

Martin Heidegger

Língua de tradição
e língua técnica

posfácio
de Mário Botas

Autor: *Martin Heidegger*

Título: *Língua de Tradição e Língua Técnica*

Título original: *Langue de Tradition et Langue Technique*

Tradução: *Mário Botas*

Capa: *Paulo Scavullo*

Imagem da capa: «*Kugelobjekt II*», 1970

Gerhard Richter

Director de Colecção: *José A. Bragança de Miranda*

© Vega, (1ª edição 1995)

Apartado 41 034

1526 Lisboa Codex

Fotocomposição e fotolitos: C.A.-Artes Gráficas

ISBN-972-699-449-7

Depósito Legal N.º 86902/95

Impressão e acabamento: **GRAFIBASTOS**

Publicidade, Artes Gráficas e Brindes, Lda.

Cont. N.º 503 324 663

Tel. (061) 62 635 - Fax. (061) 63 776

Rua do Sabugueiro - RIBAMAR

2640 Mafra

outubro de 2002
F. Botas



Passagens

Advertência

Os elementos que constituem o tema desta conferência oferecem tantos aspectos diversos que apenas numa pequena parte podem ser aqui discutidos. Esta exposição deve servir apenas como ocasião para debates. Estes, por seu lado, não devem informar mas ensinar, quer dizer fazer aprender. O bom pedagogo está mais avançado que os seus alunos somente naquilo que tem ainda mais a aprender do que eles, a saber, fazer aprender. (Aprender é colocar a nossa conduta em correspondência com aquilo que nos exorta em cada ocasião para o essencial.)

língua de tradição e língua técnica

O título da conferência *Língua de tradição e língua técnica* pode parecer estranho. É bem necessário que o seja para indicar que os termos que aí figuram — língua, técnica, tradição — nomeiam elementos aos quais falta uma definição suficiente. Suficiente em quê? A fazer que ao sondarmos estes conceitos pelo pensamento, tenhamos a experiência daquilo que hoje *é*, daquilo que toca, ameaça e oprime a nossa existência (*Da-sein*). Esta experiência é necessária. Porque se nos enganamos acerca daquilo que *é* e permanecemos obstinadamente fechados nas representações correntes da técnica e da língua, então retiramo-nos e restringimo-nos à escola — à sua vocação e ao seu trabalho — a força determinante que lhe advém.

«A escola» — isto significa o conjunto das instituições escolares desde a escola primária até à universidade. É esta última que é

hoje provavelmente a forma de escola mais esclerosada, a mais atrasada na sua estrutura. O nome «universidade» perpetua-se pesadamente e apenas como um título fictício. Na mesma medida o nome «escola profissional» atrasa-se sobre aquilo a que se refere o seu trabalho na era industrial. É igualmente duvidoso que os propósitos relativos à escola que forma para uma profissão, a formação geral e a formação (*Bildung*) como tal, se apliquem ainda à conjuntura que a era técnica marca com o seu cunho. Poder-se-ia certamente objectar: que importam as palavras se é das coisas que se trata. Seguramente. Mas se acontecesse não existir para nós coisa alguma e nenhuma relação suficiente com uma coisa, sem a língua que lhe correspondesse e inversamente, não haveria uma verdadeira língua sem a justa relação à coisa? Mesmo quando atingimos o inexprimível, este não existe senão na medida em que a significação (*Bedeutsamkeit*) da palavra nos conduz ao limite da língua. Este limite é ainda, por si só, qualquer coisa que pertence à língua e que abriga em si a relação do termo e da coisa.

Assim, os termos «técnica», «língua», «tradição», tal como os escutamos, falamos,

não nos deixam indiferentes. Tanto como saber se neles nos fala aquilo que hoje é, isto é, aquilo que nos tocará amanhã e que já ontem nos atingia. Também tentaremos no presente por nossa conta e risco indicar a direcção de uma meditação. Em que é que existe aqui um risco? Na medida em que meditar significa despertar o sentido para o inútil. Num mundo para o qual não vale senão o imediatamente útil e que não procura mais que o crescimento das necessidades e do consumo, uma referência ao inútil falasem dúvida, num primeiro momento, no vazio. Um sociólogo americano reconhecido, David Riesman, em *A multidão solitária*¹, verifica que na sociedade industrial moderna o potencial de consumo deve, para assegurar o seu fundo (*Bestand*), tomar a dianteira sobre o potencial de tratamento das matérias-primas e sobre o potencial de trabalho. Contudo, as necessidades definem-se a partir daquilo que é tido por imediatamente útil. Que deve e que pode ainda o inútil face à preponderância do utilizável? Inútil, de maneira que nada de imediatamente prático pode ser feito, tal é o sentido das coisas. É por

¹ David Riesman, *Die einsame Masse*, Rowohlt, Hamburg 1958.

isso que a meditação que se aproxima do inútil não projecta qualquer utilização prática, e portanto o sentido das coisas é que se afigura como mais necessário. Porque se o sentido faltasse, o próprio útil ficaria desprovido de significação e por conseguinte não seria útil. Em lugar de discutir esta questão em si própria e de lhe responder, escutemos um texto retirado dos escritos do velho pensador chinês Tchouang-Tseu², um discípulo de Lao-Tseu:

A árvore inútil

«Houi-Tseu dirigiu-se a Tchouang-Tseu e disse: "Eu tenho uma grande árvore. As pessoas chamam-lhe a árvore dos deuses. O seu tronco é tão nodoso e disforme que não se pode cortar a direito. Os seus ramos são tão torcidos e tortos que se não podem trabalhar com peso e medida. Está à beira do caminho, mas nenhum marceneiro a olha. Assim são as vossas palavras, senhor, e todos se afastam de vós ao mesmo tempo."

Tchouang-Tseu respondeu: "Nunca

² Tchouang-Tseu, *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, Diederichs, Iéna 1923.

haveis visto uma marta que se põe à espreita com o corpo encolhido e que espera que qualquer coisa aconteça? Ela vai e vem correndo sobre as traves e não se impede de dar saltos elevados até que um belo dia cai numa armadilha onde perece por um laço. E depois há também o yak. É grande como uma nuvem de tempestade; eleva-se no seu poder. Mas não pode apanhar os ratos. Da mesma maneira vós tendes uma grande árvore e lamentais que não sirva para nada. Porque não a plantais numa terra deserta ou num campo vazio? Aí poderíeis passear na sua proximidade ou dormir à vontade sobre os seus ramos sem nada fazer. O machado e a machadinha não lhe reservam um fim prematuro e ninguém lhe pode fazer mal.

Como é bom que nos preocupemos com uma coisa que não tem utilidade!"»

Dois textos semelhantes encontram-se numa outra passagem de Tchouang-Tseu, com algumas modificações.

Eles ajudam a compreender que não é necessário preocupar-se com o inútil. O intangível e o durável assim também são pela sua inutilidade. Também é cometer um contra-senso aplicar ao inútil a medida da

utilidade. O inútil tem a sua grandeza própria e o seu poder determinante na sua maneira de ser: com ele nada se pode fazer. É desta maneira que é inútil o sentido das coisas.

Se arriscarmos deste modo uma meditação sobre os elementos e sobre a conjuntura que nomeiam as palavras «técnica», «língua», «tradição», uma tal tentativa não contribui em nada no imediato para um tipo de reflexão que procure estabelecer uma organização prática do ensino neste curso pedagógico. No entanto, pode ser que a perspectiva do inútil abra um horizonte que determine constantemente e em todos os lugares o conjunto das reflexões sobre a prática pedagógica, mesmo que tal não seja o nosso centro de atenção.

