráter formal e informacional da educação moderna é, no horizonte de pensamento de Heidegger, um desdobramento do modo tecnológico subjacente à modernidade, especialmente desde Nietzsche. Pensar a educação moderna é defrontar-se com o vazio de seu sentido e farejar nela sua armação metafísica, que “determines the most basic presuppositions of what *anything* is, including education”. A descrição da educação moderna feita por ele é cortante, mas familiar a quem tenha contato com o ambiente escolar:

The technological move afoot to reduce teachers and scholars to ‘online content providers’ merely extends, and so clarifies, the logic whereby modern subjects transform themselves into late-modern ‘resources’ (*Bestand*) by turning techniques developed for controlling nature back onto themselves [...] All disciplines increasingly try to present themselves in terms of their use-value. [...] students, too, will tend to adopt this purely instrumental mentality, coming to see education merely as a means to an increased salary down the road. (THOMSON, 2005, p. 150; p. 152).

Em consonância com o método hermenêutico, o professor estadunidense lembra como Heidegger se empenhou para ver, nessa educação esvaziada, que possibilidades aí vigem e também se ocultam. Volta-se, para isso, a Platão e à sua narrativa fundamental da alegoria da caverna, interrogando-se “how forgotten aspects of the original Platonic notion of *paideia* remain capable of inspiring heretofore unthought possibilities for the *future* of education” (THOMSON, 2005, p. 142, grifos no original). Heidegger (2008, p. 246) procura apontar a ambiguidade no pensamento platônico que articula, em última instância, a passagem para um modo privilegiado de instalação da verdade, o qual passou, para o pensador alemão, a nortear a *paideia* grega:

Já não é mais como desvelamento que a verdade é o traço fundamental do próprio ser. Em consequência da subordinação à ideia como retidão, ela se torna desde então a caracterização do conhecimento do ente. [...] A partir de então, em todos os posicionamentos fundamentais para com o ente, a conquista do olhar reto [*orthótes*] das ideias torna-se decisiva. A reflexão sobre a *paideia* e a mudança da essência da *alétheia* se correspondem e pertencem à mesma história da transição de uma morada para outra, apresentada pela alegoria da caverna.

²³ Enfocaremos a parte mais propositiva da referida obra de Thomson aqui. Recomendamos enfaticamente a leitura de seu capítulo, dedicado à argumentação contra as posições críticas ao pensamento de Heidegger sobre a técnica.

A verdade passa, assim, a não estar mais localizada no próprio ser em sua vigência. Ao contrário, torna-se constante busca e elaboração, por via de um preparo no modo de olhar, de que se encarrega a *paideía* (e a própria *phílos-sophía*). Correspondentemente, articula-se a interpretação do ser como *idéa*, contribuição decisiva de Platão que lastreará o novo estatuto da verdade e da educação:

A mesma interpretação do ser como *idéa*, que deve sua primazia à mudança da essência da *alétheia*, exige que se caracterize o olhar para as ideias. A essa caracterização corresponde o papel da *paideía*, a ‘formação’ do homem. O esforço em favor do ser-homem e a localização do homem no meio do ente domina a metafísica. (HEIDEGGER, 2008, p. 247).

Nesse processo, distancia-se (pois a condiciona ao olhar reto para a ideia) da essência da *paideía* e da essência da verdade como desvelamento:

Paideía refere-se à transformação do homem como um todo, no sentido de uma transposição que o readapta de um âmbito do que lhe vêm ao encontro de imediato para um outro âmbito, no qual o ente se mostra. Essa transposição só é possível por meio do fato de que tudo aquilo que até o presente momento lhe era natural e evidente e o modo como o era se tomam diferentes. Aquilo que a cada vez se desvela desoculto ao homem e o modo desse desvelamento deve modificar-se. (HEIDEGGER, 2008, p. 230).

Sublinha Heidegger (2008, p. 230), pois, o aspecto revolucionário e apropriador envolto na *paideía* assim entendida, uma vez que ela se desenrola desde a verdade: “é somente a essência da verdade e o modo de sua mutação que possibilita ‘a formação’ em sua estruturação fundamental”. O homem, então, só se forma desde e para o lugar que habita, em que as coisas se revelam e se velam. A radicalidade da *paideía*, então, “apanha e transforma a própria alma na totalidade, alocando o homem antes de tudo em seu lugar essencial e com ele acostumando-o” (HEIDEGGER, 2008, p. 229).

A contribuição de Thomson à interpretação de Heidegger sobre Platão está orientada para fazer ver como e onde podemos encontrar as indicações para um questionamento da técnica. Thomson frisa a crítica heideggeriana a Nietzsche para ressaltar a continuidade interna da história da metafísica, que sustenta a interpretação tecnológica do ser. Para Heidegger, as formulações de Platão impulsionam decisivamente a metafísica e Nietzsche a consuma num gesto final contra o fundamento, que marca a era da técnica moderna.

Para pôr em questão esse percurso (e seu momento técnico, atual, em particular), Thomson enxerga na exegese heideggeriana de Platão precisamente o elã para que seja

percebido o esvaziamento de sentido consumado por Nietzsche. Vê-lo como tal significa enxergar o arco completo da história da metafísica, de Platão a Nietzsche, e situar o paradigma tecnológico nessa dimensão. Isso propiciaria um atravessamento da interpretação tecnológica, já que seria compreendida como mais um passo ou desdobramento da metafísica, possibilitando assim seu questionamento.

Até aqui, Thomson não desvia muito das colocações de Heidegger. Mas a engenhosidade de sua interpretação carrega dois traços. O primeiro deve-se por enxergar, na interpretação de Heidegger sobre a alegoria platônica da caverna, uma outra narrativa. Uma indicada pelo próprio pensador alemão, não mais do treinamento do olhar instruído corretamente, mas de nós mesmos, habitantes da caverna tecnológica (ou seja, platônica), rumo a uma liberdade para o originário (THOMSON, 2005, p. 164). O movimento de mudança do estatuto da verdade (na obra de Platão) inspiraria um movimento análogo, contemporaneamente, de se desfazer das amarras da técnica pelo reconhecimento de seu fundamento metafísico.

Essa liberdade para o originário configuraria um resgate do sentido essencial de *paideía*, tanto quanto o olhar reto das ideias de Platão exigiu a ele delinear uma nova *paideía*. Para Thomson, a própria atividade docente de Heidegger esforçou-se por desencobrir essa caverna da metafísica a seus alunos e caminhar com eles para o aberto do pensar, em que a questão do ser pudesse tornar-se próxima e familiar: uma morada. Nas palavras do filósofo estadunidense,

For Heidegger, as we have seen, the human ‘essence’ is *Dasein*, ‘being-here’, that is, the making-intelligible of the place in which we find ourselves, or, even more simply, *world disclosing*. For such a world-disclosing being to cultivate its essence, then, means for us to recognize and develop this essence, not only acknowledging our participation in the creation and maintenance of an intelligible world but actively embracing our ontological role in such world disclosure. (THOMSON, 2005, p. 170, grifos no original).

Essa caracterização leva ao segundo traço marcante da interpretação thomsoniana: se é necessário fazer uma desaprendizagem²⁴ (ou uma desconstrução) da metafísica para preparar a emergência histórica de um novo modo de o ser se dizer, pode-se levar adiante essa

²⁴ Difícil não lembrar e evocar, aqui, a interpretação de Gilvan Fogel (2007) sobre o pensamento nos poemas de Alberto Caeiro, nos quais se busca muito claramente uma libertação das ideias como modo padrão de ver as coisas. Muito similarmente, Thomson destaca o sentido essencial em que o aprender se movimenta: “Learning means actively allowing ourselves to respond to what is essential in that which always addresses us, that which has always already claimed us” (THOMSON, 2005, p. 167). Co-responder ao que sempre se nos diz é o recôndito da linguagem na clareira.

desaprendizagem mais propriamente como educação. Temos aqui um ponto nevrálgico de articulação de ser, verdade e pensamento, que o próprio Platão compreendeu fundamental para estabelecer sua fundamentação do ser. Essa preparação é, como destaca Thomson (2005, p. 159), de uma simplicidade revolucionária: “to bring us full circle back to ourselves, first by turning us away from the world in which we are most immediately immersed, then by turning us back to this world in a more reflexive way”. Vinculam-se, reciprocamente, o pensamento, a verdade e a educação em sua reessencialização ou reontologização:

By teaching students to focus on, explicitly investigate, and thereby work toward overturning the ontotheological presuppositions implicitly guiding research in each of the academic disciplines’ domains of knowledge, the later Heidegger’s reconceptualization of education reunites teaching with research in an attempt to encourage *revolutionary* transformations in the sciences and humanities. (THOMSON, 2005, p. 172, grifo no original).

Em síntese, a educação pode pensar, e pensar revelando o caráter técnico e empobrecido da atual interpretação do ser, cultivando assim as possibilidades de seu ultrapassamento. Thomson (2005, p. 177, grifos no original) vê esse processo já em curso em um conjunto de comunidades mais ou menos articuladas, não necessariamente no meio acadêmico-universitário, mas sempre unidas pelo sentido de alimentar tais questionamentos. No meio acadêmico, contudo, como na citação anterior, o questionamento do fundamento metafísico da tecnologia pode acionar uma série de desdobramentos. O tamanho do desafio mede-se desde a ousadia de sua visão. A fundação ontológica da educação instigaria uma nova universidade, em que cada área do conhecimento estaria unida desde o compromisso em comum de revelar a determinação niilista da tecnologia:

As I have reconstructed it, Heidegger’s mature reontologization of education would *combine* his own versions of the two strategies for reunifying the university advocated by Fichte and Humboldt. That is, the university community would be unified both by its shared commitment to forming excellent individuals (where excellence is understood in terms of the ontological perfectionism outlined earlier) *and* by the shared recognition on part of this community that its members are all committed to the same important pursuit, namely, the ultimately revolutionary task not simply of understanding what *is*, but of recognizing, contesting, and seeking to transcend the underlying ontotheology that generates the ontological presuppositions implicitly guiding the various fields of knowledge. Pursuing this project in ways appropriate to their particular areas of expertise, the individual members of such an academic community would draw a sense of communal solidarity from their shared participation in the struggle against the nihilistic undercurrents of the age.

A obra de Thomson termina com uma palavra que ecoa em todos os estudiosos neste capítulo: *hope*, esperar ou esperança. Há, sem dúvida, uma série de esperanças encadeadas na sua proposta: que o pensamento de Heidegger e dos demais pensadores com ele afinados reverbere mais profunda e cuidadosamente do que fizeram até hoje; que pesquisadores e alunos de diferentes áreas se empenhem não mais para cumprir os ditames da pesquisa tecnológica, mas de levar a cabo o projeto de questioná-la desde um horizonte essencial; que se possa, comunitariamente, identificar e assumir a radicalidade desse questionamento, mesmo diante de inúmeras reformas, propostas e iniciativas para a educação; que consiga florescer e se disseminar em meios e contextos educacionais, cada vez mais estultificantes e maquinais; que atravessasse o falatório impessoal, avesso ao pensar, e propicie o espaço aberto para uma nova vigência histórica.

A proposta de Thomson para questionar o niilismo tecnológico se mostra complicada, apesar da aparente simplicidade filosófica da sua conclusão: à alegoria da caverna platônica e à operação de orientar a *paideía* para a instalação da metafísica correspondem a alegoria da caverna ontológica, da interpretação de Heidegger, e a *paideía* originária que se preocuparia em fazer ver e questionar a metafísica, indicando e cultivando caminhos distintos para o encontro do homem em um solo aberto. Concordo com Thomson, porém faz falta algum componente articulador que exija da esperança no pensamento e na educação o vigor da revolução ontológica necessária para um paradigma não mais determinado pela técnica. No próximo capítulo, sugiro qual componente articulador seria esse.

4.4. Albert Borgmann e as práticas focais

Albert Borgmann é um filósofo estadunidense, nascido na Alemanha, que também procura desenvolver um pensamento crítico à tecnologia em seu *Technology and the Character of Contemporary Life* (1987). Dos autores que neste capítulo, ele é o que apresenta um pensamento mais detalhado sobre as transformações sociais, as formas e os problemas da tecnologia. Borgmann teve um breve contato com Heidegger na década de 1950 e bastante das

suas reflexões mais relevantes sobre a tecnologia são rastreáveis até os questionamentos heideggerianos.²⁵

Borgmann vê um padrão subjacente à sociedade moderna: a tecnologia. Ela estabelece um modo novo e radical de estar no mundo. Esse modo seria o paradigma ou o padrão do dispositivo (*device paradigm*²⁶). Na expressão referida, se concentra a sustentação da crítica borgmanniana, ainda que, se verás, deva muito à *Gestell* de Heidegger.

Na era pré-tecnológica, meios e fins não se dissociam: “A means in a traditional culture is never mere but always and inextricably woven into a context of ends” (BORGSMANN, 1987, p. 10-11). Já na era tecnológica, opera-se uma separação fundamental entre meio e fim, uma

between the commodity, e.g., music, and the machinery, e.g., the mechanical and electronic apparatus of a stereo set, that is the distinctive feature of a technological device [...] What distinguishes a device is its sharp internal division into a machinery and a commodity procured by that machinery. (BORGSMANN, 1987, p. 4; p. 33).

A mercadoria ou bem de consumo liberado pela máquina não exige esforço ou trabalho; eles já vêm, propriamente, adequados para serem consumidos sem exigir nada por isso (uma vez pagos, claro). Para Borgmann, este é um aspecto integrante do dispositivo, o *disburdenment* (alívio, liberação). As mercadorias desengajam o homem do envolvimento em sua produção, pois estão já postas e prontas para serem usadas, daí sua conveniência.

Bens, então, “that are available to us enrich our lives and, if they are technologically available, they do so without imposing burdens on us. Something is available in this sense if it has been rendered instantaneous, ubiquitous, safe and easy. Warmth, e.g., is now available” (BORGSMANN, 1987, p. 41). O autor explica depois o quanto se havia de trabalhar para acessar o calor que agora pode ser produzido por aquecedores e instalações de gás (BORGSMANN, 1987, p. 41). Pode-se agora, pois, desfrutar mais facilmente do que as coisas, transformadas em bens de consumo, têm a oferecer. Nessa transformação, contudo, o modo de presença da coisa é reduzido e afunilado para uma função. Há um assalto às coisas para convertê-las ao uso e ao consumo. Nas palavras de Borgmann, uma coisa, em sentido essencial, é

inseparable from its context, namely, its world, and from our commerce with the thing and its world, namely, engagement. The experience of a thing is always and also a

²⁵ Ainda assim, as poucas menções de Borgmann a Heidegger, nessa obra, possuem um tom crítico. Enxergo, entretanto, uma grande proximidade entre as formulações dos dois autores.

²⁶ Borgmann enxerga nessa formulação uma chave interpretativa que, para ele, absorveria o melhor das três principais correntes teóricas de análise da tecnologia: a visão substancialista (a que vincula Heidegger), a instrumentalista e a pluralista.

bodily and social engagement with a thing's world. In calling forth a manifold engagement, a thing necessarily provides more than one commodity.²⁷ (BORGMANN, 1987, p. 41).

Em outra passagem, destaca: “the rootedness in the depth of things, i.e., in the irreplaceable context of time and space, has been dissolved. To consume is to use up an isolated entity without preparation, resonance, and consequence” (BORGMANN, 1987, p. 50-51). Borgmann (1987, p. 49) explica que mesmo “things of nature and culture and social relations too are being transformed according to the pattern of the device”, p. ex., o vinho:

As wine becomes a device, the commodity it procures become severed from its context, or, speaking more precisely, the world that is opened up in wine as a thing is closed off when it becomes machinery and commodity. Technological wine no longer bespeaks the peculiar weather of the year in which it grew since technology is at pains to provide assured, i.e., uniform, quality. It no longer speaks of a particular place since it is a blend of raw materials from different places. (BORGMANN, 1987, p. 49).