O ensaio a que nos atrevemos para meditar sobre o que são «técnica», «língua» e «tradição», cada termo em si e na sua correlação, apresenta-se em princípio como uma definição mais precisa dos conceitos correspondentes. Porém, a meditação exige mais, a saber, que se metamorfoseiem no pensamento as representações que correntemente se fazem dos elementos em questão. Esta transmutação não se produzirá por amor de uma «filosofia» particular, antes resultará do

esforço em fazer com que termos fundamentais como «técnica», «língua» e «tradição» se harmonizem no nosso pensamento e no nosso dizer com aquilo que hoje é. Uma única conferência não pode certamente discutir senão um pequeno número de pontos, escolhidos — se possível — de maneira apropriada. Procederemos de maneira simples. Primeiramente elucidaremos as representações correntes da técnica, da linguagem e da tradição. A seguir perguntaremos se estas representações são suficientes para responder àquilo que hoje é. Finalmente retiraremos destas discussões um resumo relativo ao título estranho desta conferência. Manifestamente que um tal resumo evidencia uma certa oposição entre duas formas de língua. As questões precipitam-se: de que género é esta oposição? Em que domínio se exerce? Como é relativa à nossa própria existência (*Dasein*)?

Muitas coisas que vão ser enunciadas a seguir são, sem dúvida, do vosso conhecimento. Contudo, no campo da reflexão e do questionamento meditativo não há nada que seja conhecido. Tudo o que é aparentemente conhecido muda-se em coisa digna de questão, isto é, digna de pensamento.

Técnica

Trataremos deste tema de maneira mais detalhada, porque a técnica — correctamente concebida — penetra e domina todo o domínio da nossa meditação. Quando falamos hoje de técnica, o nosso entendimento fica-se pela técnica das máquinas da idade industrial. Mas, entretanto, esta caracterização já se tornou inexacta. Porque no interior da idade industrial moderna verificamos uma primeira e uma segunda revolução técnica. A primeira consiste na passagem da técnica do artesanato e da manufactura à técnica das máquinas com motor. Consideramos como segunda revolução técnica a introdução e o triunfo da maior «automação» possível, cujo princípio de base é definido pela técnica da regulação e da direcção, a cibernética. O que

significa que o termo técnica não é, antes de mais, claro numa primeira abordagem. A técnica pode significar o conjunto das máquinas e dos aparelhos que se apresentam, tomados apenas como objectos disponíveis (*vorhanden*) — ou então em funcionamento. A técnica pode querer dizer a produção destes objectos, produção que precede um projecto e um cálculo. A técnica pode também significar a co-pertença num conjunto de produtos e de homens ou grupos humanos que trabalham na instalação, na manutenção e na vigilância das máquinas e dos aparelhos. Mas não consideraremos a técnica sob este aspecto, que não é mais que uma forma grosseira de a descrever. Todavia, o campo de que falaremos será — ao menos aproximadamente — delimitado, se tentarmos agora fixar numa série de cinco teses as representações hoje normativas sobre a técnica.

Enumeremos desde já as teses. A sua elucidação não seguirá, no entanto, a sua ordem, mas desenvolver-se-á em função das correlações existentes entre elas.

Segundo a concepção corrente:

1. A técnica moderna é um meio inventado e produzido pelos homens, isto é, um instrumento de realização de fins industriais,

no sentido mais lato, propostos pelo homem.

2. A técnica moderna é, enquanto instrumento em questão, a aplicação prática da ciência moderna da natureza.

3. A técnica industrial fundada sobre a ciência moderna é um domínio particular no interior da civilização moderna.

4. A técnica moderna é a continuação progressiva, gradualmente aperfeiçoada, da velha técnica artesanal segundo as possibilidades fornecidas pela civilização moderna.

5. A técnica moderna exige, enquanto instrumento humano assim definido, ser igualmente colocada sob o controlo do homem — e que o homem se assegure do domínio sobre ela assim como da sua própria fabricação.

Ninguém pode contestar a exactidão das teses que enumerámos relativas à técnica moderna, porque cada um dos enunciados pode ser apoiado pelos factos. Mas permanece a questão de saber se esta exactidão atinge suficientemente o carácter mais adequado da técnica moderna, quer dizer, o que a determina previamente e do princípio ao fim. O carácter próprio da técnica moderna que procuramos delimitar deverá permitir saber em que medida, isto é, se e como, aquilo que

foi enunciado nas cinco teses é coerente.

Ora, para um olhar atento, o que aparece na menção destas teses é que as representações correntes da técnica moderna se reúnem à volta de um traço fundamental. Este pode-se definir a partir de dois momentos que se relacionam um com o outro.

A técnica moderna passa, como qualquer técnica mais antiga, por coisa humana, inventada, executada, desenvolvida, dirigida e estabelecida de modo estável pelo homem e para o homem. Para confirmar o carácter antropológico da técnica moderna é suficiente a referência ao facto de ela estar fundada sobre a ciência moderna da natureza. Compreendemos a ciência como uma tarefa e uma exploração do homem. O mesmo vale num sentido mais lato e englobante para a civilização, cuja técnica constitui um domínio particular. A civilização em si tem por finalidade cultivar, desenvolver e proteger o ser-homem do homem, a sua humanidade. É aqui que se situa a muito debatida questão: 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 arruina-a e ameaça-a?

À representação antropológica da técnica sucede-se, ao mesmo tempo, o segundo momento. O verbo latino *instruere* significa: dispor em camadas sobre — e justapostas, construir, ordenar, instalar de maneira coerente. O *instrumentum* é o aparelho ou o utensílio, o instrumento de trabalho, o meio de transporte, o meio em geral. A técnica passa por qualquer coisa que o homem manipula, da qual ele se serve na perspectiva de uma utilidade. A representação instrumental da técnica autoriza uma visão de conjunto esclarecedora e permite fazer um julgamento sobre a história da técnica até aos nossos dias tomada como unidade na totalidade do seu desenvolvimento. No horizonte da representação antropológico-instrumental da técnica podemos então afirmar com uma certa legitimidade que não há no fundo qualquer diferença essencial entre a machada de pedra e a última produção da técnica moderna, o *Telstar*. Os dois são instrumentos, meios produzidos para fins determinados. Que a machada de pedra seja um utensílio primitivo, e o *Telstar*, pelo contrário, um aparelho de uma complexidade extrema, tal manifesta uma enorme diferença de grau, mas não muda nada ao seu carácter instrumental, isto é,

técnico. Uma, a machada de pedra, serve para cortar e afeiçoar corpos de relativa dureza, disponíveis na natureza. O outro, o satélite de televisão, serve de estação para uma troca transatlântica directa de programas televisionados. Certamente que alguém reagirá ao notar que a enorme diferença entre os dois instrumentos não permite muito mais que as comparações de um ao outro, mesmo se nos contentamos com a ideia de que os dois têm em comum um carácter instrumental tomado de uma maneira inteiramente operatória e abstracta. Mas admitimos por este facto que o carácter instrumental não é suficiente para definir o que é próprio da técnica moderna e dos seus produtos. Porém, a representação antropológico-instrumental continua tão límpida e tão persistente que explicamos a diferença inegável dos dois instrumentos pelo progresso extraordinário da técnica moderna. Ora, a representação antropológico-instrumental não é dominante apenas porque se impõe imediatamente e de maneira palpável, mas porque é exacta no seu contexto. Esta exactidão é ainda reforçada e consolidada porque a representação antropológica não determina somente a interpretação da técnica, mas porque se impõe

e passa para o primeiro plano em todos os domínios como aquele modo de pensamento que faz lei. É ainda mais difícil fazer uma objecção contra a exactidão da representação antropológico-instrumental da técnica. E faremos apenas uma enquanto a questão da técnica não for posta a claro. Porque o exacto não é ainda o verdadeiro, quer dizer, o que nos mostra e preserva numa coisa o que ela tem de mais próprio.