Vemos aí uma interpretação bastante inspirada na *Gestell* e na questão da coisa tratadas por Heidegger, haja vista a transformação da coisa em recurso pela técnica. A apropriação do real como recurso, indicada na *Gestell*, ecoa em passagens de Borgmann (1987, p. 52) como “Universal consumption of commodities is the fulfillment of the promise of technology”. Apesar da similaridade entre os dois autores, a análise de Borgmann oferece algumas colaborações e esclarecimentos, p. ex., sobre o trabalho. Borgmann (1987, p. 114) vê um traço marcante da época moderna na contraposição entre trabalho e lazer, a replicar a separação técnica entre meios e fins: “Leisure consists in the unencumbered enjoyment of commodities whereas labor is devoted to the construction and maintenance of the machinery that procures the commodities. Labor is a mere means for the end of leisure”. Na consolidação do projeto tecnológico, “technology had to displace and destroy the traditional crafts” (BORGMANN, 1987, p. 116). Nessa destruição do talento e da artesanaria, tornados obsoletos pela maquinação (mais cômoda, daí a expressão *commodity*), o trabalho se degrada e perde o sentido. Aí, a educação vem a servir como preparação de indivíduos tecnicamente hábeis para operar máquinas:

[E]ducation is used as an obstacle course which is lengthened as [desirable] work becomes scarcer. Educational requirements are used as a device to screen applicants. And finally, educational credentials serve to solidify the privileges of professions and the stratification of society. (BORGMANN, 1987, p. 119).

²⁷ E, sem dúvida, como a coisa coisifica, prevê mais do que possa ser engarrafado em uma mercadoria.

No contexto do que o autor chama de paradigma do dispositivo, “we have progressively divided and decomposed the fabric of our lives. [...] [T]echnology has failed so far to make our lives positively rich” (BORGMANN, 1987, p. 124-125). A análise borgmanniana é elucidativa nas suas referências e exemplos da vida social, sem recair num discurso técnico e científico e sem perder de vista as intuições poéticas do pensamento de Heidegger. Ela traz desdobramentos como a questão da habilidade ou da excelência:

However much we as a society may admire excellence, we are certainly not devoted to its pursuit. All the activities which have been taken as suggesting a dedication to excellence constitute when taken together less than a quarter of the time spent on watching television²⁸. (BORGMANN, 1987, p. 129).

Tais colocações desdobram um ponto fundamental: a perda do sentido. Sendo a existência dis-posta para o consumo livre de mercadorias, o trabalho, a educação, o pensamento, as relações e a família são dis-postos no que neles pode ser uso e consumo. Não à toa, na esperança de Heidegger (2002a, p. 58) por um novo solo, isto é, um novo enraizamento na terra, o mesmo proponha um pensamento do sentido. Ocorre que, no esvaziamento do sentido, o fazer se dissocia do ser, conduzido a seu efeito.

Assim, o sentido do fazer é alheio ao mundo a que quem faz está lançado. Perdem-se, também, as possibilidades de envolvimento, constituição de memória, apaixonamento, excelência, aprimoramento. No deslocamento temporal e espacial do fazer, não se percebe o pro-duzir poético da *téchne*. Assim, o pro-duzir só se consoma na produtividade e não simplesmente na re-velação daquilo que é e pode vir a ser de modo inaugural.

Borgmann sublinha que, nesse processo de empobrecimento particular à tecnologia, o trabalho tende ao desaparecimento. A complexidade das estruturas e do funcionamento técnico exige um manuseio técnico cada vez mais especializado. Mas o ser humano continuará sendo uma peça incômoda nesse sistema, porque ele não mora na eficiência sistemática. Ele sempre mora e se de-mora no seu lugar, em que o próprio urge se desdobrar. Ainda assim, aspira-se a esse ideal tecnológico, em que a liberação do trabalho promete igualmente liberar para o consumo livre e desimpedido das mercadorias (BORGMANN, 1987, p. 123).

Ora, tal cenário sem trabalho levará à plenitude o esvaziamento do sentido, que ensurdece ao apelo do ser. Ademais, a degradação do trabalho anda próxima ao processo de

²⁸ O exemplo razoavelmente datado da televisão, no contexto da década de 1980, pode ser tranquilamente recolocado no contexto das telas de *smartphones*.

criação de realidades virtuais e de centrar o consumo numa experiência mental. Nesse processo, dá-se a abstração máxima da presença da coisa, da qual se abstrai inclusive de sua materialidade. Para Borgmann (1987, p. 56), a mercadoria “has become one with the brain [...] [I]t is merely a matter of scientific and technical sophistication, so it seems, to produce by electronic stimulation, for instance, an experience of the wilderness which has all the intensity and nuances of the real experience”. Tal experiência simulada e virtual de uma região selvagem (exótica, portanto), se encaixa no padrão geral da tecnologia, que aniquila tempo e espaço: “Today we are becoming aware of the irony of a universe where we have no time and no place. [...] [T]he annihilation of time and space has been ironically successful in creating emptiness at the center of our lives” (BORGSMANN, 1987, p. 191).

Outro ponto relevante na discussão borgmanniana é sua articulação com questões de justiça social. A partir das caracterizações anteriores sobre tecnologia, ele articula o laço íntimo entre o progresso tecnológico e a desigualdade social e econômica. Ao contrário do discurso corrente das democracias liberais, a dinâmica tecnológica não se preocupa com buscar crescimento econômico para diminuir as desigualdades, mas mantém as desigualdades para conservar seu devido ritmo:

I believe that inequality favors the advancement and stability of the reign of technology. The unequal levels of availability represent a synchronic display of the stages of affluence that many people can hope to pass through. What the middle class has today the lower class will have tomorrow, while the middle class aspires to what the rich have now. [...] The peculiar conjunction of technology and inequality that we find in the industrially advanced Western democracies results in an equilibrium that can be maintained only as long technology advances. [...] If the general standard of living comes to be arrested for the indefinite future, inequality will become stationary and more manifest and will require a new solution. At the moment, it is clear, the tendency is to maintain the dynamic balance of technology and inequality by maintaining technological progress through a rearrangement of energy resources. (BORGSMANN, 1987, p. 112-113).

Nesse contexto, qual é sua via de ultrapassagem da tecnologia? Primeiramente, defende que “a fruitful reform of technology must be one of the device paradigm and cannot allow itself to be confined *within* the framework of technology” (BORGSMANN, 1987, p. 155, grifos no original). Em outras palavras, não se trata de dar à tecnologia um determinado fim mais ou menos moralmente desejável ou torná-la mais humanizada. Para o filósofo americano, “the orientation toward vague and distant but supposedly magnificent technological goals indeed tends to settle like a blight on the things of simple splendor that are all about us” (BORGSMANN, 1987, p. 163), mas “[t]he successes that advanced technology has had in transforming the social

structure of the industrial countries to its benefit and growth is no proof that it is truly conducive to human well-being” (BORGSMANN, 1987, p. 166).

A mudança precisa ser feita, portanto, na inteireza do projeto tecnológico. Isso pode ser encaminhado pelo que chamará de *deictic discourse*. Para Borgmann, um discurso dêitico pode apontar para as questões essenciais, ou para aquilo que é de importância para todos. O discurso dêitico seria uma articulação mais concreta da linguagem, capaz de permitir comover-se, incitando escuta, paixão e tolerância, por aquilo que está em jogo.

Esse discurso conduziria para ações que importam: o que chamará de *focal things and practices* (práticas e coisas focais). As práticas e coisas focais são as “práticas marginais” mencionadas por Dreyfus, citadas anteriormente. Trata-se de reunir e cuidar de coisas e atividades que a tecnologia não quer, não consegue ou não deve converter em dis-positivo.

O discurso dêitico busca tornar tais práticas e coisas o norte da vida. Significa “a matter of learning again from the ground up what it is to recognize something as other and greater than ourselves and to let something be in its own splendor rather than procuring it for our use” (BORGSMANN, 1987, p. 190). Em sua obra, Borgmann dá exemplos como tocar e ouvir música, acender e cuidar da lareira, correr, dividir a mesa com companheiros e adentrar regiões selvagens como possibilidades dessas práticas.

As práticas e coisas focais oferecem a possibilidade de limitar a tecnologia, mas não a partir dela: “the limitation of technology is an impossible task when it is undertaken with a view to technology only. But when it takes its measure from engagement, principled and sensible steps are possible” (BORGSMANN, 1987, p. 195). Pela experiência de mundo que solicitam, requerem engajamento e envolvimento, por isso são focais: “a focus gathers the relations of its context and radiates into its surroundings and informs them. To focus on something or to bring it into focus is to make it central, clear and articulate” (BORGSMANN, 1987, p. 197). No vazio de sentido da tecnologia, Borgmann (1987, p. 200) vê a abertura para as coisas e práticas focais florescerem e, assim, descobrir “those sources of strength that will nourish principled and confident beginnings, measures, i.e., which will neither rival nor deny technology”. Resumindo, elas são o centro da proposta borgmanniana.

Deve-se sublinhar em sua fala o modo como tais práticas e coisas podem ser afirmadas pela tecnologia. Assim, propiciam “the recognition and restraint of the pattern of technology so as to give focal concerns a central place in our lives” (BORGSMANN, 1987, p. 211). Esse limite da tecnologia torna outra vez à serenidade de Heidegger, em que se articulam um sim e um não

à tecnologia; e particularmente um não àquilo que nela ofusca ou agride o que é mais essencial. No exemplo das regiões selvagens, Borgmann (1987, p. 195) diz, com clareza:

It would be arbitrarily harsh to admit people to the wilderness with at most a coat and a loaf of bread, and it would be inconsistently lenient to allow access to motor vehicles. To require that people (or at most horses and mules) carry in whatever is needed and leave no trash or scars is a rule that balances the mature acceptance of technology with the openness to pristine nature in its deep texture. Thus we become free for the wilderness without courting the danger of disburdenment and disengagement. The burdens of one's gear and of a climb are the ways in which the wilderness discloses itself. They are onerous, to be sure, and taxing. And so they call forth a discipline which is sensibly marked off not only against the strain of labor and the pleasures of consumption but also against the immature pursuit of pretechnological risks.

Na aceitação madura da tecnologia, poderíamos acessar e cultivar as práticas e coisas focais como articuladores do sentido. Uma experiência fundadora não se dá necessariamente em alguns contextos e em outros não. Na interpretação de Borgmann, a tecnologia pode vir a amparar as condições para que estejamos à escuta de seu acontecimento, como no exemplo anterior da trilha selvagem.

Pergunto-me, porém, a questão de se e em que medida esse abrir do selvagem em um contexto geral de um projeto tecnológico não deixa de ser uma vivência, no sentido heideggeriano de experiência subjetiva. Borgmann considera que não, pois, se fossem, bastaria que a tecnologia produzisse os mesmos efeitos subjetivos²⁹; para ele, as práticas e coisas focais não se permitem converter assim. Mas esse risco existe, naturalmente. Por hora, ela não pode emular que um corredor esteja “mindful of the body because the body is intimate with the world. [...] Thus the unity of ends and means, of mind and body, and of body and the world is one and the same” (BORGSMANN, 1987, p. 203).

Aposta o pensamento borgmanniano que o equilíbrio entre o domínio da técnica e seus caminhos ex-cêntricos (o mesmo da serenidade heideggeriana e da simbiose digital dreyfusiana) é possível e estável. No entanto, torna-se mais claro o tom crítico de Borgmann a Heidegger, quem não teria, para ele, atribuído um papel mais decisivo ao ser humano sobre os rumos da tecnologia. Nesse sentido, o discurso dêitico da política surge, para o filósofo americano, como a força capaz de orientar o projeto tecnológico a práticas e coisas focais. Borgmann adota o tom instrumentalista da tecnologia, de algum modo: ela deve servir às

²⁹ “Such focal events are compact, and if seen only in their immediate temporal and spatial extent they are easily mistaken. They are more mistakable still when they are thought of as experiences in the subjective sense, events that have their real meaning in transporting a person into a certain mental or emotional state. Focal events, so conceived, fall under the rule of technology.” (BORGSMANN, 1987, p. 202).

experiências fundantes de coisas e acontecimentos, mas não mais provendo meros meios para fins. Que consigamos habitar – de maneira tão revelada e tão radicalmente contrária – o ser como coisa e como ente disponível, é um enigma provocante.

“Running in its fullness [...] is in principle different from exercise designed to procure physical health” (BORGSMANN, 1987, p. 203), mas em que medida se centrar nas coisas e práticas focais com a ajuda da tecnologia não a fortalece para transformar aquelas em efeitos e mercadorias, justamente o que se queria evitar? Que tipo de corrida se poderá ter, por exemplo, com uma roupa e um tênis tecnologicamente trabalhados, com suplementos para aprimorar o desempenho? Já não se estaria perdendo o foco mesmo antes de começar a correr? Ou a corrida pulará exatamente desse trampolim tecnológico, como quer Borgsmann, para nos abriremos a uma coisa ou hábito que nos envolvam inteiros?

Sua obra não oferece respostas a essas questões, e nem eu, de modo assertivo. Partilho da angústia de Borgsmann (1987, p. 210) diante de um certo sebastianismo do pensamento de Heidegger. Porém, será que práticas e coisas focais, mesmo articuladas pelo discurso dêitico da política, podem oferecer o contrapeso à tecnologia?

Countering technology through a practice is to take account of our susceptibility to technological distraction, and it is also to engage the peculiarly human strength of comprehension, i.e., to take in the world in its extent and significance and to respond through an enduring commitment.

Viabilizar esse projeto significaria compreender a mundanidade do mundo, ou seja, habitar a liberdade serena para com a tecnologia. Sem dúvida, na dimensão ontológica, estamos sempre lançados no mundo, na linguagem. O desafio é cultivar e trazer a claro o mundo mundificando e o dizer da linguagem para então torná-los o centro, resguardado da sede tecnológica de controle. Isso envolve uma experiência do real aberta à sua dimensão originária e não uma enquadrada na apropriação tecnológica. Pois de que modo trazer as coisas e práticas focais como o centro da existência se tudo se encontra bloqueado ou condicionado pela lógica tecno-lógica?

Para Borgsmann (1987, p. 179), trata-se de resgatar o discurso dêitico da política. Antes de discuti-lo, deve-se ressaltar que a poesia, de acordo com Borgsmann, também aparece como uma força dêitica, isto é, indicativa, que revela aquilo que é e o guarda no que não é. Mas ela surge complementando um discurso dêitico de natureza apelativa, isto é, pragmática, para agir politicamente:

Political discourse, on the other hand, at least in its higher forms, forcefully reaches out to its listeners, takes account of their situation, and searches out the strongest existing bonds between the audience and the matter of concern. Thus it is the most likely to create conditions of collective assent and the basis of common action. But it does so by referring to the ultimate concern itself in general and common terms [ou seja, em consonância com a poesia].

O discurso político buscaria, portanto, estabelecer um consenso, um objetivo comum dentro da sociedade, em torno das coisas que importam. A palavra *reform*, que o autor utiliza tantas vezes, joga luz na orientação desse projeto, visto que tal discurso não teria um apelo revolucionário, mantendo-o no terreno da democracia liberal. Ele deixa isso claro ao dizer que uma transformação completa da natureza do trabalho contemporâneo não seria possível, já que a tecnologia seria necessária para concentrarmo-nos livremente nas práticas e coisas focais (BORGSMANN, 1987, p. 227).

Tal pensamento ainda se estrutura pela lógica tecnológica sob a exploração capitalista, apesar da busca por um centro nas coisas que importam. Permanecendo nessa lógica, Borgsmann enxerga como opções uma vida crítica ao consumo, optando pelas coisas e hábitos que solicitam atenção e engajamento, que oferecem riqueza existencial e densidade poética, que viram o timão do padrão de vida (*standard of living*) para a qualidade de vida (*quality of life*) (BORGSMANN, 1987, p. 231). Padrão de vida implica o modo costumeiro de se realizar e distinguir pela via do consumo. Já para alcançar a qualidade de vida, precisa-se de uma política pública que

guards and nourishes things in their own right, those which we do not consume but meet with respect and engagement. Setting aside wilderness areas, keeping rivers free-flowing, rehabilitating lakes, saving endangered species, promoting the arts, literature, and the useless sciences, supporting education as a means of achieving world citizenship and the excellence of an engaging life. (BORGSMANN, 1987, p. 235).

Seria desejável que, pela proeminência desse discurso político, se pudesse escalar, regressivamente, o progresso tecnológico, e assim recuperar algum sentido para o trabalho, repensar a arquitetura e a organização das grandes cidades, estabelecer, enfim, que “technology should be taken [...] as the context, not the rule or center, of life” (BORGSMANN, 1987, p. 241). Permanece em aberto, contudo, a possibilidade de sucesso de um empreendimento dessa natureza, que procure apenas afrouxar os laços com a tecnologia. Borgsmann (1987, p. 245) entende ser esse o caminho que resta, já que “only a cataclysmic turn of economic events would

be able to rupture the tie between technology and inequality that we find in Western democracies”.

É duro conceder que se possa apenas esperar, na luta política, por um alívio das condições de exploração e desigualdade. A tecnologia, como a técnica interpretada nesta época da história do ser, tornou-se, sim, o centro e a regra em que a vida se desenrola. Entretanto, nessa consideração muito se põe, de antemão.

Se a tecnologia impera como o centro dos centros, não estamos propriamente questionando-a ao nos orientar pelas coisas e práticas que importam; estamos aceitando-a e a afirmando em seu lugar imperativo. Deve-se, sem dúvida, procurar um pensar que conduza a tais coisas e práticas, que desnude o empobrecimento vital da experiência do consumo embalada pela tecnologia. Mas será crível que mantenhamos rios e lagos livres e espécimes animais conservadas em paralelo ao desenvolvimento tecnológico vigente?

É uma perspectiva que tenta aliar os anseios, talentos e desejos mais próprios aos maravilhamentos e produtos tecnológicos, sem que se leve em conta o lado obscuro da técnica moderna. A dinâmica particular da tecnologia, a buscar integrar as coisas como recursos na rede do consumo, se manteria do mesmo modo. Assim, é estranha a proposta de, p. ex., no mar da comunicação instantânea que sufoca a cada dia, ser capaz de agir sensível e delicadamente, identificando conversas potencialmente sérias e significativas e se portar como se ainda fosse próxima a referência essencial a ouvir e conversar propriamente. Será que hoje sequer se consegue localizar as coisas e práticas que engrandecem ou ruge mais alto uma oferta maior de serviços, comodidades e mercadorias?

Pelo discurso dêitico da política (que teria o da poesia como horizonte), os recursos tecnológicos e as coisas presentes seriam redimensionados, de modo que cada um tenha o seu lugar propício, diz a interpretação borgmanniana. Isso é coerente, mas ocorre ser justamente a adveniência e disseminação dos recursos tecnológicos o contexto em que as coisas findaram. Soa estranho afirmar tão estrategicamente a tecnologia como um dado fundamental de recuperar o tato das coisas. O filósofo reconhece a tendência das coisas como coisas, atualmente, parecerem “burdensome, confining, and drab” (BORGSMANN, 1987, p. 199), mas acredita no potencial do discurso político de revelar a insuficiência e os riscos do projeto tecnológico.³⁰

³⁰ A tecnologia se movimenta em uma barganha em que a mera apreensão tecnológica de uma coisa envolve o seu esvaziamento. Roupas mais leves, que não pesem, que lidem com o suor de determinado modo, ou até que propiciem ganhos e vantagens aerodinâmicas informam sobre uma certa corrida ou uma corrida de determinado modo. Que se consiga lidar com os dispositivos tecnológicos sem que imponham um certo tipo de experiência é a

Ao fim, as coisas e práticas focais são uma via possível de questionamento da tecnologia, mas que, ao cabo, se mantêm atreladas à mesma esperança³¹ do pensamento heideggeriano: que possa surgir uma nova época do ser mais afinada com sua potência originária e, assim, o homem co-responder ao seu apelo, pensando-o propriamente e encontrando, na terra, um habitar. A visão de Borgmann procura instigar essa nova época por meio de novos contratos e práticas sociais. Se essa nova época surgir, depois de tantos questionamentos e provocações do pensar e da poesia, será por o terreno do ser tornar clara uma possibilidade antes impensada. Essa possibilidade pode estar encaminhada nas coisas e práticas borgmannianas, mas estas se mantêm no e pelo paradigma tecnológico e, portanto, incapazes de fundar, por solicitação humana, um paradigma vindouro: um desde o poético.

aposta de fundo da mediação entre tecnologia e coisas e práticas focais, aposta em que, para nós, ecoa a abordagem antropológico-instrumental da tecnologia, criticada por Heidegger e pelo próprio Borgmann.

³¹ Essa esperança fica clara no seguinte trecho: “I want to insist that the destiny of the focal things, the one thing that matters should one emerge at length, is the fulcrum of change. [...] But I am not anxious about whether focal concerns will in fact prosper. [...] I hope it will prevail, and it sustains my hope” (BORGSMANN, 1987, p. 248-249).

5. A POÉTICA COMO VIA EX-CÊNTRICA AO MODELO TÉCNICO

Agora, será necessário discutir o que é a Poética e de que modo ela, ao estabelecer o poético como foco e princípio, pode alavancar um passo além do paradigma técnico. Defendo que a Poética e o pensamento poético con-centram os questionamentos dos autores discutidos no capítulo anterior, tais como as práticas marginais (Dreyfus)/focais (Borgmann), a simbiose digital (Dreyfus), as comunidades de educação e pensamento originários (Thomson) e a própria serenidade (Heidegger).

Em primeiro lugar, é preciso estabelecer o que é a Poética. Há o entendimento corrente do que seja Poética, ligado à tradição de história e crítica literária, como um conjunto de prescrições e regularidades que as obras literárias seguem ou deveriam seguir. Tal compreensão, embasada na *Poética* aristotélica, não contempla a Poética em que este trabalho se situa.

Há, também, o sentido mais genérico de ser um “sistema poético de um escritor, de uma época, de um país” (HOUAISS, 2009a, Poética). O tratamento de uma obra ou conjunto de obras enquanto sistema é problemático porque subentende um ordenamento lógico, prévio ou posterior, dos encontros e desvios em jogo em uma ou mais obras. Só nesse ordenamento se pode aceitar que escritores, épocas e países possuam qualquer coisa como um sistema poético.

Mas há aí, nessa definição, um resquício que pode alçar a uma compreensão da Poética. Escritores, épocas, países estão lançados no real e desde o real. Ao lhes atribuírmos uma Poética ou “sistemas poéticos”, percebe-se, pertinente ao que lhes é próprio, um agir poético. Ora, para a Poética, em sentido próprio, tudo se dá e não se dá, e o faz poeticamente. O poético não é um atributo ou um traço ocasional do que é. Discutamos, pois, a Poética, o pensamento poético e o que ele pode oferecer aos questionamentos da técnica.

5.1. O pensamento poético

Para a Poética, o ser e o mistério de suas manifestações, graças e des-graças é uma questão, e a mais essencial. É nessa compreensão do princípio do real que verificará o originário

do poético. Eduardo Portella (1991, p. 12) diz que “a verdadeira poética de todos os tempos é aquela que identifica na arte a manifestação totalizadora do real”. Por “manifestação totalizadora do real”, entende-se justamente aquilo que é, se mostrando como sentido pleno e conservando seu mistério. No “totalizadora”, vê-se a essencialidade da operação instauradora do poético no e como real. Interpretando Aristóteles, Carneiro Leão (2005a, p. 113) destaca essa dinâmica essencial da arte:

A arte não se restringe a um real só nem a todos os fenômenos reais, a arte atinge a realidade tanto do real quanto de suas realizações. A arte já é, já parte, portanto, de uma fonte, da fonte de tudo que é e está sendo. [...] [A arte deixa] que a própria realidade nos abra dimensões de interrogação e dimensões de experiência, dentro dos nossos limites, do que é o real em suas realizações.

Aí reside a operação fundamental da Poética: fazer ver nas obras de arte o princípio de re-velação e pre-sença originárias que vigem no interior de todo ser, sem que aquelas precisem ser convertidas numa representação historiográfica, sociológica, formalista, psicológica etc. para se sustentar.

Há dois trançados da Poética que se articulam: uma poético-ontologia, que atesta o movimento e a originariedade do ser, cuja verdade é o seu surgimento e sua re-velação; e uma hermenêutica poética, que procura interpretar essa compreensão nas obras de criação, enquanto o lugar que condensa e eleva ao máximo as possibilidades da linguagem como verdade. O nexo entre as obras de criação e um pensamento desde uma ontologia originária, Heidegger (2010a, p. 54) evidencia diversas vezes, haja vista o trecho a seguir, de *Meditação*:

O erigir da questão acerca da verdade do seer em meio ao abandono do ser do ente precisa conhecer a inaparência de sua fundação histórica e experimentar em toda tentativa, quanto mais originariamente seu dizer emergir do pensar o seer, o fato de o supremo na criação sempre precisar dos poetas. Sua palavra é atravessada pelo brilho do encanto daquilo que é próximo e flamejante. Essa palavra encontra o ouvido mais disposto à escuta imediatamente no coração e não necessita da fria ousadia do questionamento, que se lança no que há de mais digno de questão. A palavra do poeta fala em meio ao que há de mais familiar e ateia o seu fogo aí. O dizer pensante arranca para o interior do que há de estranho e deixa o que há para ser sabido encontrar-se naquilo que não produz nenhuma impressão e não tem nenhum efeito.

Aponte, anteriormente, o esforço do pensador alemão para vincular o pensamento do ser ao dizer poético. O esforço tanto do pensador quanto do poeta é o de enunciar e elaborar o mistério do ser, cada um a seu modo (JARDIM, 2004; LIRA, 2018a; PINHO, 2007). Um pensamento radical, que busque a proveniência do ser, vê reluzir o vigor criativo da linguagem

nas obras poéticas. Trata-se de poetas e pensadores recebendo seu agir desde uma mesma dimensão – a dimensão poética.

Detalhe para o fim da citação: “aquilo que não produz nenhuma impressão e não tem nenhum efeito” aponta para a liberdade do próprio de que partem e em que se movimentam ora o pensamento, ora a obra poética. A obra poética, talvez por se render menos à convergência conceitual, tende a ser decalcada em inúmeras utilidades, efeitos e produtos. Como na canção de Cartola (1974),

queixo-me às rosas
mas que bobagem
as rosas não falam
simplesmente as rosas exalam
o perfume que roubam de ti, ai

Ainda que não falem, as rosas dizem e dizem-se, e apenas assim podem aparecer para ouvir queixumes e roubar perfumes. Rosas e canções de Cartola não exigem juízos, aplicações em efeitos ou logicismos em geral, apenas escuta e aprofundamento no seu dizer.

Há mais um sentido de Poética, o acadêmico. Ele se estabeleceu, no Brasil, desde a Poética em seu duplo trançado, como delineei anteriormente. No sentido acadêmico-universitário, trata-se de uma área de concentração de pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura da Faculdade de Letras da UFRJ, que por algumas décadas, até meados da década de 2010, cultivou seu pensamento por um grande número de publicações, dissertações e teses. É necessário atribuir a esses esforços o empenho, principalmente, dos professores Manuel Antonio de Castro e Antonio Jardim, que por vários anos mantiveram ativa a área de pesquisa dentro daquela instituição.

Para prosseguirmos na crítica à técnica, precisamos sublinhar a singularidade da Poética pelo pensamento que ela aciona. Antes disso, vamos deixar alguns pontos principais demarcados:

O primeiro, a Poética não se acorrenta aos referenciais da moda, nem procura se legitimar na afirmação de um pensamento eurocêntrico. Ela, em si mesma, pode ser vista como um pensamento brasileiro autêntico, sem resvalar no nacionalismo. Não há nada como, por exemplo, os volumes de *Aprendendo a pensar*, de Carneiro Leão (1989 e 1992), *O acontecer poético*, de Manuel Antonio de Castro (1982) ou *Música: vigência do pensar poético*, de Antonio Jardim (2005);

O segundo, a Poética pode se inserir na institucionalidade, mas não é definida por ela, motivo pelo qual continua se desenvolvendo e produzindo em outros espaços acadêmicos e instâncias de pensamento e criação. Além disso, sua prática, em diversos pontos, põe em questão as regras e protocolos acadêmicos – o que parte de e reforça o item anterior –, agindo desde e para um horizonte de pensamento, de universidade, de ética, de sociedade, de política que tende a ser semelhante entre os seus pesquisadores, já que tal horizonte – o pensamento do ser como princípio originário e o imperativo pindárico do “torna-te o que és” – é compartilhado;

O terceiro, o pensamento da Poética ainda é pouco difundido e acolhido nos meios acadêmicos, mesmo nas áreas em que mais busca diálogo: Letras (onde, institucionalmente, principiou, com Eduardo Portella e Emmanuel Carneiro Leão), Filosofia e Artes de modo geral;

O quarto e último, em que mais exatamente se movimenta esta pesquisa: a Poética é uma provocação muito séria ao pensar de inúmeras áreas, inclusive as científicas e tecnológicas, o que, em uma sociedade determinada pelas interpretações científicas e aparatos tecnológicos, conduz a questionar um paradigma hegemônico de pensamento que molda as circunstâncias da vida humana em escala planetária. Em outras palavras, o pensamento da Poética não só questiona, mas propõe caminhos (que aqui se chamou de ex-cêntricos à técnica), pela radicalidade de seu pensar, apegado ao que é essencial, e pela referência ao poético como potência das obras poéticas, que por sua vez lançam luz e acionam a poeticidade do próprio real, não mais encoberto pela funcionalidade técnica.

O pensamento poético, claro, não é exclusivo nem inventado pela Poética. Ele se indica e encaminha por vigos distintos nas obras de poetas e pensadores ao longo da história. O que a Poética propõe é o projeto de considerá-lo e aprofundá-lo enquanto tal, de modo explícito, constituindo-o como horizonte de questionamento do real, sem escamoteá-lo em juízos racionalizantes, psicologizantes, pedagógicos etc..

Os trabalhos da Poética pautam-se por questionamentos do que está instalado em termos do pensamento, a fim de surpreender seus princípios. Assusta, no primeiro contato, um caminho de pensamento que se faça no caminhar e, assim, deixe eclodir o caminhante no que ele é. É habitual a apreensão com o aberto a que as questões lançam, no instante em que se principia o desmame do império do conceito. O impreciso do aberto a se navegar não se pode confundir com uma relativização pós-moderna, pois, ao contrário do “talvez” em que tudo vale, a Poética é um sonoro “sim!”³², afirmando um questionamento das articulações seculares que

³² Ecoa aqui uma passagem de Nietzsche (2011, p. 28-29): “Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim. Sim, para o

regem a cultura ocidental e celebrando as vibrações ctônicas e poderosas a se propagar pelas obras poéticas.

Para dar um contexto às discussões da Poética, segue um exemplo sobre a tradicional leitura alegórica ou simbólica, cotidianamente criticada por ela. O poema “Acrobata da dor”, de Cruz e Sousa (1961, p. 92), diz:

Gargalha, ri, num riso de tormenta,
como um palhaço, que desengonçado,
nervoso, ri, num riso absurdo, inflado
de uma ironia e de uma dor violenta.

Da gargalhada atroz, sanguinolenta,
agita os guizos, e convulsionado
salta, gavroche, salta clown, varado
pelo estertor dessa agonia lenta ...

Pedem-se bis e um bis não se despreza!
Vamos! retesa os músculos, retesa
nessas macabras piruetas d’ aço...

E embora caias sobre o chão, fremente,
afogado em teu sangue estuoso e quente,
ri! Coração, tristíssimo palhaço.

Tome-se o último verso, que se articula com os demais: “Coração, tristíssimo palhaço” (verso 14). A leitura tradicional indica ocorrer uma metáfora que identifica elementos distintos (coração e palhaço) por meio da simbolização. Sendo um coração uma coisa e um palhaço outra, o “efeito poético” adviria dessa aproximação inesperada em que, num plano superior, o “eu-lírico” angustia-se com as palhaçadas do coração.

Com razão, a Poética aponta que esse raciocínio faz várias pressuposições, sendo a principal delas sobre o que quer dizer ser, mas também sobre a representação – afinal, ainda mais apresentados num poema, coração e palhaço são ideias, conceitos, entes, portanto, e não as próprias coisas. Nesse sentido, o poema seria um jogo de abstração, em que a comunicação de uma ideia se faria por procedimentos técnicos (a composição de um soneto e uso de figuras de linguagem, como no poema citado). Essas compreensões configuram-se enraizadas de tal forma que o primeiro e mais premente desafio é o de revelá-las enquanto o que são: interpretações. Sendo interpretações, podem então ser questionadas e prepararem um outro caminho, o que não se faz de maneira rápida, tampouco sem percalços.

jogo da criação meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito quer agora sua vontade, o perdido para o mundo conquista seu mundo”.