Mas como atingiremos o carácter apropriado da técnica moderna? Como podemos re-pensar a concepção corrente da técnica moderna? Aparentemente o único caminho é ter propriamente em conta este estado de facto que se chama técnica moderna, e efectivamente a partir do que hoje é.

Uma transmutação do pensamento que parte daí e que se inscreve numa representação tão decisiva deve, seguramente, contentar-se em permanecer uma suposição. Mas mesmo enquanto suposição é uma aposta para o julgamento habitual.

Para colocar um tal projecto sobre um caminho apropriado é necessário, antes de mais, reflectir brevemente sobre o termo «técnica». Pertence ao modo de pensamento hoje dominante de considerar uma reflexão

sobre a palavra, que nomeia uma coisa, como exterior e por isso supérflua — mas isto não é uma razão suficiente para não se empreender uma tal reflexão.

O termo «técnica» deriva do grego *technikon*. Isto designa o que pertence à *technè*. Este termo tem, desde o começo da língua grega, a mesma significação que *epistemè* — quer dizer: velar sobre uma coisa, compreendê-la. *Technè* quer dizer: conhecer-se em qualquer coisa, mais precisamente no facto de produzir qualquer coisa. Mas para apreender verdadeiramente a *technè* pensada à maneira grega bem como para compreender convenientemente a técnica posterior ou moderna, isso depende de que pensemos o termo grego no seu sentido grego, e de que evitemos projectar sobre este termo representações posteriores ou actuais. *Technè*: conhecer-se no acto de produzir. Conhecer-se é um género de conhecimento, de reconhecimento e de saber. O fundamento do conhecer repousa, na experiência grega, sobre o facto de abrir, de tornar manifesto o que é dado como presente. No entanto, o produzir pensado à maneira grega não significa tanto fabricar, manipular e operar, mas mais o que o termo alemão *herstellen* quer dizer

literalmente: *stellen*, pôr, fazer levantar, *her*, fazendo vir para aqui, para o manifesto, aquilo que anteriormente não era dado como presente.

Para falar de maneira elíptica e sucinta: *technè* não é um conceito do fazer, mas um conceito do saber. *Technè* e também técnica querem dizer que qualquer coisa está posta (*gestellt*) no manifesto, acessível e disponível, e é dada enquanto presente à sua posição (*Stand*). Ora, na medida em que reina na técnica o princípio do saber, ela fornece a partir de si própria a possibilidade e a exigência de uma formação particular do seu próprio saber ao mesmo tempo que se apresenta e se desenvolve uma ciência que lhe corresponde. Eis aqui um acontecimento, e este acontecimento não se dá, que uma e só vez no decurso de toda a história da humanidade: no interior da história do Ocidente europeu, no princípio, ou melhor, como princípio desta era a que chamamos os Tempos modernos.

Assim, vamos considerar agora a função e o carácter específicos da ciência da natureza no interior da técnica moderna a partir daquilo que hoje é. A segunda manifestação, que ao lado do notável papel da ciência da natureza salta aos olhos, é o lado irresistível

da dominação ilimitada da técnica moderna. Talvez as duas manifestações estejam ligadas, uma vez que têm a mesma origem.

Do ponto de vista da representação antropológico-instrumental da técnica moderna, esta passa pela aplicação prática da ciência da natureza. É certo que tanto do lado dos físicos como do lado dos tecnólogos se multiplicam as vozes que consideram, apesar de tudo, como insuficiente uma definição da técnica moderna como ciência aplicada da natureza. Em lugar disto fala-se neste momento da relação entre ciência da natureza e técnica como de um «escoramento recíproco» (Heisenberg). Nomeadamente, a física nuclear encontra-se encurralada numa situação que a obriga a verificações desconcertantes: a saber, que a aparelhagem técnica utilizada pelo observador numa experimentação co-determina aquilo que de cada vez é ou não é acessível a partir do átomo, quer dizer, das suas manifestações. E não significa menos do que isto: a técnica é co-determinante no conhecer. E não o pode ser senão porque o seu próprio carácter possui qualquer coisa de um traço de conhecimento. Verdade que não pensamos tão remotamente, e tão-só nos contentamos em verificar

uma relação de reciprocidade entre ciência da natureza e técnica. Chamamos às duas «irmãs gémeas», o que não significará nada se não tomarmos em consideração a sua origem comum. Quando temos em conta a relação recíproca entre as duas aproximamo-nos seguramente da verdade, mas de tal forma que esta se torna muito enigmática e por isso digna de questão. Não pode existir reciprocidade entre ciência da natureza e técnica se as duas não são paralelamente estruturadas, se a ciência não é somente o fundamento da técnica, nem a técnica apenas a aplicação da ciência. Vermelho e verde são parecidos por terem em comum o carácter idêntico de serem cores.

Mas qual é o ponto em que a ciência moderna da natureza e a técnica moderna concordam ao ponto de serem idênticas? Qual é o carácter próprio de cada uma? Para tomarmos isto em conta, ao menos aproximadamente, é necessário considerar o que a ciência da natureza tem de novo na era moderna. Esta é determinada de maneira mais ou menos consciente pela questão directriz: como é que a natureza deve ser projectada antecipadamente enquanto domínio da objectividade para que os processos naturais

sejam calculáveis *a priori*? Esta questão encerra um duplo aspecto: por um lado, uma decisão sobre o tipo de realidade da natureza. Max Planck, o fundador da física dos *quanta*, exprimiu esta decisão numa curta proposição: «Real (*wirklich*) é aquilo que pode ser medido.» Só aquilo que é calculável vale como ente. Por outro lado, o questionamento director da ciência da natureza contém o princípio do primado do método, quer dizer, da própria investigação, por relação àquilo que é de cada vez estabelecido com certeza como objecto determinado de uma tal investigação face à natureza. Uma marca deste primado está no facto de que na física teórica a ausência de contradição das proposições e a simetria das equivalências fundamentais têm antecipadamente força de lei. Pelo projecto matemático da natureza que se cumpre na física teórica e pelo questionamento experimental da natureza que corresponde a este projecto, a natureza é provocada a dar respostas segundo relações determinadas; é, por assim dizer, obrigada a falar (*zur Rede gestellt*). A natureza é obrigada a manifestar-se numa objectividade calculável (Kant).

Ora é justamente esta intimação provocante (*herausforderndes Stellen*) que é si-

multaneamente o fundamento da técnica moderna. Ela impõe à natureza a exigência de fornecer a energia. Trata-se do sentido literal de produzir, de a captar, de a pôr à disposição. Esta intimação que domina do princípio ao fim a técnica moderna desdobra-se em diversas fases e formas ligadas entre si. A energia encerrada na natureza é captada: o que é captado é transformado, o que é transformado é intensificado, o que é intensificado é armazenado, o que é armazenado é distribuído. Estes modos segundo os quais a energia é confiscada são controlados; este controlo deve por seu lado ser garantido.