Dito brevemente, para a Poética, o mundo erigido pelo poema está em questão, ele mesmo é questão a convidar o leitor a navegá-lo e ouvi-lo. Aventura-se por esse mundo, de início, munido do que já se sabe. Contudo, o poema sussurra: não vale assumir de antemão o que sejam um coração e um palhaço, em abstrato. Aquilo que realiza, justamente, o *poieín* de qualquer obra de arte é como ela dispõe verdade, ou seja, revela algo e a si antes não postos.

O seu sentido se compõe conforme vem a claro aquilo que é, no caso, aquilo que diz: que o coração possa ser e seja palhaço, tanto quanto não seja, coisa que só se compreende, de fato, se se abrir à intuição hermenêutica fundamental: coração e palhaço, não se sabe o que são (é preciso perguntar por eles); ser, também não se sabe o que é – ser não é um *a priori*, mas uma questão, que pode se dar de tal ou qual modo, nunca sendo uma “coisa pura”. Nas palavras do pensador Gilvan Fogel (2007, p. 40, grifos no original):

O fato é que nós nunca sentimos a *pura* ou *mera* coisa. Sempre sentimos, *vemos sentidos*, isto é, sentimentos, pois coisa nenhuma é coisa alguma, mas sempre já um sentido, um afeto, que *é* o ver, o olhar – ou melhor, que torna visível tudo que se faz visível ou aparece. O olhar, o ver já é sempre um tal sentir ou um tal sentido. *Por isso* é ver, é sentir. Não vemos ou pensamos *com* afeto, isto é, não *somamos* ou *acrescentamos* ao pensar ou ao ver um afeto, um sentimento. Vemos ou pensamos sempre já *a partir* de afeto, de sentimento, *como* afeto, portanto, *desde* ou *através dele*.

Em artigo recente, articulei as intuições de dois textos fundamentais: “A filosofia na idade da ciência”, de Emmanuel Carneiro Leão (1989), e “Quando a paixão é filosofia”, de Antonio Jardim (2004). A partir deles, defendi o fazer filosófico enquanto pensamento essencial e a poesia enquanto fala originária, sem aparelhá-la, de princípio, com o jargão analítico e técnico:

Uma ‘análise formal’ de uma obra grega pode ser completamente sem sentido se não for feito o esforço de trazer à tona o pensamento e a vigência grega, isto é, o que lhe é próprio. Mas não há problema: o poema está poemando e não se incomoda. No caso da Filosofia, a recusa do diálogo com a Poesia, mesmo dentro dos sistemas de pensamento a que está acostumada, também mina seus esforços. (LIRA, 2018a, p. 15).

Na dimensão do pensamento essencial ou originário, a filosofia retomaria seu sentido primordial, o poético: “[torna-se] impossível dissociar poesia de pensamento: o cuidar da linguagem, enquanto pensar, será sempre poético” (LIRA, 2018a, p. 11). De maneira similar, aponte aqui, anteriormente, para esse movimento de retorno ao poético no mito, em tensão com a historiografia e o historiador.

Nessa consideração se situa a Poética, pois seria ela quem reconhece, propriamente, “o sentido da Poesia [...], o vigor da linguagem enquanto *poíesis*” (LIRA, 2018a, p. 11), a que se contrapõem as reflexões correntes sobre a arte e a literatura:

Buscam uma verdade da e na Poesia que não seja ela mesma e seu agir mundificante. Assim sendo, cria-se uma repulsa, na Academia de Letras, a todo pensamento que não venha ao auxílio da tecnicidade que institui Ciência e Teorias da Literatura, até mesmo contribuições da Filosofia tradicional (LIRA, 2018a, p. 15).

Em última instância, a obra de arte independe da própria Poética, já que “o poema está poemando e não se incomoda” (LIRA, 2018a, p. 16); porém, o esforço da Poética desenvolve e aclara o sentido da obra poética como questão a se pensar, sem aprisioná-la às explicações tecnicistas e lugares-comuns sobre arte. São, portanto, as próprias obras de arte o centro, e não como representam um período histórico, um grupo social, uma ideologia política etc. Assim como a Filosofia, que procurou, historicamente, separar o poético do pensamento, a reflexão analítica sobre a obra de arte também o faz, pois vincula em maior ou menor grau a poeticidade da obra literária (e sua experiência) ao domínio técnico das ferramentas de sua interpretação. Para a Poética, nenhum sistema de explicação conseguirá fazer “a Poesia se livrar de sua essência, o *agir*, na sua dimensão criadora, que haure, con-vida à vida” (LIRA, 2018a, p. 9, grifo no original). O projeto da Poética configura-se, portanto, como uma preparação para escutar e dialogar com as questões potenciais nas obras poéticas, buscando surpreender as sendas metafísicas implícitas das Teorias Literárias.³³

Sob a égide dos Estudos Culturais, a Teoria Literária permanece dependente da representação: a de outros grupos sociais, de outras ideias, outros povos. Os discursos culturalistas, no terreno da pós-modernidade, procuram resgatar um sentido de totalidade perdido, acumulando discursos e disciplinas distintas (e celebrando, assim, a fragmentação do saber), porém não endereçam a questão essencial da literatura:

A síntese de opiniões de diversos campos de conhecimento, se enriquece uma teoria antes monádica, não necessariamente aprofunda a compreensão da literatura. O acréscimo de disciplinas de referência numa leitura é uma solução disciplinar, em que cada disciplina perdeu o horizonte epistemológico e tenta compensar por isso juntando os cacos do que restou. Tanto é que tal estratégia não nos deu, historicamente, uma compreensão ‘melhor’ do que seja a literatura – e se isso procede, é porque a literatura

³³ Isso conduz a persistentes polêmicas e discussões, pois ela diz mais ou menos explicitamente que as teorias têm problemas “desde o princípio”. Ressaltada a sua importância, espera-se que as teorias devam ser reconduzidas ao poético como princípio, ou seja, a um pensamento originário.

continua tendo uma voz própria, que nenhum paradigma técnico possa, de antemão, prever e resolver. (LIRA, 2011, p. 3).

O aparato conceitual da Teoria Literária já coloca o especialista em um determinado lugar: o de cientista, destacado de seu objeto de estudo. Ou seja, trata-se da velha dicotomia de sujeito e objeto. O conceito de ficção surge como um dos mais úteis a ela, visto que definiria o objeto estudado: a obra literária é uma construção linguística que privilegia o ficcional. Outra velha dicotomia a que esse conceito se reporta é a do contraste entre verdade (como real) e mentira (como irreal) – muito se discorre sobre, mas o conceito de ficção³⁴ continua plantado nessa oposição. O preço da resolução da questão “o que é literatura?”, para que se proceda a estudá-la metodologicamente, é o de emperrar o andamento de questões primordiais para a Poética, como o que é linguagem, realidade ou verdade:

Não havia teóricos ou críticos da literatura à época de Homero, e ainda assim a poesia vigia e era memória no mundo grego. Essa rápida asserção faz mostrar que a literatura não precisa de legitimidade conceitual, apenas numa sociedade que exige o conceito funcional como razão de existência de tudo. Nesse sentido, a ‘ficção’ literária [...] procura resolver, num ‘plano de realidade’ anterior, o que ela possa ser: não-certeza e não-erro. A ficcionalidade literária mantém a palavra refém do significado e do entendimento humano, quando não, muito frequentemente, da ideologia política. Trata-se de um conceito vago, mas que dissimula a insistente vontade moderna de representar. [...] A nosso ver, tal ‘complicação’ da literatura ofusca sua simplicidade ao perder de vista o que nela é essencial. (LIRA, 2011, p. 4).

Também se discutem, hoje, as novas mídias, que contribuem para a diversidade e troca entre os gêneros literários. Esse contexto seria adequado à subjetividade pós-moderna, também plural e difusa. A Poética não tende a atribuir muita novidade no pensamento por influência das novas mídias, mesmo havendo novas relações e disposições na vida social. Para a literatura e a arte, não há diferença fundamental: “Ao longo dos séculos, o questionamento dos gêneros literários é uma mudança nas concepções dos críticos, apenas isso. [...] As novas mídias são tão relevantes para o que é a literatura, ou melhor, o poético, quanto um dia o foi a invenção da caneta esferográfica ou do abajur” (LIRA, 2011, p. 6).

Para compreender a comparação anterior, seria necessário discutir a relação entre arte e suporte, visto que tanto a ideia de gêneros literários quanto a utilização de novas tecnologias são periféricas ao essencial da literatura, que não é “o seu suporte técnico. As novas mídias não aprofundam nem alteram a relação com a representação, tanto quanto um dia essa relação foi

³⁴ Na obra *O acontecer poético*, Manuel Antonio de Castro (1982) desdobra o conceito de ficção a partir do *fingere* latino. Nesse sentido de criar como do barro, vir a ser, a ficção desemboca justamente no poético, o que se torna mais apropriado.

cimentada pela invenção da escrita” (LIRA, 2011, p. 7). Voltando, enfim, à particularidade da Poética, deve-se frisar:

Qualquer discurso *sobre* a literatura, enquanto se compreender como um exercício teórico que se faz com bons ou maus suportes, estará restrito a montar uma determinada ilusão de verdade, que tenha respaldo em determinado meio social ou não. Pensar o obrar das obras, questionando as representações, por sua vez, não aniquila a referência com qualquer obra, apenas mostra que o essencial é ouvir o que diz a linguagem em sua poeticidade, ouvir o que ela permite a cada um ouvir, imergindo nessa experiência e nessa convivência mítico-poética. Poderá o homem técnico, mesmo o mais próximo às artes, suprimir o silêncio misterioso das obras de arte, o que nelas obra e as faz obra? (LIRA, 2011, p. 8, grifo no original).

Seria a Poética tão distinta da Teoria da Literatura assim? Ou seria apenas uma teoria filosófica da literatura? Hoje, há um número relevante de pesquisadores da área de Poética no Brasil, e a liberdade e a diversidade de caminhos possibilitados por ela podem levar a considerações imprecisas. Entretanto, na área institucionalizada na UFRJ, em seu período de maior destaque (início da década de 2000 até início da década de 2010), havia uma unidade (em suas diferenças!) de proposta e ação que organizaram os seus pesquisadores. Essa unidade também carregava seus problemas. Apesar de defender o diálogo com todas as disciplinas e autores, o que se via, às vezes, era distinto:

Tendia-se a desvalorizar o discurso e o trabalho de outras linhas de pensamento, como a sociologia da literatura, a estética da recepção, os estudos de gênero etc., sob as acusações de serem ‘metafísicas’, de ‘não pensarem’³⁵. Nessas admoestações, sem se perceber, se reproduziam muitas críticas feitas pelos próprios pesquisadores da área à universidade, exposta como um feudo, um lugar formatador, alheio à colaboração, ao pensamento e à criação artística. (LIRA, 2018b, p. 81).

No âmbito acadêmico, tal indisposição para a colaboração é comum – não é nem mesmo conveniente que todos sigam as mesmas trilhas e se articulem do mesmo modo. O ser e o pensar se dizem de inúmeras formas. Porém, a radicalidade dos questionamentos da Poética colabora para se enxergar essa prática como sectarismo, visto que, de fato, muitas das discussões empenhadas por outros pesquisadores são, à luz da Poética, inteiramente superadas ou, no mínimo, infrutíferas. “Poder-se-ia argumentar que tal sectarização tenha sido uma estratégia para manter segura a proposta da área diante de um forte domínio estruturalista e, posteriormente, culturalista” (LIRA, 2018b, p. 81), mas tal estratégia não teve vida longa, pois a área, ao menos no âmbito da Faculdade de Letras da UFRJ – seu início institucional – foi

³⁵ Ver nota 33.

extinta: o tempo mostrou o insucesso em se construírem pontes de troca em pesquisa dentro (e fora) da instituição.

Pode-se especular sobre “a Poética, (talvez) sem querer, ter arremedado o privilégio da compreensão do poético” (LIRA, 2018b, p. 81). Isso se mostra de forma implícita no pensamento de seus pesquisadores, no sentido da urgência necessária do pensar poético que se revela em seus trabalhos. Entretanto, como a Poética não está preocupada em fazer ciência ou estabelecer conceitos, o que se destaca e a redime dessa postura é o seu insistente e quintessencial questionamento que percorre como método.

Em algumas situações, suas colocações parecem pô-la “autorretirada do reino da crítica, da teoria e do juízo” (LIRA, 2018b, p. 86), dando-lhe ares de senhora do poético, mas isso não compromete o seu trabalho de cultivo das questões das obras de arte. A assertividade da Poética faz-se necessária para demarcar sua diferença e a radicalidade de seu projeto, ao se considerar a interminável relativização pós-moderna somada ao acirramento do paradigma técnico, expressa no pensamento “[pela] famosa pergunta pela bibliografia, isto é, pelo suporte ou pelo ‘-ismo’ a que se afilia. Torna-se mais importante julgar e mostrar que conhece, do que se dar ao trabalho de pensar com seu próprio” (LIRA, 2011, p. 7).

Distinguiu-se, brevemente, o trabalho da Poética das correntes e linhas da Teoria Literária. Que a Poética seja um modo de pensar, mas não uma teoria, soa estranho. A discussão subjacente é longuíssima; entretanto, em síntese, a Poética é, sim, uma proposta de rompimento, no plano de pensamento, com as correntes da Teoria Literária – mas se ela parte das questões, do espanto abissal com aquilo que é, está situada, sem dúvida, no esforço humano de navegação desde o pensar.

Seu princípio poético-originário a permite partir da própria obra de arte, sem torná-la um objeto de análise e sem operar utilizando um paradigma de teoria mais ou menos científica. É possível assumir que a Poética faça teoria, isto é, interrogue aquilo com que se defronte sem compreender nessa palavra uma abstração de um sistema explicativo. Porque poético-ontológica, a Poética entende teoria como um desdobrar desde o poético (atrelado à vigência das obras de criação e do próprio real), aqui entendido como fenômeno originário de presença. Em outras palavras, a teoria é os apelos de cada obra poética para quem se põe a escutá-las.

A Poética se mostra mais livre e fecunda quando pensa a palavra posta em obra, pois se distancia “das teorias literárias que tanto critica, ao reduzir as obras de arte e de pensamento ao seu paradigma, descartando-as pelo caminho após suas ideias iniciais forem confirmadas e embasadas” (LIRA, 2018b, p. 86-87). Na interpretação das obras poéticas, a Poética pode

pensar e desenvolver aquilo que elas oferecem de modo autêntico. Desse modo, no movimento do círculo hermenêutico, afasta o espectro dos sistemas da Teoria Literária e ainda extrapola os limites de seus insumos filosóficos, alcançando aquilo que mais deseja: pôr em questão, pensar, e tornar-se aquilo que se pensa.

Uma das virtudes da Poética é abraçar a ousadia do pensamento: ousar questionar e pôr-se em questão. Isso não pode ser apenas retórico, como um exercício para afirmar o que já se sabia desde o início: essa é, inclusive, uma de suas críticas à ciência e à epistemologia, à segurança que trazida pela metafísica de gênese platônica.

O desafio para a Poética é diverso. Para aprofundar seu pensamento, ela há que se reconhecer e articular mais vigorosamente para desenvolver um diálogo mais generoso e menos melindroso com outros autores e áreas. Essa generosidade ocorria, em parte, quando alunos de áreas distintas tomavam contato com as formulações da Poética e as confrontavam com as de suas áreas de origem. É necessário dar mais um passo: dialogar mais demoradamente com obras e pensadores de outras tradições em busca de novos caminhos, sem que pareça, para a Poética, um desvirtuamento de seu pensamento poético. Isso trará mais visibilidade e profundidade ao trabalho da Poética, explicitando ainda mais que o poético e o pensamento não têm dono, nem fundo, nem direção.

Deve-se entender também a premência de seu pensamento nos tempos atuais. As condições ao pensamento oferecidas nas universidades, especialmente depauperadas no Brasil, não podem abater. Se os caminhos universitários não atendem, de muitos modos, os anseios da Poética, eles não podem, contudo, ser descartados; ademais, que se busquem outros. O fim institucional da área, na Faculdade de Letras da UFRJ, foi uma perda, afinal, o apoio auxiliava a convergência de esforços: tomem-se as várias dissertações e teses defendidas. As condições para o pensamento já eram minguadas quando se podia contar com o farol institucional da área de pós-graduação. Agora, seus pesquisadores prosseguem a tarefa do pensamento em outras áreas e espaços (acadêmicos ou não). A desarticulação de seus pesquisadores, um dos empecilhos da Poética, poderia se reverter com uma maior ocupação dos espaços e programas de pesquisa. A parca propagação da discussão da Poética dificulta a adesão e o crescimento de novos pesquisadores.