O que acabámos de dizer dá a ideia de que a ciência moderna da natureza, com a sua intimação teórica descritiva da natureza com vista a uma objectividade calculável, poderia ser uma variante da técnica moderna. Neste caso a concepção corrente da relação entre a ciência da natureza e a técnica deveria ser abandonada: não seria a ciência da natureza a base da técnica, mas a técnica moderna seria a estrutura fundamental de sustentação da ciência moderna da natureza. Ainda que esta transposição se aproxime da verdade, não é o seu coração. No que diz respeito à relação entre ciência moderna da natureza e

a técnica moderna, é importante compreender que o carácter próprio de uma e outra, a sua origem comum, esconde-se naquilo a que chamámos a intimação provocante. Mas em que é que esta consiste? É manifestamente uma actividade do homem como representação e produção relativamente à natureza. A representação antropológica da técnica não é apenas confirmada, na sua legitimidade, mas reforçada pela interpretação da técnica agora adquirida. Ou esta representação tornar-se-á totalmente problemática a partir daquilo que é indicado agora? É necessário diferir a resposta até que tenhamos antecipadamente tomado em consideração a segunda manifestação da técnica moderna, a saber, o *carácter irresistível do seu domínio ilimitado*.

O grito de alarme, lançado frequentemente até à pouco, a saber, que o percurso da técnica deve ser dominado, o seu ímpeto sempre mais forte para novas possibilidades de desenvolvimento submetido ao controlo — este grito testemunha por si só a apreensão que se espalha. Ignora que se exprime na técnica uma exigência de que o homem não pode impedir o cumprimento, que pode ainda menos ver e dominar. Entretanto — e sobretudo isto é significativo —, estes gritos

de alarme calam-se cada vez mais, o que não quer dizer que o homem controla seguramente a técnica. 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 factos ao triunfo de um processo que se reduz a preparar continuamente os meios, sem nunca se preocupar com uma determinação dos fins.

Mas tornou-se, entretanto, manifesto que a representação fim-meio não atinge nada do que é próprio à técnica. O seu carácter próprio restringe-se àquilo que nela se exprime como exigência de provocar a natureza para fornecer e assegurar a energia natural. Esta exigência é mais poderosa que toda a determinação dos fins pelo homem. Afirmá-lo não significa mais que reconhecer uma força secreta no reino daquilo que hoje é. Isto significa ceder a uma exigência que se situa para além do homem, para além dos seus projectos e das suas actividades. O que a

técnica moderna tem de essencial não é uma fabricação puramente humana. O homem actual é ele próprio provocado pela exigência de provocar a natureza para a mobilização. O próprio homem é intimado, é submetido à exigência de corresponder a esta exigência.

Aproximamo-nos da força secreta daquilo que hoje, no mundo tecnicamente dominado é, se nos limitamos a reconhecer simplesmente a exigência que se exprime no carácter próprio da técnica moderna, exigência dirigida ao homem para que provoque a natureza a fornecer a sua energia. E isto em lugar de nos furtar a esta exigência diminuindo-nos nas impotentes manifestações dos fins que se limitam apenas à salvaguarda do humano.

Mas o que é que tudo isto tem a ver com a língua? Em que medida se torna necessário falar da língua dos tecnólogos, quer dizer, de uma língua determinada pelo que a técnica tem de mais próprio? O que é a língua, porque é que é justamente ela que se encontra exposta de uma maneira particular à exigência de dominação da técnica?

Língua

Desde tempos antigos prevaleceu a doutrina segundo a qual o homem, diferentemente da planta e do animal, é o ser capaz de palavra. Esta fórmula não significa somente que ao lado das outras capacidades o homem possui também a de falar. A fórmula quer dizer: só a língua permite ao homem ser este ser vivente que ele é enquanto homem. É enquanto ser falante que o homem é homem. Mas o que é isto de homem, ou o que é que ele é? E que significa falar? É suficiente a enunciação destas duas questões para dar a entender que se revelam aqui numa incomensurável profusão de coisas que podem ser questionadas. Mas mais inquietante que esta profusão é a falta, nesta problemática, de um fio condutor seguro a partir do qual estas

questões poderiam ser desenvolvidas de maneira apropriada. Também nos ateremos, em princípio, a propósito da língua, como a propósito da técnica, às concepções correntes.

Falar é:

- 1) uma capacidade, uma actividade e uma consumação do homem;
- 2) o funcionamento dos órgãos de elocução e do ouvido;
- 3) a expressão e a comunicação dos movimentos da alma guiados pelos pensamentos com vista à harmonia recíproca;
- 4) uma representação e uma apresentação do real e do irreal.

Estas quatro definições da língua, ainda equívocas em si mesmas, foram mais tarde estabelecidas sobre uma base mais profunda por Wilhelm von Humboldt, que assim determinou de maneira mais completa o conjunto do domínio da língua. Contentar-nos-emos em citar uma única frase retirada das suas considerações sobre a língua.

«Quando na alma desperta verdadeiramente o sentimento de que a língua não é simplesmente um meio de troca com vista ao acordo recíproco, mas que ela é um verdadeiro *mundo* que o *espírito* é obrigado a pôr

entre si e os objectos pelo trabalho interno da sua força, então ela (a alma) está no bom caminho para se encontrar sempre mais nela (a saber, na língua como mundo) e a investir-se nela.»³

A frase de Humboldt contém um enunciado negativo e um enunciado positivo. O positivo diz: cada língua é uma visão do mundo, a saber, a do povo que a fala. A língua é o mundo intermediário entre o espírito humano e os objectos. A língua é expressão deste entremeio do sujeito e do objecto. Só numa época recente é que a intuição decisiva de Humboldt sobre a essência da linguagem teve influência sobre a linguística e a crítica literária. Podemos referir-nos às investigações de Leo Weiberger e da sua escola, assim como ao notável livro de Gerhard Storz, que foi ministro da Cultura, *Língua e Poesia* (1957)⁴.

O enunciado negativo da frase de Wilhelm von Humboldt sublinha que a língua não é um simples instrumento de troca e de

³ Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes* (Berlin 1836). Facsimilada da edição original de 1836, Bonn: Dümmlers Verlag 1960, t. 20, p. 221.

⁴ Gerhard Storz, *Sprache und Dichtung*, Munich: Kösel-Verlag 1957.

comunicação. Ora é precisamente esta concepção corrente da língua que se vê não somente avivada pelo facto da dominação da técnica moderna, mas reforçada e levada exclusivamente ao extremo. Ela reduz-se à proposição: a língua é informação.

Poderíamos acreditar que a interpretação técnica da língua como instrumento de comunicação é evidente por si própria, isto é, que a técnica se compreende a si mesma como um instrumento e apresenta toda e qualquer coisa sob esse aspecto. Mas à luz do que acaba de ser discutido sobre o que é próprio da técnica e da língua, esta apresentação é superficial. Pelo contrário, é preciso perguntarmo-nos: em que medida o que é próprio da técnica acaba por se impor à língua levando à sua transformação em pura informação, de tal maneira que provoca o homem, quer dizer, obriga-o a assegurar a energia natural e a colocá-la à disposição? Em que medida há, além disso, na própria língua, a exterioridade que oferece o meio e a possibilidade de uma transformação em língua técnica, isto é, em informação?

Para responder, ainda que sumariamente, a estas questões são necessárias duas coisas: antes de mais, uma definição do que é

próprio da língua, quer dizer, do que é definitivamente o falar do homem. A seguir é preciso que seja suficientemente delimitado o que significa informação no sentido rigorosamente técnico.

Ainda que a interpretação de Wilhelm von Humboldt acerca da língua como visão do mundo constitua uma contribuição frutuosa, deixa no entanto indeterminado o que é próprio da língua, o próprio falar. Por razões que renunciamos expor aqui, Wilhelm von Humboldt fica-se pela definição da língua como expressão, a saber, de um interior — a alma — por um exterior — a voz e a escrita.

Mas falar é essencialmente dizer. Quem quer que seja pode falar sem cessar e a sua palavra não dizer nada. Um silêncio, pelo contrário, pode dizer muita coisa. Mas o que significa «dizer»? Sabê-lo-emos se prestarmos atenção ao termo. *Sagan*⁵ significa mostrar. E que significa mostrar? Significa fazer ver e entender qualquer coisa, levar uma coisa a aparecer.

O não dito é o ainda não mostrado, o ainda não chegado ao aparecer. Mas graças ao

⁵ *Sagan*: como em *Unterwegs zur Sprach*, 252, Heidegger recorreu à ortografia arcaica para sublinhar aquilo que, segundo ele, é o sentido primeiro de *Sagen*, dizer como mostrar.

dizer, o ente-presente ascende à aparência (i.e., ao aparecer): está presente e como; e no dizer vem também à aparência o ausente como tal. Todavia, o homem não pode verdadeiramente dizer, isto é, mostrar e fazer aparecer senão aquilo que se mostra a ele de si próprio, que aquilo que de si próprio aparece se manifesta e se dirige a ele.

Mas o dizer como mostrar pode igualmente ser concebido e efectuado de tal maneira que mostrar significa somente: dar sinais. O sinal torna-se então uma mensagem e uma instrução acerca de uma coisa que, em si mesma, não se mostra. Um som que retine, uma luz que brilha, não são, tomados em si próprios, sinais. Não são produzidos e impostos como sinais senão para que aquilo que devem significar à vez seja antecipadamente admitido, seja dito. Pensemos nos sinais em morse, que são limitados ao ponto e ao traço e nos quais o número e a ordem são associados às sonoridades da língua falada. O sinal particular, de cada vez, não pode ter senão uma de duas formas, ponto ou traço. A série dos sinais é neste caso reconduzida a uma série de decisões sim-não. As máquinas são coagidas à produção de tais séries: estas, graças aos fluxos de corrente e aos impulsos

eléctricos, seguem este modelo abstracto de produção de sinais e fornecem as mensagens correspondentes. Para que uma tal espécie de informação se torne possível cada sinal deve ser definido de maneira unívoca; da mesma maneira cada conjunto de sinais deve significar de maneira unívoca um enunciado determinado. O único carácter da língua que permanece na informação é a forma abstracta da escrita, que é transcrita nas fórmulas de uma álgebra lógica. A univocidade dos sinais e das fórmulas, que é necessariamente exigida por isto, assegura a possibilidade de uma comunicação certa e rápida.

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. O ponto decisivo para a nossa reflexão atém-se a isto: são as possibilidades técnicas da máquina que prescrevem como é que a língua pode e deve ainda ser língua. O género (*Art*) e o estilo da língua determinam-se a partir das possibilidades técnicas de produção formal de sinais, produção que consiste em executar uma série contínua de decisões sim-não com a maior rapidez possível. A

natureza dos programas que podem servir de entradas para o computador, entradas com as quais podemos, como se diz, alimentá-lo, regula-se sobre o tipo de funcionamento da máquina. O modo da língua é determinado pela técnica. Mas o contrário não é verdadeiro? O modelo da máquina não se regula sobre os objectivos languageiros, como, por exemplo, os da tradução? Mas mesmo neste caso os objectivos da linguagem são, antecipadamente e por princípio, ligados à máquina, que exige sempre a univocidade dos sinais e da sua sucessão. É por isso que um poema, por princípio, não pode ser programado.

Com a dominação absoluta da técnica moderna cresce o poder — tanto a exigência como a eficácia — da língua técnica adaptada para cobrir a latitude de informações mais vasta possível. 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.

Mas porquanto a relação do homem, tanto quanto ao ente que o rodeia e o sustenta como ao ente que é ele próprio, repousa sobre o

fazer aparecer, sobre o dizer falado e não falado, a agressão da língua técnica sobre o carácter próprio da língua é ao mesmo tempo uma ameaça contra a essência mais própria do homem.

Se, avançando no sentido da dominação da técnica que determina tudo, temos a informação pela forma mais alta da língua por causa da sua univocidade, da sua segurança e da sua rapidez na comunicação de informação e de directivas, então o resultado é a concepção correspondente do ser-homem e de vida humana. Assim lemos em Norbert Wiener, um dos fundadores da cibernética, disciplina avançada da técnica moderna: «Ver o mundo inteiro e dar ordens ao mundo inteiro é quase a mesma coisa que estar em todo o lado» (*Homem e máquina humana*⁶, 95). E noutro lugar: «Viver activamente significa viver com a informação apropriada» (*op. cit.*, p. 114).

No horizonte de representação da língua, seguindo a teoria da informação, interpreta-se igualmente de maneira técnica uma actividade como a de aprender. Assim escreve

⁶ Norbert Wiener, *Sprache und Dichtung*, Francfort: Kösel-Verlag 1952.

Norbert Wiener: «Aprender é fundamentalmente uma forma de retroacção pela qual o modelo de comportamento é modificado pela experiência que precede» (*op. cit.*, p. 63). «A retroacção... é um carácter absolutamente universal das formas de comportamento» (*ibid.*). «A retroacção é a condução de um sistema pela reintrodução no próprio sistema dos resultados do trabalho cumprido» (*op. cit.*, p. 65).

Uma máquina executa o processo técnico de retroacção, definido como circuito de regulação, assim como — senão de maneira tecnicamente mais reflectida — o sistema de mensagens da língua humana. É por isso que a última etapa, se não for a primeira, de todas as teorias técnicas, é explicar «que a língua não é uma capacidade reservada ao homem, mas uma capacidade que partilha até um certo grau com as máquinas que desenvolveu» (Wiener, *op. cit.*, p. 78). Uma tal proposição é possível se se admite que o próprio da língua está reduzido, isto é, limitado à produção de sinais, ao envio de mensagens.

No entanto, também a teoria da informação vai, necessariamente, de encontro a um limite. Porque «cada tentativa de tornar unívoca uma parte da língua (pela sua formali-

zação num sistema de sinais) pressupõe o uso da língua natural, mesmo não sendo ela unívoca» (C. Fr. von Weizsäcker, *A língua como informação*⁷). A língua «natural», quer dizer, a língua que não foi por princípio inventada e imposta pela técnica, é sempre conservada e permanece, por assim dizer, como pano-de-fundo de toda a transformação técnica.

Aquilo que é aqui nomeado por língua «natural» — a língua corrente não tecnicizada —, nós denominámo-la no título da conferência por língua da tradição (*überlieferte Sprache*). Tradição não é uma pura e simples outorga, mas a preservação do inicial, a salvaguarda de novas possibilidades da língua já falada. É esta que encerra o informulado e o transforma em dádiva. 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.

⁷ Carl Friedrich von Weizsäcker, *Sprach als Information*, in: *Die Sprache*, quinto lançamento da publicação anual *Gestalt und Gedanke*, Munich: Verlag R. Oldenburg 1959, p. 70.

O título desta conferência, «Língua da tradição e língua técnica», não designa, pois, apenas oposição. Atrás do título da conferência esconde-se a alusão a um perigo a crescer constantemente e que ameaça o homem no mais íntimo da sua essência — a saber, na sua relação com a totalidade daquilo que foi, do que vai vir e que presentemente é. O que num primeiro momento se apresenta somente como uma diferença de dois géneros de língua, afirma-se como um acontecimento que domina o homem e que não toca e não abala mais nada do que a relação do homem com o mundo. É um desmoronamento do mundo do qual o homem nota, contristado, os sobressaltos, porque é continuamente coberto pelas últimas informações.