Ainda que não seja dona do poético, a Poética compreende o fenômeno poético de maneira singular e libertadora, enriquecendo o próprio pensar, não apenas a teoria da literatura, o que não deveria esquecer ou dar de ombros, como se satisfeita. A Poética se criou no Brasil com esforço de alguns persistentes pesquisadores, e sem se percorrerem caminhos para sua

sobrevivência, suas contribuições tendem a se perder no mar da indiferença, das modas passageiras e da autorreprodução disseminadas nas universidades; mesmo se realizando esse triste desfecho, permanecerão o desafio e a tarefa do pensamento poético, em especial onde mais claramente se pode experienciá-lo: nas obras poéticas.

5.2. Respostas da Poética à tecno-logia

Neste capítulo, fez-se uma breve apresentação e ponderação sobre a Poética. Pela extensão e diversidade de seus pesquisadores, não se podem apanhar todos os seus empenhos de pensamento em algumas páginas; a maneira mais apropriada de a conhecer reside na dupla articulação de deixar as obras poéticas falarem e de escutar os questionamentos de cada pesquisador. A Poética, mesma, se faz necessariamente nessa dupla articulação, que parte das obras poéticas e nelas culmina enquanto pensamento poético.

Chega-se ao seguinte ponto: a Poética pode ser uma via de liberdade frente ao paradigma técnico. Pode sê-lo por dois argumentos principais. O primeiro, mais imediato, se inspira pelo que vivi pessoalmente: em meu percurso de pensamento e nos inúmeros diálogos e experiências na Poética, defrontei-me com potencialidades concretas.

Essas potencialidades ora se realizavam, ora permaneciam no horizonte, seduzindo a quem escutava as elucubrações da Poética. Trata-se de sonhos de extrapolar a universidade, o pensamento, a educação, a arte e suas interpretações, as relações pessoais... Sonhos, enfim, que se nutrem da consideração originária do ser e sua referência poética (ou seja, instauradora de real) às obras de arte.

Nota-se aí o ponto de partida cujo aberto dá à Poética sua liberdade de pensamento e criação, mas também coloca nos seus ombros o compromisso e a expectativa de fazer ver esse aberto, mesmo onde ele mais se oculta e esquece. Essa tarefa, enquanto *paideía*, quer desobstruir uma dimensão do ser humano, enclausurado pelos artifícios da subjetividade e suas configurações históricas, para a chancela e cuidado do ser. Para tal, revela o princípio poético da tecnologia que, sem se compreender poética, converte-se em puro produtivismo e consumismo. Deixa, por fim, entrever o fundamento (vazio) da tecnologia e, articulando-o desde a vigência poética do real (LEÃO, 2004), indica uma época do ser na qual celebraremos e agiremos por esse novo enraizamento do sentido.

Tais colocações se alimentam das possibilidades entre-vistas na vigência da Poética. Mesmo no seu período de maior visibilidade (dentro do enquadramento institucional), a Poética, a princípio, passou longe de realizar essas possibilidades na abrangência e na difusão necessárias. Ainda assim, permanece nela uma força de ação e meditação requerida para articular o poético, reluzido primorosamente nas obras de criação, como a dimensão essencial do real, que pode pôr em questão a dinâmica da técnica.

O segundo argumento se mostra na convergência das expectativas e projeções dos autores discutidos no capítulo anterior. Entendo ser a Poética, ora no campo do que realizou e realiza, ora no da realidade ainda não realizada, o nexos dessa convergência. A Poética, desde já, concretiza e se move em um projeto no qual não apenas o paradigma tecnológico desvanece, mas também o dizer poético das obras de criação aparece em seu esplendor, fazendo entre-ver a poeticidade inerente a tudo que é.

Por isso, o cultivo e o desenvolvimento da Poética solicitam e percorrem os caminhos de um desarmamento da técnica no meio do real. Desarmar não é aniquilar, mas proteger desse risco aniquilador, repetidamente indicado neste trabalho, da alienação do sentido que a tecnologia instala. Replantando a técnica no terreno da *poíesis* e, portanto, no des-enrolar do próprio, ela não se des-enfreia nem se maquiniza como meio utilitário, mas co-labora no esforço primordial que é existir com o que temos – o que somos (e a diuturna tarefa de co-responder a essa questão, que é ser).

Embasemos, pois, essas considerações ousadas sobre a Poética. Destacou-se o quanto a serenidade de Heidegger depende do amplo espectro de seu pensamento, bastante discutido nas universidades. Entretanto, em geral, a filosofia não tem se empenhado a escutar o seu apelo. As indicações formais e conceituais de Heidegger tendem a reverberar mais nesse ambiente privilegiadamente técnico. Em um contexto em que a academia nada tem a pensar e a dizer para todos (e estudar e pensar nada “fazem”), a serenidade fica pelo caminho como mais um conceito filosófico, inútil e desnecessário, especialmente pelo modo impreciso que Heidegger o delineou.

Fundamentalmente, vejo na Poética a caixa de ressonância para o pensamento essencial, indicado no pensamento heideggeriano, assim como para iniciativas serenas na comunidade, em que o trabalho, no seu próprio agir e agir próprio, já se mova serenamente diante dos inúmeros convites da técnica. Procurando pensar o impensado em Heidegger sem perder de vista as veredas essenciais abertas por seu pensamento, a Poética também leva adiante o horizonte da serenidade. Ao elencar, hermeneuticamente, a obra poética como princípio

instaurador da realidade que ela mesma vem a ser, é assumido o sentido essencial de *téchne*, um deixar-viger que abre verdade, em consonância com a *poíesis*, pro-duzir. Caso contrário, a obra não poria em obra, isto é, não obraria, não realizaria nada. É sendo pro-dução, vigência, *poíesis*, que a obra é como obra: como concessão de um deixar re-velador, *téchne*, que diz a si mesmo. Caso contrário, as obras poderiam dar em árvores. O vigor da linguagem, em obra, se instala pela escuta liberada de um deixar.

Mantendo-se nessa proximidade da vigência criadora da obra poética, a Poética respira na serenidade, pois é em sua abertura que as obras poéticas podem se dizer plenamente, antes do ditame da instrumentalidade ou do corte do juízo analítico. Para ela, a tecno-logia é apenas um viés em que o que é se permite dizer: tecno-logicamente. Nesse sentido, o que é não se deixa ser (serenidade), mas só pode ser se condicionado, como ente, dentro do seu sistema de representações.

Nessa dimensão, as obras poéticas encontram-se no dubio lugar de, dentro desse sistema hegemônico, não se lhes permitir dizer propriamente, mas, ao mesmo tempo, afirmarem a especificidade do seu dizer a despeito do reinado tecnológico. Não à toa, o máximo que a tecnologia pode alcançar, e assim ser o “sim” da serenidade, que deixa as coisas serem, é a divulgação das obras poéticas. Pode divulgá-las e propagá-las, e deve; só não consegue enlatar o poético de uma obra. Assim, pode desespacializar e destemporalizar o seu suporte (físico), mas não acessa o inaugural de sua experiência. Não converte o obrar da obra em vivência de consumo.

Em outras palavras, as obras poéticas (e os caminhos de um pensamento poético que lhes acolha) mantêm-se numa dinâmica essencial que não cabe nem se exaure na tecnologia, exigindo uma afinação particular, que pode ser cuidada e indicada no pensamento poético. Este pode elucidar a dinâmica de ser e não ser em que também os seres humanos estão lançados e à qual a resposta tecnológica é e permanecerá insuficiente e simplificadora.

Incita-se a preparação de um novo terreno, em que o real em suas realidades se manifeste em suas diferenças. Não se trata apenas de um convite à recuperação do vigor originário da linguagem nas obras de criação. Este seria, entretanto, o acontecimento capital que ativa os demais. No pensamento poético empenhado pela Poética, as obras de criação fazem brilhar, a seu modo, a força da *phýsis*, “o vigor imperante que produz todos os fenômenos” (CASTRO, 1982, p. 31). Na escuta atenta dessa força nas obras poéticas, a Poética entende necessária a remissão a essa potência concreta de realização, a qual não atinamos hodiernamente, para fazer ver o poético como o gesto primordial do real, do dar-se e ocultar-se do ser.

Essa intuição se faz mais clara na constatação aparentemente simples de que uma obra poética, assim como um poema, é uma coisa. A partir disso, rapidamente recebe o aparato filosófico que dirigimos a todas as coisas: ter uma essência/aparências, possuir forma/matéria/função, ser objeto de um sujeito etc. (HEIDEGGER, 2010b). A partir daí são tratadas as obras de arte, inclusive nos circuitos especializados de artes e das academias.

Convertida em coisa, a obra poética torna-se debitária de sentido dentro do contexto funcional das coisas técnicas. Agora é uma experiência estética: “Um terceiro fenômeno igualmente essencial da modernidade está no processo de a arte se deslocar para o âmbito da estética. Isso significa que a obra de arte se torna objecto de vivência e, conseqüentemente, a arte vale como expressão da vida do homem” (HEIDEGGER, 2002b, p. 97). Já que, supostamente, não faz nada, a obra poética não obra, não presencia, mas está aí para ser apreciada subjetivamente, numa distância segura e contemplativa, um tipo de coisa especial encontrada de vez em quando. Para Heidegger (1992, p. 58) (e também para a Poética), esse silenciamento originário para as obras exige ser repensado:

Quando um médico trata erradamente uma série de doentes, há o perigo de a vida deles correr perigo. Quando um professor interpreta um poema para os seus alunos, de um modo inadequado, ‘nada acontece’. Mas talvez seja bom falarmos, aqui, cautelosamente: dá a impressão de que nada mais acontece, quando não reparamos na questão acerca da coisa e na interpretação insuficiente do poema. Um dia – talvez de aqui a cinquenta ou cem anos – acontecerá, não obstante, qualquer coisa.

Heidegger indica nessa passagem a consonância de um não ouvir as obras poéticas e não questionar a coisa, tal qual os desdobramentos impensados de um gesto assim. Interpretar um poema apropriadamente é deixá-lo falar, deixá-lo ser, deixar ser dizer ser: expressões que remetem, de novo, à serenidade. Deixar os objetos e dinâmicas tecnológicas serem, mas permitindo as coisas e os poemas falarem desde sua dinâmica própria e essencial. Aí se situaria uma existência futura, preparada por essas indicações, na intuição fundamental da vigência das obras poéticas, consumações poderosas e estrondosas da linguagem, em que tudo que é repousa.

Voltemos agora para a respeito da proposta de Hubert Dreyfus de uma simbiose digital, complementada pela celebração das práticas marginais (ou focais, como Borgmann as chama). Entre a essência da técnica moderna e o dizer autêntico das obras de criação, a Poética costuma ver o último de modo limitado e amordaçado em uma dinâmica planetária de existência. Nela a linguagem quase só comparece como informação, número e código.

O aparente antagonismo não se dá, porém, no plano essencial, em que a verdade desvela ser, como linguagem, diretamente do Nada. Esse ponto principiante se distancia do plano ôntico e posterior em que as coisas se representam e virtualizam para acesso rápido. O processo de questionamento da tradição metafísica que Heidegger procura no amparo das obras poéticas é compreendido e aprofundado pela Poética.

A questão é ver como mesmo no interior do suporte digital se pode caminhar para uma experiência corporificada, autêntica e memorável. É possível pensar lendo em uma tela, por exemplo. É possível mesmo, a partir de uma tela, dar-se o acontecer poético de uma obra, que nos afunde em seus *pixels* ou nos leve a desligá-la para repetir, numa escuta, as palavras, imagens, canções.

Por não entender as obras poéticas e a tecnologia como uma dicotomia intransitável que pôde a Poética, na figura do professor Manuel Antônio de Castro, propor um *Dicionário de Poética e Pensamento*³⁶, que procura articular a estrutura virtual, aberta, da Wikipédia, com as questões e referências da Poética. Pode-se enxergar nessa iniciativa uma simbiose digital. Contudo, pode também ser mais um repositório de informações, ainda que não seja essa sua aspiração. A simbiose digital de Dreyfus está, como a entendo, neste risco constante: o de tentar abrir momentos de experiência concreta, engajada, arriscada, ainda que num meio digital que constantemente retira esse compromisso na abstração do virtual.

O que realmente está no sim- da simbiose digital é como dinamizar, na dimensão histórica em que estamos lançados, objetos e processos tecnológicos desde a abertura originária que configura o ser humano como tal e o seu sentido. No horizonte do pensamento essencial, no qual se situa a reflexão dreyfusiana sobre a internet, os artefatos e suportes tecnológicos se inserem e se movimentam em uma adveniência atenuada, diáfana e distante do ser. Isso está suficientemente claro. Permanece, porém, o desafio de manter essa compreensão dentro do pensamento poético como um princípio. Se a essência da tecnologia se consolidou como o modo privilegiado em que o ser se faz verdade, que se busquem a abertura e a meditação necessárias em dinâmicas mais essenciais.

Em outras palavras, o pensamento essencial e poético pode ser o horizonte para aquela simbiose, que reconhece a fúria controladora da tecnologia, mas a situa, comunitariamente, em

³⁶ Tive a oportunidade de participar de sua estruturação inicial e seu lançamento, tempo em que aprendi muito e que me traz, pela oportunidade, muita gratidão pelo professor Manuel de Castro. Ainda que faça hoje algumas críticas à obra, considero um projeto muito marcante da trajetória da Poética, em especial como tentativa de ocupar o suporte virtual e divulgar o trabalho e referências da Poética.

contextos cada vez mais específicos. O pleno desabrochar de uma experiência epocal do poético pode consumir a tecnologia, não no cumprimento de seus objetivos (o que seria devastador), mas de levá-la ao seu fim, de se haver instaurado, no ser, in-auguralmente, uma calmaria em que a *Gestell* não faça mais sentido. A Poética, a exemplo do *Dicionário de Poética e Pensamento*, pode se movimentar no terreno dos suportes tecnológicos, mas sempre buscando neles atender a um clamor: o de pensar no aberto do poético. Sobre as práticas marginais de Dreyfus, as comentaremos junto das práticas focais borgmannianas.

Sobre os compromissos comunitários que a educação pode ter para questionar e ultrapassar o vazio niilista da tecnologia (e seu fundamento metafísico) – a aposta thomsoniana –, a Poética é, ela mesma, a tentativa de se estabelecerem tais compromissos em um meio educacional. Destaque-se que os professores marcantes da Poética criaram espaços e circunstâncias em aulas e cursos do que Thomson (2005, p. 179) chamou de “exemplary art of learning-in-public”, que seria uma dimensão fulcral do esforço de Heidegger de recuperar a essencialidade da *paideía* na existência pelo diálogo e pensamento. O convite ao questionar feito pela Poética requer não de princípio e em primeiro lugar um compromisso acadêmico e filosófico de questionar a metafísica. O convite essencial é o de se permitir ser e permitir que seja, o que exige aprender a aprender, ou aprender a escutar as questões.

O percurso de se desembaraçar da fantasmagoria conceitual se insere na odisseia mais primorosa de aprender a ser o que é. Compromisso esse que assusta, por tanto diferir da educação como instrução, conhecida por alunos e professores. Assusta também por se articular com o dizer ambíguo e múltiplo das obras poéticas e com uma preocupação especial com não as entupir com o maquinário conceitual da metafísica, que se quer justamente questionar. Assusta, existencialmente, por se constituir em um chamado ao próprio que contexto pedagógico algum, como estão estabelecidos, compreende: existir é a destinação desde o próprio e para o próprio. O que podemos aprender é, essencialmente, que o próprio exige cuidado.

Por perceber a potência do dizer das obras poéticas, articulada à importância de uma aprendizagem essencial e desde o próprio, a Poética pensou, inclusive, uma educação poética ou desde o poético (CASTRO, 2012; CASTRO, 2014; OLIVEIRA, 2017; PINHO, no prelo) Como sublinha Pinho (no prelo), “[é]-nos impossível conceber uma educação que não seja eminentemente poética, se for educação em sentido lato e translato”, uma vez que “a questão sempre é esse ser enigmático chamado *homem*, que não se sabe nem define previamente”

(PINHO, no prelo, grifo no original). Entregar-se ao enigmático como enigmático é o desdobrar-se do próprio, nas convocações e condições de sua realização sempre por se fazer.