Também importaria examinar se face às forças da época industrial o ensinamento da língua materna não se torna outra coisa senão a simples transmissão de uma cultura geral por oposição à formação profissional. Era preciso considerar se este ensinamento da língua não mereceria ser, mais do que uma formação, uma meditação sobre o perigo que ameaça a língua, quer dizer, a relação do homem com a língua. Ora uma tal meditação revelaria ao mesmo tempo a dimensão

salvadora que se abriga no segredo da língua, na medida em que é ela que sempre nos conduz de um só golpe à proximidade do inefável e do inexprimível.

Nota do editor alemão

Este texto reproduz um manuscrito até agora inédito — depositado no Deutsches Literaturarchiv de Marbach — da conferência que Martin Heidegger proferiu em 18 de Julho de 1962 aquando de uma sessão para os professores das escolas profissionais, na Academia de Estado para a Formação Contínua, em Combourg (Schwäbich Hall). A conferência foi feita por incitação e graças à intercedência do filho de Martin Heidegger, Jörg Heidegger, que ensinava então como engenheiro diplomado numa escola profissional.

A edição do texto implicou a correcção de desatenções evidentes do autor. Conservaram-se os modismos próprios do estilo de Heidegger.

As notas foram acrescentadas pelo editor.

Agradeço cordialmente ao Deutsches Literaturarchiv de Marbach e em particular à senhora Brigitte Schillbach, pela sua ajuda preciosa.
Attental, Março de 1989.

Hermann Heidegger

«Somente renovando a língua é que se pode renovar o mundo. Devemos conservar o sentido da vida, devolver-lhe esse sentido, vivendo com a língua. Deus era a palavra e a palavra estava em Deus. Este é um problema demasiado sério para ser lançado nas mãos de uns poucos ignorantes com vontade de fazer experiências. O que chamamos língua corrente é um monstro. A língua serve para expressar ideias; mas a língua corrente expressa apenas clichés e não ideias; por isso está morta e o que está morto não pode engendrar ideias.»

João Guimarães Rosa

A Henrique Urbano: *con el pied en el camino.*
Para Helena Maria Ribeirinho: companheira de
ideais, de copo e de cruz: *juntos no mesmo cami-*
nhar.

Entre o fim da metafísica e a época técnica:
Martin Heidegger

O pensamento de Heidegger é sobretudo abordado pelo lado da lancinante investigação sobre o ser. Esta investigação não está desligada de uma interpretação da história da civilização. Segundo Heidegger, a nossa época técnica não se pode compreender senão como o fim trágico de uma longa e catastrófica história da metafísica. Assim, a «questão do ser» seria central na apreciação do tempo. Experimentemos seguir Heidegger sobre este caminho.

Um mundo afundado. Uma terra devastada. Um homem reduzido à sua composição animal, tornado besta de trabalho¹. Tal seria a figura que se nos desvelaria, no ponto em que estamos da época técnica.

Vejamos mais detalhadamente esta figura. No centro, o tipo de produção: é dominador e violento: exige da natureza, provoca-a

a mostrar aquilo que esconde, impõe-se a ela, obriga-a a dar.² Em lugar de fazer advir ou eclodir as suas potencialidades, obriga-a a dar. Por isso mesmo, devasta-a: a partir do momento em que uma central eléctrica é instalada no Reno para o fazer dar a sua energia, as coisas mudam de sentido: o rio é cercado na central, é uma função da central. E onde a central não é visível, será provocado de uma outra maneira: o rio da paisagem, cantado por Holderlin, torna-se um objecto para o qual se tira um passaporte numa agência de viagens. Já não há Reno: apenas uma força e uma mercadoria³.

Mas vemos que não é só da natureza que exigimos: tudo está sob requisição, e em primeiro lugar os homens, «a mais importante das matérias-primas»⁴: *o homem é obrigado à produção, servidor da máquina, funcionário da técnica. Esta tarefa define-os: os «efectivos» humanos são concentrados ou distribuídos segundo as exigências da técnica. As diversidades entre os homens, culturais, nacionais, étnicas ou outras, já não têm valor: são forçosamente uniformizadas pelo serviço da técnica⁵. O super-homem seria aquele que, por instinto ou adestramento, perceberia com segurança como continuar*

este processo e destinar para o mesmo coisas e pessoas; diferente do sub-homem por este instinto não o é pela sua referência ao processo de produção⁶.

No universo da técnica, a linguagem como dizer e mesmo como saber cede o lugar à informação: o conjunto das notícias que é necessário conhecer para permitir aos processos de produção um infinito desenvolvimento, mas também o conjunto das notícias que é necessário difundir para que a opinião pública entre nestes processos: a informação forma enquanto espalha e, naturalmente, deforma em proporção. Na idade da cibernética e das suas múltiplas possibilidades de informação, não só comunicadas mas inscritas nas máquinas, que restará dos homens?⁷

O mais perturbador, na visualização deste mundo técnico, situa-se ao nível da informação; o mercado organiza-se num imenso processo de troca, segundo um cálculo universal, mas para quem e para quê? O consumo é um processo de usura mais do que de uso; usa-se o que se faz a natureza e os homens darem; no processo de usura, sem significação, organiza-se tudo numa escala desmesurada⁸: se um produto falta é

substituído (ersatz!), menos para responder a uma necessidade do que para não deixar nada vazio num espaço que se pode sempre preencher, mesmo que não se saiba para quê.

*O mundo da técnica é o mundo da errância: os homens não têm nenhum ponto de referência. As guerras mundiais que enfurecem o mundo não têm mais sentido que a paz que se segue: porquê fazer a paz e porquê ter feito a guerra?*⁹

Esta visualização deplorável, da qual podemos continuar a descrição, não deve dar lugar a lamentações de tipo moral, como se não tivéssemos feito o que de nós depende para manter a técnica nos seus justos limites ou como se não tivéssemos sabido insuflar os valores ou o «suplemento de alma» necessários ao equilíbrio do desenvolvimento da máquina¹⁰. Heidegger — e é este o seu grande mérito — quer ir muito mais longe na análise e esforça-se por desvelar o sentido profundo da situação que está para além de um juízo ético. Este, se tiver lugar, dependerá de uma investigação que religue os aspectos deploráveis concretos que vimos às dimensões mais radicais dos homens: as que têm que ver com a sua relação com o ser e o tempo, e com a história desta relação. É o

que Heidegger procura quando faz remontar a técnica, como instrumentalidade e manipulação (e não há nada a dizer contra ela a este nível), à essência da técnica.

De que se trata? De que a técnica é o fim do que Heidegger chama a «metafísica»¹¹; ela é o fruto da sua longa história; ela é o ponto em que a filosofia «conjugas as suas possibilidades extremas»¹², o ponto terminal de um itinerário em que a figura de Platão marca o ponto de partida e dá a inspiração constante. Se não se refere esta situação terminal da técnica ao longo caminho da metafísica, não a compreendemos em absoluto e ficamos desarmados face à sua penetração totalitária¹³. Então, para ir ao fundo do problema que põe a expansão da técnica que se tornou terrífica é necessário deslocar o discurso ou ao menos religá-lo à investigação sobre a metafísica¹⁴.

Para trazer à luz a ligação da técnica à metafísica há que remontar para o longo processo histórico que Heidegger chama o destino da filosofia ocidental, onde se encontra a ligação necessária e fatal que nos conduziu onde estamos.

Martin Heidegger designa por uma palavra não traduzível, Gestel¹⁵, o estado mortal

onde nos encontramos. Este termo reúne¹⁶ e sugere todas as variantes da raiz que encarna (não apenas no sentido de exprimir, mas também no de tomar concretamente corpo), o processo de manipulação, de artificialidade, de abstracção destrutiva que é preciso indicar, stellen: colocar, meter, adiante, atrás, violentamente, docemente, produzir, arrancar, dispor de, deslocar¹⁷. Ora todos estes termos reenviam para uma certa atitude da vontade, que se tomou a si própria como fim e reconduz indefinidamente tudo a si¹⁸, uma deslocação que unifica paradoxalmente a desmedida (uma vez que não há outra regra que o puro querer de si) e a exactidão (pois, para esta acção agressiva, ela usará até ao fim a razão mais friamente calculista, donde a inflação das ciências e da sua aplicação sem limites no maquinismo)¹⁹.

Esta atitude da vontade, virada sobre si própria e o seu querer viver, reenvia a Nietzsche: foi por ele que o fundo do real se manifestou como força de vida, imediatez sensível e vital, que constrói campos de valores livres da escravatura da racionalidade e da lei. Ora esta recentração da realidade como dinamismo de um querer-viver centrado em si, «vontade da vontade», «pos-

sibilidade de voltar a si, fora de qualquer condição, como à vontade da vida»²⁰, é de facto uma transmutação: Nietzsche herda de um mundo secularmente marcado pela onnipotência do racional, suposto com capacidade para reassumir qualquer coisa e toda a história, seja segundo a variante idealista de Hegel (movimento dialéctico do espírito absoluto), ou a de Marx, materialista (processo histórico da produção), e transmuta este primado do racional em primado da vontade.

Somos então reenviados de Nietzsche a Hegel, onde o idealismo transcendental aparece, por seu lado, como a forma radical de um processo iniciado com Descartes: na aurora dos tempos modernos, a percepção da consciência por si própria torna-se fundamento de toda a certeza²¹; sobre este fundamento se constrói a distinção entre sujeito e objecto, encontrando-se o real objectivado e dominado pela consciência, critério último da verdade. A reflexão do Cogito sobre si próprio tem como corolário o primado da representação, tomando todo o ser a forma da apresentação que os homens se fazem do objecto a partir da certeza de si. Não é possível seguir aqui as vicissitudes desta

construção da realidade da autoposição do sujeito, de Descartes, onde ela se inicia, até Hegel, onde se torna perfeita, duas etapas importantes, passando por Leibniz e Kant, para a posição de Heidegger. Há que ter em conta apenas que, em Hegel, o fundamento é total e definitivamente posto no sujeito²², como termo de um percurso que reassume e articula a realidade do ser, do pensamento e da história. É este absoluto do percurso como racionalidade subjectiva que Nietzsche quis transpor.

No entanto, a corrente da modernidade, iniciada com Descartes, é ela própria, se não a transposição ao menos a deslocação de um longo processo que a precedeu. Descartes deslocou sobre a certeza do Cogito o que a inspiração da filosofia grega, ainda dominante na Idade Média, tinha colocado sobre a manifestação do ente; não é fácil definir exactamente neste contexto o termo «ente»: trata-se da realidade enquanto manifestada, desvelada, tornada evidente e, conseqüentemente, disponível, «à mão»²³. Esta manifestação tornou-se possível pelos jogos de causalidade que tornam presentes os entes, na diversidade da sua ideia e da sua essência, à luz de um Bem transcendente²⁴ ou

segundo a influência unificada das quatro causas²⁵. Será que a análise fornecida por Heidegger sobre as noções de mundo²⁶ ou de sujeito²⁷ no pensamento grego esclarece esta etapa da filosofia ocidental? Há nestes termos um aspecto de permanência, de posição junta que sustém, uma forma de solidez do ente que se desvela e aparece como um todo assegurado pelas fortes ligações da causalidade. Mas há também um aspecto dinâmico, no sentido em que aquilo que junta e sustém se propõe à diversidade dos entes para fundar o seu devir. Enfim, esta apresentação do ente manifestado funda aqui a verdade: o desvelamento do ente é a medida da sua verdade; olhada a partir dos homens, esta será dita então como a adequação entre a coisa e o intelecto.

Foi com Platão que a filosofia começou a ser centrada sobre o ente assim concebido, na evidência da sua manifestação, na clareza do seu conceito, na oferta da sua disponibilidade. Desta aparição do ente assim concebida em Platão até ao espírito absoluto de Hegel a linha é contínua: através das deslocações chega-se à automanifestação total, sem limite e sem mistério, do ente. A transmutação de Nietzsche, uma vez que não

muda fundamentalmente a perspectiva, manifesta o lado trágico e fatal desta visualização sobre o ente que conflui na opressão do homem pela Gestell e as formas sociais que ela produz.

Então, que é que se passou no princípio? Isto: a filosofia esqueceu a diferença ontológica, quer dizer, o facto de que o ente que se apresenta e sobre o qual se lançaram rapidamente a inteligência e a mão procede na realidade do ser e que era necessário pensar esta articulação do ente e do ser, nesta dobra, como diz Heidegger, que não dá nem o conceito, nem a representação, nem a auto-oposição de si como consciência, espírito ou vontade. Chegámos àquilo que é provavelmente a intuição fundamental da obra de Heidegger: se há, de qualquer maneira que se possa exprimir, uma diferença ontológica, uma não-identidade, no ente que se apresenta a nós sem cessar, entre este ente e o ser, esta não deveria dar imediatamente lugar a um trabalho do espírito que o explique e assim o anule, levando a uma outra e mais subtil maneira de pensar a identidade. Ora foi isto que se produziu e assim apareceu a metafísica e, de uma maneira mais geral, a filosofia e a cultura ocidentais; produziu-se

(e poder-se-ia não ter produzido?) aquilo que se pode chamar um erro de direcção, uma forma de desprendimento ou de deformação na manifestação do ser ou, o que dá no mesmo, na justa apreciação da diferença ontológica entre ser e ente²⁸. Em vez da articulação viva entre ser e ente, a dobra que os liga um ao outro ao distingui-los continua no primeiro plano do pensamento e conserva assim no ser o seu poder originário, é com Platão o ente enquanto ente que se dá a ver; é visto, sem dúvida, à luz do ser e é o próprio ser que sempre leva o ente à presença, mas o ser, quando difere do ente na própria diferença, já não é pensado: o esquecimento do ser.

Desta forma a metafísica dita uma lógica do ente: ela esforça-se por o pensar ao nível daquilo que o funda, da maneira mais universal, a saber, o ser do ente; neste sentido ela é ontologia. Mais, numa procura última de totalidade, ela esforça-se também por fundar pela razão o próprio fundamento, o que a leva a colocar um Ente supremo como causa sui, e neste sentido ela é teológica. Ora, esta constituição onto-teológica da metafísica, ligada à deslocação inicial, traz em germe todo o desenvolvimento da história da

cultura ocidental, tem uma linha (falaremos de fatalidade? Martin Heidegger fala de destino) profundamente coerente que conduz da aparição ideal do ente, no pensamento grego a seguir a Sócrates, à agressão das fontes da natureza que caracteriza a época terminal²⁹. É a análise desta continuidade que permite situar a essência da técnica ao nível da metafísica: desde que o ente se manifestou de qualquer forma por si próprio, fora da sua articulação viva com o ser, expôs-se a ser dominado (Begriff); agora sob a aparente benignidade do conceito cai a máscara e aparece a agressão (Angriff)³⁰.