Para a autora,

Educação Poética diz nascividade do próprio. Compreenda-se que ao se falar em ‘nascividade’ reportamo-nos a um acontecer perene, posto que instituído pelo e no viver, ou seja, na possibilidade para possibilidade de realização do real que somos, sendo também o que não somos. (PINHO, no prelo).

A nascividade do próprio a que Pinho se refere se dá e se articula desde a instauração poética do real. Ser no mundo implica desvendar(-se), deixar ser. Kátia Rose Pinho (no prelo) ressalta, entretanto, que “[d]esde que o homem surgiu sob a face do planeta ele educa-se e o faz poeticamente sem diretrizes prévias nem leis elaboradas em gabinetes refrigerados para serem cumpridas sem pestanejar. Educação não se faz a partir de pressupostos teóricos nem de leis”.

Esse ponto importante pode levar à confusão, numa primeira leitura. Pinho está pensando na dimensão do pensamento poético, em que o homem, encarado em seu xadrez existencial, desde sempre está incumbido da tarefa de ser – o próprio. Por isso que o próprio não é produzível, resultado objetivo de um processo pedagógico, alcançável por uma tal teoria ou regra.

Pode-se, então, perceber uma dobra na educação poética: o sentido perene da tarefa de todos se realizarem e se movimentarem na questão de ser o que é; e o sentido que gostaríamos de ressaltar aqui, o do esforço de o pensamento poético fazer ver o educar³⁷ oriundo do próprio e a compreensão poético-ontológica do real que lhe corresponde. A educação poética não pode ser um programa pedagógico, porque a essência do homem e a tarefa de des-envolvê-la não podem ser representadas de antemão pelas metodologias didáticas. Inserida em qualquer escola, a tendência é ser distorcida em uma ideologia voluntarista, em que o próprio (lido como sujeito) faz, fala e pensa o que quiser. Esse é um quadro já bastante assente em muitas escolas, o qual se baseia na identidade subjetiva.

Em síntese, a educação poética pode ser uma via de levar adiante as expectativas expressas no pensamento thomsoniano. Ela não só questiona a trajetória metafísica que sustenta ora a educação ora a técnica moderna, mas afirma o próprio e a dimensão poética do real como

³⁷ Deve-se complementar esse educar desde o próprio com a questão do ensinar/aprender. Ensina-se e aprende-se também e privilegiadamente desde o próprio: “Teaching is more difficult than learning because what teaching calls for is this: to let learn. The real teacher, in fact, lets nothing else be learned than learning. The teacher is ahead of his apprentices in this alone, that he has still far more to learn than they – he has to learn to let them learn” (HEIDEGGER, 1968, p. 15).

o horizonte necessário para ser e pensar (e educar!). No elemento da Poética, carrega o compromisso compartilhado de pensar desde o princípio originário, pela consideração cuidadosa das questões e suas elaborações nas obras de arte.

Desse modo, a Poética e o pensamento em torno da educação poética fazem de seu trabalho um questionamento atuante da tecnologia, uma vez que propõem o reconhecimento e a celebração do poético como verdade, como dar-se e conservar-se do real, na ampla envergadura de seu mistério. Trata-se de recuperar o solo, o elemento próprio que dá sentido e organiza a experiência humana no real, levando-a à plenitude. Fica em aberto, porém, quando, quanto ou mesmo se a Poética chegará a realizar essas possibilidades na escala e visibilidade necessárias para nos prepararmos a uma nova configuração histórica do ser.

A respeito das práticas marginais/focais de Dreyfus e Borgmann, a Poética corresponde-lhes duplamente. Em uma primeira via, a Poética procura indicar como o poético se insinua de modo mais agudo em algumas instâncias do real que poderíamos associar às práticas focais, como por exemplo no futebol (JARDIM, 2016) e no amor (CASTRO, 2011). Sendo o poético o modo generoso em que o real se dá e se instaura, este não se dá, contudo, uniformemente.

Em alguns momentos e em algumas circunstâncias especiais, podemos ser atravessados e envolvidos apaixonadamente pelo espaçotempo propício do acontecer. Para a Poética, a potência do poético no real é o eixo que articula todas as realidades, podendo, entretanto, ser cultivado e escutado de modo privilegiado, como no futebol: “A trama-drama do jogo é a única constância nas peripécias e vicissitudes do viver. O jogo, aqui referido[,] nunca é um ‘mero jogo’, mas é o jogo das vicissitudes e peripécias que nos são trazidas pela própria dinâmica do real” (JARDIM, 2016, p. 11).

A preocupação da Poética é bastante análoga à das práticas focais nesse ponto, pois ambas procuram ressituar-nos naquilo que é mais essencial. Tanto o pensamento da Poética quanto das articulações de Dreyfus e Borgmann esperam que a insistência do questionar e que o centramento em torno de experiências mais concretas e poéticas possam desdobrar uma época histórica mais comunitária, autêntica e plena de sentido. Para Borgmann, em especial, esse desdobramento se daria, como vimos, por uma reorientação do discurso político, que daria espaço ao crescimento das práticas focais e às mudanças necessárias para que prosperem. A poesia e as obras poéticas ficam em segundo plano, já que não possuiriam, para Borgmann, o poder de acionar tais transformações.

Desse último ponto, referente a Borgmann, a Poética discorda. Tanto os acontecimentos poéticos que o real entrelaça quanto o acionamento das obras poéticas são fundadores e

reverenciados. Ocorre, entretanto, para o pensamento poético, que os acontecimentos e as obras poéticas são soterrados e emudecidos em sua dinâmica essencial re-veladora. É aí que se coloca o desafio e a necessidade de uma desaprendizagem ou uma des-construção da metafísica, mais especificamente naquilo que o poético exige: acolher sua vigência e escutar seu dizer. Para a Poética, mesmo a ação política mais benevolente e preocupada está desorientada e fora do lugar se não habita uma dimensão poética.

Isso leva ao seguinte: as obras poéticas, para a Poética, são encaradas como uma prática focal particular. São-no porque o diálogo com elas instala o acontecimento da linguagem e das questões. Nesse acontecimento, mundifica-se linguagem e como linguagem. Um mundo se configura. Esse mundo que se apropria lança no sentido que nos envolve em uma prática focal. Assim, então, a palavra poética concentra a nós em seu âmago para ser uma prática focal.

Na reunião como linguagem de uma potente obra poética, o ser se manifesta mais claramente como aquilo que afirma-se pre-sença! Compreendidas desse modo, as obras de criação deixam trans-ver o poético no que é e não é. O pensamento poético trabalha persistentemente para realizar e trazer ao claro esse experienciar. Articulam-se, portanto, questionamentos que apontem tanto para o poético como princípio quanto para o conjunto de reflexões e transformações decorrentes dessa constatação audaciosa.

Em suma, a Poética realiza-se pelas obras poéticas como práticas focais e por um pensamento poético que as encare desde uma experiência originária de linguagem. Seja a música, a dança, a poesia ou outras artes, a meditação que as cuida orienta uma consideração essencial do real, que reconecta ao solo e ao sentido, expectativa das práticas de Dreyfus e Borgmann. A Poética se distingue por não ser uma reflexão objetiva “em torno” das obras poéticas, mas procura desde o princípio apontar para elas – e não à subjetividade reflexiva – como uma articulação originária de linguagem e sentido.

Por isso, a Poética pode estabelecer um caminho de preparação permanente para a eclosão do real se dizendo e se instaurando nessas obras. Preparação não no sentido de anterioridade, mas de estabelecer nas obras seu princípio e fim; é a elas que procura atender. O seu grande compromisso, assim, é fazer com que se possa abrir caminhos nas obras poéticas – neles, por sua vez, indicar a proveniência e o pertencimento do ser humano em toda sua diferença.

Andam juntos, portanto, o pensamento poético; a revelação de um *éthos* poético, originário da experiência humana no real; e o dizer potente e enigmático das obras poéticas. Esse é o lugar privilegiado da Poética. Em si mesma sonha e realiza o sonho, ainda que em

curtos vislumbres e deslumbres, de um ser humano vindouro, permitido pelo poético e não imposto pelo tecno-lógico.

5.3. A técnica e o poético

No panorama técnico, precisa-se sempre inovar. Inovar é instalar um novo. Um novo quê? Dentro da *Gestell*, o que se pode inovar é a forma de processar e acessar recursos para serem consumidos. Sem inovação, o sistema da técnica estagnaria e morreria, já que se baseia na noção de progresso, de controle, de pesquisa e de exploração ordenada do real.

Seria assumir a falibilidade e limitação desse sistema, que não pode nem irá se completar, nem tampouco pode se manter como perpétua vontade de vontade, a se alargar e retroalimentar. No discurso capitalista, uma empresa que não procura a inovação invariavelmente “fica para trás” e é superada, pois significa poder, fazer e oferecer menos; significa menos técnica. A técnica moderna, como dis-posição, determina e racionaliza o que são as coisas conforme dis-põem e podem ser dis-postas.

Essa dis-posição do real fundamenta, orienta e ordena a formação do ser humano. Nas sucessivas gerações de adeptos do sistema técnico, os “happy enframers” (THOMSON, 2005, p. 179), os empantanados no circuito técnico, recebem e refinam um coração cada vez mais maquinal. Nesse movimento que aqui descrevemos repetidamente, o ser humano, em especial, torna-se algo a ser dominado e aprimorado. O homem é o principal agente de sua escravização pelo “mundo sem terra da técnica total” (LEÃO, 1992, p. 109), mas é-o por não que o ser lhe confia, inclusive, a responsabilidade da resistência. Até aqui, indicou-se essa responsabilidade. Revelou-se como “a informatização é uma voracidade estrutural em que todas as coisas, todas as causas e todos os valores são acolhidos, são defendidos, são promovidos, mas ao mesmo tempo perdem sua liberdade e fenecem em criatividade” (LEÃO, 1992, p. 94) para, então, sublinhar a dimensão poética, criativa e livre que originariamente nos constitui.

Assim como Borgmann (1987) e Dreyfus (2012), Carneiro Leão (1992, p. 96-97) destaca a violência levada a cabo pelo sistema técnico em sua etapa de informatização instrumental:

[A concepção instrumental da informática] não vê que nos domínios da informática já não é possível separar, nem mesmo distinguir, meio e fim, instrumentação e realização, forma e substância. O homem não vive primeiro e só depois existe. O homem não existe primeiro e só depois faz esforço, observa, presta atenção, memoriza, combina, inventa, decide, sente, relaciona-se. É fazendo esforço que ele existe. É observando, prestando atenção, memorizando, é combinando, inventando, é decidindo, é sentindo que ele existe. [...] De tanto processamento automático já não se consegue ver os processos essenciais. [...] A funcionalidade se torna um destino histórico de toda a humanidade.

O homem não passa incólume, portanto, pela adoção do aparato técnico e informático, ainda que a visão instrumental assim sustente. Seus “processos essenciais” são apropriados como funções de um sistema que se faz ao dispor do homem. Mas estando à disposição do ser humano, o sistema da técnica também exige que o ser humano seja dis-posto por ele, e assim só há função e automação.

Naquilo que é a princípio bastante óbvio esconde-se uma provocação incômoda: é apenas fazendo que se faz. É sendo e deixando ser que se é. Mas o que resta a ser feito quando tudo se encaminha para as demandas e formas da técnica? O que resta a ser feito não tecnologicamente se tudo é medido pelo técnico no fazer? Se nada (técnico) resta a ser feito, vem rapidamente o augúrio da morte, como faz pensar, no horizonte da memória, o conto de Borges no capítulo anterior.

No esforço da vida também se envolve a paixão do sentido, que nos lança à realização e também ao resguardo das realidades. De todo modo, o fazer é um evento do próprio. Contra a funcionalidade do fazer se insurge a necessidade do próprio, a desmedida régua aberta da existência que pode conter apenas os poucos acontecimentos singulares a que estivermos abertos e que também buscamos cultivar. No mesmo tom crítico à função, Fogel (1998, p. 94-95, grifos no original) explica o contraste entre coração e coração-máquina:

Coração diz pulso, cadência. Ele fala do toque ou ‘páthos’ que mobiliza, que move e promove a vida. Viver é ser cordialmente – ser na cadência do coração que pulsa e ritma o jogo do aparecer e do dar-se da vida. [...] Mas, se coração é isso que dissemos, o que significa então ganhar um coração-máquina? Ter um coração máquina significa ter a máquina como pulso, como ritmo, como cadência da vida. Entrando a máquina como cadência da vida, começa esta a ser marcada pela dominação da atitude que revela máquina e a determina: o apoderamento e o controle da natureza. Assim, sob a cadência da máquina, vida realiza-se exclusivamente sob ou desde a ótica do apoderamento e do controle. Um coração máquina é um coração dominado – *dominado pela dominação do apoderamento e do controle*. É, então, um coração dominado pelo *triunfo* da máquina.

Essa promoção do real como vida pulsante e cadenciada vai, portanto, de encontro ao projeto de triunfo maquinal. O coração-máquina desola-se pela impossibilidade de se

completar, pois “nenhuma dominação domina seu próprio elã de dominar” (LEÃO, 2004, p. 89). A Poética, como horizonte de articulação entre o pensamento poético e as obras poéticas em seu jogo de dizer e não dizer, oferece-se como um caminho de experiência da poeticidade constitutiva do real, em que a poesia aparece como “capacidade fundamental do modo humano de habitar” (HEIDEGGER, 2002a, p. 179).

É, então, na inflexão das obras poéticas que o pensamento poético haure o que nele mais brilha, e pode solicitar a atenção urgente para o risco essencial do projeto tecnológico. “Ditar poeticamente e habitar se pertencem mutuamente no modo em que um exige o outro. [...] E nós habitamos poeticamente? Parece que habitamos sem a menor poesia” (HEIDEGGER, 2002a, p. 179, grifo no original), diz o pensador alemão. Ao relegar a poesia a um modo esvaziado, superficial de dizer, por não realizar eficientemente, estendemos o nosso habitar des-locado de essência para a escuta do dizer poético – do mesmo modo, as palavras poéticas escutadas ao longe e distorcidamente condizem com uma habitação esgotada. A despeito disso, “um habitar só pode ser sem poesia porque, em sua essência, o habitar é poético” (HEIDEGGER, 2002a, p. 179), e se nos debatemos com nossos corações-máquina, é porque tal ressecamento cordial também foi legado pelo próprio poético, em seu retraimento (LEÃO, 2004, p. 89).

A poesia abre a vida da vida, des-dobra o real nele mesmo. O maior desafio é movimentar-se na liberdade dessa abertura, uma vez que recebemos e cultivamos a cada instante o coração-máquina, que opera nos grilhões lógicos. Tantas justificações, análises e correlações para assegurarmos o verdadeiro que já se sabia: a total necessidade e dependência da lógica³⁸.

Uber não passeia, executa rotas por localizações. Na lida funcional, exige-se esforço para ver como um passeio pode carregar e articular uma potência poética de acontecimento do real. Conforme se balizam os acontecimentos pela funcionalidade lógica, concretamente se dá uma unidimensionalização das realidades auscultáveis no real. Assim, morrem ou se enfraquecem os acontecimentos e o que em nós eles plantam, como graça, serenidade, espanto

³⁸ Para o questionamento da lógica, consideramos muito felizes as seguintes palavras de Heidegger (2008, p. 320): “[A] ‘lógica’ é apenas uma das interpretações da essência do pensamento; aquela, em verdade, que, como o seu nome mostra, se funda na experiência do ser realizada pelo pensamento grego. A suspeita contra a ‘lógica’ – a logística pode ser considerada como a sua conseqüente degenerescência – emana do conhecimento daquele pensamento que tem a sua fonte na experiência da verdade do ser e não na consideração da objetividade do ente. De modo algum o pensamento exato é o pensamento mais rigoroso, se é verdade que o rigor recebe sua essência daquela espécie de esforço com o qual o saber sempre observa a relação com o elemento fundamental do ente. O pensamento exato se prende unicamente ao cálculo do ente e serve exclusivamente a esse cálculo”.

e satisfação. Aí também se situa a crítica de Guimarães Rosa, em entrevista ao jornalista Günter Lorenz (1973, p. 93):

[A lógica] [d]eixar de lado componentes importantes, pois, quer se queira quer não, o homem não é composto apenas de cérebro. Eu diria mesmo que, para a maioria das pessoas, e não me excetuo, o cérebro tem pouca importância no decorrer da vida. O contrário seria terrível: a vida ficaria limitada a uma única operação matemática, que não necessitaria da aventura do desconhecido e inconsciente, nem do irracional. A lógica, prezado amigo, é a força com a qual o homem, algum dia, haverá de se matar. Apenas superando a lógica é que se pode pensar com justiça. Pense nisto: o amor é sempre ilógico, mas cada crime é cometido segundo as leis da lógica.

Tal força assassina da lógica passa despercebida em nossos afazeres. Os componentes importantes a que se refere Rosa são as densidades do poético em sua multiplicidade de manifestações, sem que devam operar ou mesmo que nasçam nos parâmetros lógicos. É a graça dos indizíveis permeados em todo dizer da linguagem. A lógica perfaz um processamento técnico sobre a linguagem. Ela sustenta a redução de linguagem à língua e sua abstração máxima no linguajar técnico, ou “como dizer em língua como mensagem e como simples produção de sinais [...] produção que consiste em executar uma série contínua de decisões sim-não com a maior rapidez possível” (HEIDEGGER, 1995, p. 36).

Alerta Carneiro Leão (1992, p. 103) que a “vitalidade de uma comunidade linguística está na razão direta de sua capacidade de sofrer crises de incompreensão. [...] Uma língua só comunica se e na medida em que sua competência tiver sentido, isto é, enquanto puder articular as experiências inovadoras partilhadas pela comunidade”. A incompreensão, o desvio, o ilógico, o poético, enfim, o que deixa surgir e dizer de modo próprio são traços vigorosos da linguagem que animam as línguas em sua diferença, e não algo a ser expurgado pela vigilância coercitiva da lógica.

No embotamento das línguas, não se vê que “tudo o que o homem conhece, sente, pensa, sabe e faz, só se torna realmente significativo, só adquire sentido essencial, enquanto se puder conversar a seu respeito, na medida em que dele se puder falar a partir de sua Linguagem” (LEÃO, 1992, p. 111). No decalque da linguagem e, assim, também das línguas, o que é se mostra mais univocamente, sendo unívocos os mundos permitidos no aberto da linguagem.

Para Guimarães Rosa (apud LORENZ, 1973, p. 88), “renovando a língua é que se pode renovar o mundo”. Renovar a língua é fazer a experiência instauradora de sua poesia, como a obra rosiana entreabriu e continua abrindo a nós. O caminho técnico parece partilhar dessa intuição, mas num outro rumo: é renovando (aprimorando!) a língua rumo à técnica que se pode

renovar (aprimorar!) o mundo. Não há surpresa, pois, que uma língua técnica exija e descortine um mundo técnico e um ser humano correspondente.

De que maneira, então, desde a fala anterior de Rosa, renovar a língua e o mundo? O renovar não é um inovar, no sentido corrente, mas só se pode renovar, propriamente, em meio ao que está de pé, consolidado. Se a renovação é da língua, renovamos desde uma tradição da língua, uma história da língua. Trata-se de um caminho árduo, pela sensação corrente de que tradição, memória ou alguma indicação de estabilidade e permanência nos escapam. Isso porque, hoje, “o ensinamento da língua materna não se torna outra coisa senão a simples transmissão de uma cultura geral por oposição à formação profissional” (HEIDEGGER, 1995, p. 41).

Ainda que o dar-se da língua e sua tradição estejam mais e mais condicionados pelos meios e fins da técnica, “a tradição da língua é transmitida pela própria língua, e de tal maneira que exige do homem que, a partir da língua conservada, diga de novo o mundo e por aí chegue ao aparecer do ainda-não-apercebido. Ora eis aqui a missão dos poetas” (HEIDEGGER, 1995, p. 40). Repetimos esse trecho de Heidegger para evidenciar como ele concorda com Rosa: renovar o mundo é uma tarefa da poesia da língua, ou seja, do seu vigor de linguagem. Reconhecendo a operacionalidade da técnica, Rosa (apud LORENZ, 1973, p. 83) situa a constituição do ser humano na sua experienciação da palavra: “O bem-estar do homem depende do descobrimento do soro contra a varíola e as picadas de cobras, mas também depende de que ele devolva à palavra seu sentido original. Meditando sobre a palavra, se descobre a si mesmo. Com isto repete o processo da criação”.

Os poemas, a poesia, a arte, sendo consideradas ineptas e inúteis no sistema da técnica, revelam nessa consideração o empobrecimento de fundo de nossa experiência de linguagem. Isso porque, se são “um modo extraordinário de ser real” (LEÃO, 1992, p. 248), vedamo-nos a toda sua vigência criadora e articuladora de real, uma vez que decidimos de antemão só ser real o que for técnico e lógico: tecno-lógico. É na vigência da poesia que se resguarda “a originalidade de todas as coisas, salvando-se a essência inventiva de nossa humanidade das repetições monótonas e sem surpresas de uma estéril replicação” (LEÃO, 2004, p. 84).

Ocorre que “um poema, por princípio, não pode ser programado” (HEIDEGGER, 1995, p. 37). Ele é um acontecimento inaugural de mundo, que por improgramável também é incontrollável e misterioso. Irrompe, pois, a poesia na palavra. Isso é de suma importância para as possibilidades de uma reaprendizagem poética da técnica. Focalizando o olhar na dinâmica originária das obras poéticas e nos percursos do seu mostrar e ocultar, vislumbra-se e envolve-

se pela constituição poética do real, do humano e da própria técnica, reassentada em seu elemento poético. Para tal reaprendizagem poética, a questão da obra e do obrar poético é fundamental. Tal questão fundamental ressoa constantemente nas discussões da Poética, mas também em alguns poetas-pensadores, como Octavio Paz (1982, p. 18; p. 20):

Cada poema é único, irreduzível e irrepetível. [...] Técnica e criação, utensílio e poema são realidades distintas. A técnica é procedimento e vale na medida de sua eficácia, isto é, na medida em que é um procedimento susceptível de aplicação repetida: seu valor dura até que surja um novo processo. A técnica é repetição que se aperfeiçoa ou se degrada: é herança e mudança – o fuzil substitui o arco. A *Eneida* não substitui a *Odisseia*. Cada poema é um objeto único, criado por uma ‘técnica’ que morre no instante mesmo da criação. A chamada ‘técnica poética’ não é transmissível porque não é feita de receitas, mas de investigações que só servem para seu criador.

Discutiu-se como as obras poéticas revelam mundo, desenhado pela força e propriedade de seu dizer, e assim se pode reconcentrar o encanto da nossa morada. Por último, deve-se frisar como a condição originária da obra poética pode revelar a dimensão poética da técnica. Como explica Paz, um poema difere essencialmente do que é um instrumento ou utensílio. Ademais, a técnica de uma obra é indissociável de seu surgimento, daí não ser transmissível. Ainda que não siga a tendência do autoaprimoramento dos utensílios, as obras poéticas se articulam numa teia de memória, na tradição da língua, e nesse elemento surgem com suas correspondentes técnicas de estruturação. Carneiro Leão (1992, p. 252) também discute a técnica da obra e a dos utensílios:

O instrumento e a máquina são determinados pela funcionalidade de uma eficiência. Por isso subordinam a seus serviços o material e os mecanismos de que são feitos. Na produção de um instrumento se usa e abusa do ferro. O ferro se consome para dar lugar à instrumentalidade. [...] O material é tanto melhor, quanto mais desaparecer nos serviços da instrumentação. A obra, ao contrário, não faz desaparecer, mas eleva o material a si mesmo na tensão de cultura e natureza [...]. Tudo se cria na criação da obra. Toda criação é original por ser originária. [...] Os mecanismos só se tornam veículos da criação de uma obra quando a criação liberta a obra dos veículos. Pois então a obra será a linguagem da criação.

Se a obra poética conserva o desafio da libertação da técnica, de sua integração total ao sentido instaurador da obra, pode-se nessa consideração questionar o modo imperante de se tomar a técnica em seu caráter instrumental, ressitando-a no poético. Pois, ainda que mitigadamente, mesmo num instrumento se diz que algo é e se aciona realidade. Isso só é possível pelo vínculo entre técnica e *poíesis*: toda técnica pro-duz algo, con-duz algo arrancado do nada essencial. É o cabelo de cada cabelo que guarda os caminhos de seu corte e cuidado.

Mas para os fins da produtividade, adotamos um tipo de técnica: a técnica da lógica e da produtividade eficiente, que não exige escuta, cuidado, pensamento e criação – por mais que não os exclua em princípio, caso contrário não haveria pro-dução, só se institui como eficiência utilitária por emudecê-los quanto possível. A diferença entre a tecno-logia e a técnica poética (ou desde a *poíesis*) está, assim,

na proveniência do seu vigor. O homem não pro-duz, em toda sua verticalidade, a con-dução nem por invenção isolada nem por espontaneidade gerativa. O homem apenas pertence ao pro-cesso de pro-dução com a força do seu esforço de pre-sença. Na técnica, portanto, a presença do homem é um revelador fotográfico, que deixa aparecer o ser de tudo que toca com seu trabalho. (LEÃO, 2004, p. 85-86).

Desde o próprio que é, o homem pode auscultar o ser e o que nele pode aparecer. Para a compreensão tecno-lógica, entretanto, a proveniência da produção está no mecanismo técnico. Percebe-se a questão do ser como o que situa a discussão da técnica, já que apenas uma compreensão ôntica do ser pode delegar inteiramente ao refinamento dos mecanismos e procedimentos o sentido da técnica – e ao ser humano a responsabilidade de refiná-los.

Desse modo, as articulações propostas podem fornecer caminhos de aprendizagem poética da técnica, a partir da tarefa do pensamento e da experientiação das obras poéticas, revelando o estatuto poético do ser ao qual deve toda técnica. Nesse elo, pode-se acionar o real em seu princípio originário, revelando as possibilidades únicas de criação e interpretação do próprio que insufla cada ser humano, que busca, na re-velação apaixonada de uma técnica poética, o que ele é naquilo que é. De modo privilegiado e inaugural em cada obra poética, o homem se encontra com a articulação poética em que todo ser pode se dizer como verdade – aí nasce a técnica e suas possibilidades de fazer – deixar – ser.

6. PARA UMA TÉCNICA DE PÉS DE TERRA

Uma das graças mais pertinentes ao pensamento é como ele muda sem se perder. Vive. Uma evocação é familiar: a de Heráclito, em cada um de seus fragmentos dizendo o mesmo, de modo diferente. Séculos mais tarde, ainda se põe vibrante seu pensar. Pensar poético ou, apenas, pensar. A historieta do brinquedo de pensar chamado metafísica mostra, contudo, o zelo ocidental pela ideia como âncora do real: o verdadeiro. Nietzsche atirou-lhe um martelo e recebeu não a luz do crepúsculo, que almejava, mas de novo a claridade artificial e enlouquecedora do platonismo, que insistia em maltratá-lo.

Espera-se de uma tese de doutorado a mesma claridade. E, mais: com a exigência da originalidade. Luz original (divina?), quer dizer, uma posição (*thésis*) soberana, um discurso soberano sobre algo. Pode ser original encontrar uma fenda no anverso de um ovo. Neste ponto, atende a um ideal, e a um específico: o de progressão e construção do conhecimento, dentro do qual a repetição não serviria para avançar a ciência. O forno, a metodologia: uma forma segura de se obter resultados, da maneira que desejamos. A cobertura do bolo são as hipóteses, o ponto de onde se parte e onde já se sabe que vai chegar. Os ingredientes principais são as inúmeras citações de estudos, centros e autores renomados, que alforriam da responsabilidade de dizer e pensar autenticamente. A base do bolo é a correção do discurso ao verdadeiro, sua real substância e meta.

No circuito acadêmico, medido pela produtividade abstrata, disputa-se o título pela representação do real mais bem-quista e popular entre os outros participantes. No desenrolar de tal disputa de poder, a livre criação, isto é, o jardinar de um dizer próprio segue abandonado. Assim como no ambiente escolar, muito se faz e nada tem sentido, a não ser o próximo edital, o próximo projeto, o próximo artigo... E o pensar?

Mas, sendo esta uma tese de doutorado... Como será possível esquivar-se do tiro aprisionante da claridade? Ao fim do dia, depois de escaramuçada empreitada, o corpo cansa e cede: “liga a luminária”. A luminária não apagou a luta; a tese não apagou o pensamento, mas a determinação é grande. O formato é o de menos. Por esta tese me escrevi – e nesse escrever está a liberdade de que cada um só pensa o que pode pensar e não o que prevê a metodologia, a tese, o orientador, a área. Neste recanto de tese, um convite ao pensar. Permiti falarem poetas

e pensadores que densamente disseram, e cujo convite a pensar considere necessário a reaceitar.

Vivemos no assombro tecnológico, em que muito ocorre e se promete a cada dia. É impossível abarcar todas as transformações e formas da técnica, mas procurei pensá-la. Nessa procura, também cuidei de evidenciar os perigos e riscos mais constitutivos de montar nossa cabana na ponta do progresso: é que ele nunca chega ou se consuma, e assim tudo, mesmo o ser humano, fica meio fora do lugar. Se a técnica enlaça todas as dimensões do real (ou espera fazê-lo), tentei escutar a fonte silenciosa de seu zumbido. Assim, colocamo-nos no sentido dos desenlaces a que assistimos, normalmente, sem questionar. Nomeei estas considerações finais tendo em vista o regresso da técnica a seu elemento telúrico, nutriz, criador e, assim, poético. Esse é o ponto de chegada (e de princípio!) a um questionamento propício da técnica e, quem sabe, de uma vindoura experiência epocal, decisiva, do ser. Será crucial manter o pensamento próximo à poesia e à linguagem.

Ao remeter a elas, falei de coisas estranhas. Na verdade, das entranhas da coisa. Linguagem, liga do ser, é o que deixa aparecer, transaparecência. Nem inventada, nem conquistada, nem descoberta, muito menos ferramenta. Unidade, unidade, unidade, ela diz. Linguagem diz. Diz o ser do pássaro, e o ser humano gentilmente colhe esse dizer, retrucando, em língua: “Pássaro! Bird! Vogel!”. Na linguagem, a poesia diz presença. Por isso não se traduz presença. Verdade. Fora de linguagem não se diz nada. E não é o homem que diz, é a linguagem que nele diz; não é o homem que morre, é a morte que nele habita e age; não é o homem que canta os mitos e as obras poéticas, são os mitos e as obras poéticas que cantam nele e como ele. Na linguagem, com-partilhamos da riqueza poética que se abre em nossa finitude. Linguagem apresenta sentido, não comunica; a língua e o significado comunicam. Um beijar instala um beijo, mas só a língua pode querer perguntar “por quê?” enquanto quer mais beijo ou quer distância. O sentido do beijo dispensa falação.

Poeta nenhum anda com “detector de poesia” por aí, embora muitos gostem de dar diretrizes para encontrá-la. A poesia o chama e seduz para ser gerada. Na linguagem, o homem colhe seus pedaços de mundo, prepara seu alimento, divide a carne. Dignifica. A tal lugar, chama casa. Em todo outro lugar em que reconhecer o sentido da casa, diz: casa. Casar, casa de passarinho, casa de boneca, casa decimal, casa de penhor, casa noturna. Primordial e sempre, o sentido, linguagem. Moramos no útero sem ter o significado linguístico de casa, porém enquanto humanos o sentido de morar e demorar é inteiramente nosso. Até para os nômades!

Se o poético é o princípio pelo qual o real principia, a poesia, no seu dizer, age poeticamente. Defendi as provocações da Poética, mesmo com seus problemas, e as obras poéticas como um caminho de se fazer ver esse princípio, revelando o elemento poético na técnica. A poesia pode ser um caminho de educação, mas não de ideias e, ideologias, morais, conhecimentos, representações e símbolos, ou ela se cala para também se converter em moral, mensageira. A aprendizagem da poesia é uma pedrada na cara. Odin quis a sabedoria do mundo: um olho para vê-lo, perder o outro para desvê-lo. Entre o olho da obscuridade profética e o do domínio do sensível, se desenrola uma aprendizagem que é a da própria vida e morte. A esse percurso de aprendizagem e pensamento, com seus questionamentos e contradições pulsantes, chama-se Poética, cujos caminhos, ainda por se correr e re-correr, propiciam não só um chamado, mas realmente um salto com os pés de volta ao cuidado da terra. Cuidado que também convida à diligência necessária para cultivar, poeticamente, mundos cuja liberdade gira em torno da paixão e do próprio, sem necessidade de receber seu sentido, a priori e externamente, de um sistema alheio.

A Poética não é simplesmente um conjunto de pessoas, de textos ou de formas institucionais. Ela é a convocação persistente ao espanto de um real ambíguo e que, se conservando no ocultamento, guarda a tarefa do pensar e do criar. O arranjo conjuntural e histórico da Poética, que discuti brevemente no capítulo que lhe dediquei, pôde vir e corresponder desde uma convocação do ser para o poético, e as obras de poesia e pensamento que continuam a brotar também devem seu sentido a essa convocação. Para uma Poética da *poíesis*, isto é, uma Poética da verdade do ser, a *Gestell*, o modo em que o ser advém como recurso a ser explorado, é mais um dos sonhos históricos do poético. Talvez seja hora de acordar para outros de seus sonhos.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, W. *Música: poética do sentido*. 2004. Tese (Doutorado em Poética) – Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1990.
- ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ATHALYE, A. *et al.*. Fooling Neural Networks in the Physical World with 3D Adversarial Objects. *LabSix*, 31 out. 2017. Disponível em: <https://www.labsix.org/physical-objects-that-fool-neural-nets/>. Acesso em: 29 dez. 2018.
- AXELOS, K. *Introdução ao pensamento futuro: sobre Marx e Heidegger*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- AXELOS, K. *Horizontes do mundo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará, 1983.
- BARROS, M. *Livro sobre nada*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- BARROS, M. *O livro das ignoranças*. São Paulo: LeYa, 2013.
- BASHÔ, M. *Trilha estreita ao confim*. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- BORGES, J. L. *Obra completa*. Vol. 1. São Paulo: Globo, 1999.
- BORGES, J. L. A poesia. In: *Borges oral & Sete noites*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- BORGMANN, A. *Technology and the Character of Contemporary Life: A philosophical inquiry*. Chicago-Londres: Universidade de Chicago, 1987.
- BRASIL. Lei nº 13.709, de 14 de agosto de 2018. Dispõe sobre a proteção de dados pessoais e altera a Lei nº 12.965, de 23 de abril de 2014 (Marco Civil da Internet). *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 15 ago. 2018. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2018/Lei/L13709.htm. Acesso em: 29 dez. 2018.
- CARNEY, M. Leave no dark corner. *ABC*, 17 set. 2018. Disponível em: <http://www.abc.net.au/news/2018-09-18/china-social-credit-a-model-citizen-in-a-digital-dictatorship/10200278>. Acesso em: 29 dez. 2018.
- CARTOLA. As rosas não falam. In: *Cartola II*. São Paulo: Discos Marcus Pereira, 1974. Disco de Vinil de 7 Polegadas (2min51).

CASTRO, M. A. de. *O acontecer poético*. Rio de Janeiro: Antares, 1982.

CASTRO, M. A. de. *Poética e poíesis: a questão da interpretação*. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras da UFRJ/Departamento de Ciência da Literatura, 1998.

CASTRO, M. A. de. Heidegger e a questão da essência. *Travessia Poética*, Rio de Janeiro, 13 ago. 2006. Disponível em: <http://travessia poetica.blogspot.com/2006/08/heidegger-e-questo-da-essncia.html>. Acesso em: 21 jan. 2019.

CASTRO, M. A. de. Poética: a dobra e o duplo. *Travessia Poética*, Rio de Janeiro, 12 jun. 2008. Disponível em: <http://travessia poetica.blogspot.com.br/2008/06/potica-dobra-e-o-duplo-manuel-antnio-de.html>. Acesso em: 29 dez. 2018.

CASTRO, M. A. de. Amar e ser. In: *Arte: o humano e o destino*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2011.

CASTRO, M. A. de. Por um educar poético-originário. *Travessia Poética*, Rio de Janeiro, 23 abr. 2012. Disponível em: <http://travessia poetica.blogspot.com/2012/04/ao-leitor-esteensaio-e-longo-mas-propoe.html>. Acesso em: 05 fev. 2019.

CASTRO, M. A. de (org.). *O educar poético*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2014.

CASTRO, M. A. de. História, 1. In: *Dicionário de poética e pensamento*. Disponível em: <http://www.dicpoetica.letras.ufrj.br/index.php/História>. Acesso em: 29 dez. 2018.

CASTRO, M. A. de. *Dicionário de Poética e Pensamento*. Disponível em: <http://www.dicpoetica.letras.ufrj.br/>. Acesso em: 05 fev. 2019.

CRUZ E SOUSA, J. da. *Obra completa*. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1961.

CUPANI, A. A tecnologia como problema filosófico: três enfoques. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 2, n. 4, 2004.

CUTHBERTSON, A. Apple is quietly giving people “trust scores” based on their iPhone data. *Independent*, 20 set. 2018. Disponível em: <https://www.independent.co.uk/life-style/gadgets-and-tech/news/apple-trust-score-iphone-data-black-mirror-email-phone-fraud-a8546051.html>. Acesso em: 29 dez. 2018.

DREYFUS, H. *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. Nova York: Harper & Row, 1972.

DREYFUS, H. Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology, and Politics. In: GUIGNON, C. (org.). *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Universidade de Cambridge, 1993.

DREYFUS, H. *A internet*. Belo Horizonte: Fabrefactum, 2012.

ERNOUT, A.; MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Klincksieck, 1951.

FEENBERG, A. *Questioning Technology*. Londres-Nova York: Routledge, 1999.

FOGEL, G. *Da solidão perfeita: escritos de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 1998.

FOGEL, G. Arte e vida. *Existência e Arte*: Revista Eletrônica do Grupo PET - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei, ano 1, número 1, jan.-dez. 2005.

FOGEL, G. O desaprendizado do símbolo: a poética do ver imediato. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, 171: 39/51, out.-dez., 2007.

FOLHA DE SÃO PAULO. Celulares entram no horário de verão antecipadamente e confundem usuários. 21 out. 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/10/celulares-entram-no-horario-de-verao-antecipadamente-e-confundem-usuarios.shtml>. Acesso em: 21 jan. 2019.

GLARE, P. G. W. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon, 1968.

HALPERN, S. The Creepy New Wave of the Internet. *The New York Review of Books*, Nova York, 20 nov. 2014. Disponível em: <http://www.nybooks.com/articles/archives/2014/nov/20/creepy-new-wave-internet/>. Acesso em: 29 dez. 2018.

HAVELOCK, E. *A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais*. São Paulo: UNESP/Paz e Terra, 1996a.

HAVELOCK, E. *Prefácio a Platão*. São Paulo: Papirus, 1996b.

HEIDEGGER, M. *Carta sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

HEIDEGGER, M. *What Is Called Thinking?* Nova York, Evanston e Londres: Harper and Row, 1968.

HEIDEGGER, M. A sentença de Anaximandro. In: *Os pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

HEIDEGGER, M. Tempo e ser. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HEIDEGGER, M. *Que é uma coisa?* Lisboa: Edições 70, 1992.

HEIDEGGER, M. *Língua de tradição e língua técnica*. Lisboa: Vega, 1995.

HEIDEGGER, M. A época das imagens de mundo. *Ateus*, 19 fev. 1999. Disponível em: <http://ateus.net/artigos/filosofia/a-epoca-das-imagens-de-mundo/>. Acesso em: 29 dez. 2018.

HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

- HEIDEGGER, M. *Ensaaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002a.
- HEIDEGGER, M. O tempo da imagem no mundo. In: *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002b.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- HEIDEGGER, M. Da essência da verdade. In: *Ser e verdade*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HEIDEGGER, M. *Já só um Deus pode nos salvar*: entrevista à revista alemã *Der Spiegel*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009.
- HEIDEGGER, M. *Meditação*. Petrópolis: Vozes, 2010a.
- HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. São Paulo: Edições 70, 2010b.
- HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- HOUAISS, A. Dicionário da língua portuguesa. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Versão 3.0. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009a.
- HOUAISS, A. Dicionário de elementos mórficos. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Versão 3.0. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009b.
- HUMMES, C. *Metafísica*. No prelo.
- IBM WATSON HEALTH. About. Disponível em: <https://www.ibm.com/watson/health/about/>. Acesso em: 26 fev. 2019.
- JARDIM, A. Quando a paixão é filosofia. In: CASTRO, M. A. de (org.). *A construção poética do real*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2004.
- JARDIM, A. *Música: vigência do pensar poético*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2005.
- JARDIM, A. Música e literatura: há uma pedra no meio do caminho? *Revista Palavra*, ano 5, n. 4, 2013.
- JARDIM, A. Futebol: gesto poético. *FuLiA / UFMG*, vol. 1, n. 1, set.-dez., 2016.
- JEFFRIES, S. Neil Harbisson: The World's First Cyborg Artist. *The Guardian*, 6 mai. 2014. Disponível em: <https://www.theguardian.com/artanddesign/2014/may/06/neil-harbisson-worlds-first-cyborg-artist>. Acesso em: 21 jan. 2019.
- KAZA, S. et al.. *What a Waste 2.0: A Global Snapshot of Solid Waste Management to 2050*. Washington: World Bank, 2018. Disponível em: <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/30317>. Acesso em: 26 dez. 2018.

KNIGHT, W. Real or Fake? AI Is Making It Very Hard to Know. *MIT TECHNOLOGY REVIEW*, 01 mai. 2017. Disponível em: <https://www.technologyreview.com/s/604270/real-or-fake-ai-is-making-it-very-hard-to-know/>. Acesso em: 29 dez. 2018.

KRAUSS, L. M.; STARKMAN, G. D. Universal Limits on Computation. *Cornell University*, 10 mai. 2004. Disponível em: <http://arxiv.org/abs/astro-ph/0404510>. Acesso em: 29 dez. 2018.

LEÃO, E. C. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1989.

LEÃO, E. C. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1992.

LEÃO, E. C. Hermenêutica e mito. *Cadernos de Letras*, Rio de Janeiro, 11, 1995.

LEÃO, E. C. A vigência do poético na regência do virtual. In: CASTRO, M. A. de (org.). *A construção poética do real*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2004.

LEÃO, E. C. Aristóteles e as questões da arte. In: CASTRO, M. A. de. (org.). *A arte em questão: as questões da arte*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2005a.

LEÃO, E. C. A pós-modernidade. *Faced*, Salvador, 9, 2005b.

LEÃO, E. C. A fenomenologia de Edmund Husserl e a fenomenologia de Martin Heidegger. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, 165, 2006.

LEÃO, E. C. *Filosofia grega: uma introdução*. Teresópolis: Daimon, 2010.

LEÃO, E. C. *Filosofia contemporânea*. Teresópolis: Daimon, 2013.

LEÃO, E. C. Heidegger e a política na Alemanha dos anos trinta. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, 205, abr.-jun., 2016.

LEVIATHAN, Y.; MATIAS, Y. Google Duplex: An AI System for Accomplishing Real-World Tasks Over the Phone. *Google AI Blog*, 8 mai. 2018. Disponível em: <https://ai.googleblog.com/2018/05/duplex-ai-system-for-natural-conversation.html>. Acesso em: 31 dez. 2018.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon, 1996.

LIRA, A. Por que gosto da Poética?. *Revista Garrafa*, Rio de Janeiro, 24, v. 2, mai.-ago., 2011.

LIRA, A. *Poética e morte na era do ciborgue*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.

LIRA, A. Poética e Filosofia: geleiras em fusão? Por um diálogo radical entre Poética e Filosofia. *Porto das Letras*, Porto Nacional, 2, v. 4, 2018a.

LIRA, A. O poético e os limites da Poética. *Revista Desenredos*, Teresina, 29, ano X, nov., 2018b.

LOPARIC, Z. O ponto cego do olhar fenomenológico. *O que nos faz pensar*, 10, v. 1, 1996.

- LOPES, T. R. *Pessoa por conhecer: textos para um novo mapa*. Lisboa: Estampa, 1990.
- LORENZ, G. W. *Diálogo com a América Latina: panorama de uma literatura do futuro*. São Paulo: E. P. U., 1973.
- LYOTARD, J.-F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.
- MACHADO DE ASSIS. *Obra completa*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.
- MACHADO DE ASSIS. *Obra completa*. Vol. 3. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006.
- MALPAS, J. *Heidegger's Topology: Being, Place, World*. Cambridge: MIT, 2007.
- MARCONDES, D. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- MARX, K. Prefácio à Contribuição à Crítica da Economia Política. In: *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, 1980.
- MENDES, M. *As metamorfoses*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- MOISÉS, M. *Machado de Assis: ficção e utopia*. São Paulo: Cultrix, 2001.
- NEVES, O. *Dicionário de nomes próprios*. Alfragide: Oficina do Livro, 2002.
- NIETZSCHE, F. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- O GRANDE ditador. Direção de Charlie Chaplin. Estados Unidos: Charles Chaplin Film Corporation, 1940. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-IV4t5onobY>. Acesso em: 29 dez. 2018.
- OLIVEIRA, A. L. B. de. *O ensino de filosofia a partir de uma perspectiva poética*. Dissertação (Mestrado em Filosofia e Ensino) – Programa de Pós-graduação em Filosofia e Ensino, Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro.
- ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. Suicide. 24 ago. 2018. Disponível em: <https://www.who.int/en/news-room/fact-sheets/detail/suicide#>. Acesso em: 26 fev. 2019.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Meditação sobre a técnica*. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1991.
- OS PENSADORES ORIGINÁRIOS: Anaximandro, Heráclito, Parmênides. Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2005.
- PAZ, O. *O arco e a lira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

PESSOA, F. *Poesias de Álvaro de Campos*. Lisboa: Ática, 1944. Disponível em: <http://arquivopessoa.net/textos/163>. Acesso em: 31 dez. 2018.

PINHO, K. R. O. de. Do cuidado amoroso: acontecimentos do pastoreio. *Garrafa*, Rio de Janeiro, 16, v. 5, 2007.

PINHO, K. R. O. de. *Educação poética*. No prelo.

PIORE, A. When Brain Damage Unlocks the Genius Within. *Popular Science*, 19 fev. 2013. Internet. Disponível em: <http://www.popsoci.com/science/article/2013-02/when-brain-damage-unlocks-genius-within?single-page-view=true>. Acesso em: 31 dez. 2018.

PLATÃO. *Diálogos: o banquete, Fédon, sofista e político*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

PORTELLA, E. Os limites ilimitados da teoria literária. In: PORTELLA, E. *et al.*. *Teoria literária*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

SCHILLER, F. *Cartas sobre a educação estética da humanidade*. São Paulo: EPU, 1991.

SCHRÖDINGER, E. *What is life? The Physical Aspect of the Living Cell*. Cambridge: Universidade de Cambridge, 1992.

SCORCE, C. Debate interditado pelo bolsonarismo obriga esquerda a buscar diálogo. *Carta Capital*, 30 out. 2018. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/debate-interditado-pelo-bolsonarismo-obriga-esquerda-a-buscar-dialogo>. Acesso em: 31 dez. 2018.

SHEEHAN, T. Emmanuel Faye: The Introduction of Fraud Into Philosophy?. *Philosophy Today*, 3, v. 59, jun., 2015.

SOUZA, R. de M. e. O saber em memória do ser. In: *Revista Tempo Brasileiro*, nº 95. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.

SUSHYTSKA, J. On the Non-Rivalry Between Poetry and Philosophy: Plato's Republic Reconsidered. *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal*, Winnipeg, 1, v. 45, 2012.

THOMSON, I. *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education*. Cambridge: Universidade de Cambridge, 2005.

TURING, A. Computing Machinery and Intelligence. *Mind*, 59, n. 236, out. 1950.

VATTIMO, G. *O fim da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

WHITMAN, W. *Leaves of Grass*. Hazleton: The Electronic Classics Series, 2013. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3985648/mod_resource/content/1/LEAVES%20OF%20GRASS.pdf. Acesso em: 06 fev. 2019.

WIENER, N. *Cibernética e sociedade: o uso humano de seres humanos*. São Paulo: Cultrix, 1954.

ZARADER, M. Heidegger e as palavras da origem. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.