Assim, a seguir ao primeiro esquecimento platónico desenha-se a figura da filosofia ocidental: da etapa ôntica à etapa transcendental, depois à voluntária, esta última materializando-se no desprendimento da Gestell: vê-se, sucintamente, a lógica segundo a qual Heidegger percebe na técnica uma consumação e porque é que a apresenta como o modo terminal da errância do ente fora do ser. A essência da técnica aparece assim como extremamente perigosa: «A Gestell desprega a sua essência como perigo.»³¹ Estando dada a longa genealogia e a consistência filosófica, o perigo da Gestell não é

susceptível de mediações éticas ou de medidas de precaução: são de recordar as advertências de Heidegger a este respeito³². Não é mesmo questão, como se isso fosse possível, de se manter afastado da técnica³³. Então?

Encontramo-nos aqui perante aquilo que se poderia chamar a questão do depois: é claro que a época técnica em que nos encontramos não pode conhecer um depois, ao menos à maneira das épocas que a precederam que tinham recebido, após Platão, o seu depois específico. Se há um depois, não é um depois da época técnica, mas um depois da civilização ocidental. É permitido esperá-lo e pode-se pressentir a sua forma?

Não se pode esperar de Heidegger uma resposta clara e distinta! Parece, no entanto, que se depreendem algumas constantes das passagens em que abordou a questão, que é a questão deste tempo.

Muitas vezes e de uma maneira insistente, Heidegger cita uma passagem de Hölderlin:

Mas onde está o perigo, cresce também aquilo que salva³⁴

— e os seus comentários tendem a estabelecer que não se trata aqui de uma justaposição

ção: à medida que cresce o perigo, cresceria também, mas noutra lugar, uma força de salvação que, chegado o momento, venceria o perigo. É, pelo contrário, o próprio perigo ou, o que dá no mesmo, o Gestell no extremo do seu risco, que se pode revirar e manifestar como aquilo que salva³⁵. A explicação mais especulativa desta possibilidade encontra-se na conferência intitulada *Le Tournant*: como extremo do perigo correspondente ao extremismo do Gestell, tocamos no extremo da ocultação do ser, o que sucede depois de Platão. A época do perigo/Gestell corresponde ao esquecimento enquanto esquecimento; por isso, se por uma forma de reviravolta instantânea nos apercebêssemos onde estamos, no esquecimento absoluto, enquanto aquilo que é esquecido se manifestaria, apocalipse do ser num clarão. Seria necessário andar até ao extremo do infortúnio, do perigo, onde já não há mistura que nos engane, para que o esquecimento possa ser manifestado com esquecimento, o que significa que ele abre a epifania do ser³⁶.

Sublinhei duas palavras: pode, possa. A segunda constante, com efeito, do caminho heideggeriano, é que não nos pertence suscitar esta viragem. Só o ser se pode dar

subitamente ao brilhar no extremo do infortúnio. É necessário aqui glosar as diferentes fórmulas que exprimem esta iniciativa que não nos pertence. Na questão da técnica, «o que acorda» cresce ao mesmo tempo que aquilo que provoca e que explora: o *Gewähr* é mais antigo que o Gestell e o *Gefahr*, e nós podemos observar e olhar até àquilo que ...³⁷. A superação da metafísica fecha-se por uma forma de pressentimento do Ereignis, «que conduz certos mortais sobre a via da habitação pensante e poética»³⁸. Na pergunta sobre o porquê dos poetas é o círculo infinitamente vasto do Aberto que vem tocar aqueles que, mais do que outros, entraram na profundidade abissal do infortúnio³⁹. No questionamento sobre a viragem é o ser que, subitamente, ilumina, olha para nós e é no seu olhar que vemos⁴⁰. Assim a salvação, se deve advir, chegará pela «graça» do ser no momento último do perigo do ente.

Esta salvação que cresce, se se produz, olha «certos mortais». Os dois termos merecem uma glosa. Certos: não todos, mas quem? Aqueles «que atingiram mais fundo no abismo da indigência e do infortúnio»⁴¹, que chegaram em primeiro lugar ao perigo? Sem dúvida, mas também aqueles — os mesmos,

seguramente — que pressentem os caminhos que não levam a parte alguma, os únicos onde o ser caminha: os homens do pensamento meditante, da razão pascaliana⁴², os poetas, os homens da espera; sem se excluir do perigo no qual, mais do que quaisquer outros, eles sentem a totalidade, deixam crescer, no próprio coração do perigo, aquilo que se revelará. Mortais: a palavra diz exactamente aqueles de que estamos a falar. «O que importa não é que vivamos pelos átomos, mas que possamos ser os mortais que somos, a saber, aqueles que se têm sob o apelo do ser. Só semelhantes viventes são capazes de morrer, quer dizer, de assumir a morte como morte»⁴³. Porque é que ter-se sob o apelo do ser significa ser mortal? O que é a morte como morte? Rilke responde: «A morte é a face da vida que é afastada de nós, que não é iluminada por nós»⁴⁴. O círculo mais vasto do ser, a esfera parmenidiana, o Aberto (estes termos equivalem-se) tem a sua face escondida. Escondida de quem? Da razão calculista, da vida em estado de agressão constante da natureza e dos homens. Pressentida por quem? Por aqueles que meditam e esperam, sabendo que aquilo que está escondido se revelará, de forma que a

unidade das duas faces se torne manifesta. O mortal não é então necessariamente aquele que passa da vida à morte, mas o que, hoje, se tem sob a face escondida, sob o apelo do ser, sob o toque da morte assim entendida. Neste sentido, o mortal é também o que consente, por oposição ao que quer. Ele é, por equivalência, o homem da Gelassenheit⁴⁵.

Assim se deixa pressentir a salvação, como uma queda de onde estamos para o direito de esperar, se analisamos o fundo do esquecimento, mas na qual o acontecimento não depende dos homens. Não sabemos mais. As categorias de transição⁴⁶ que Heidegger adianta para sugerir a figura do mundo e da coisa sob a iluminação do ser não fazem descrições antecipadas e permanecem fora do campo religioso. Nós estamos na época técnica. Alguns de entre nós podem-se ter sob o apelo do ser, mas o que é que advirá?

Se, por muito sumária, esta apresentação não é inexacta, permite-nos as seguintes conclusões: a angústia de um depois iminente, para o qual não se consegue discernir figura alguma, é referida por Heidegger a uma atitude metafísica fundamental, que permanece a mesma ao degradar-se cada vez mais ao longo de uma história que é tanto

a da cultura e da acção humanas como a do pensamento. Nós perdemos o tempo porque esquecemos o ser.

No ponto em que estamos existe ainda uma esperança, a de uma reviravolta verdadeiramente total da situação no momento em que esta atinge o paroxismo do absurdo — reviravolta que requer da parte do homem uma espera daquilo que deve ser doado mas que não se pode de forma alguma preparar para tomar, o que releva ainda de uma atitude metafísica. Não se sabe nem o que se passará, nem como seremos implicados. Apenas sabemos que é imenso aquilo que está em jogo porque aquilo que se deve revirar não é senão o espaço global da civilização ocidental. Não é possível fundarmos a nossa esperança no que quer que seja, pois os termos da fundação pertenceriam ainda à era da metafísica e da técnica. Não há senão que permanecer sob o apelo do ser, à espera daquilo que não pode ser senão doação e onde se receberá também a verdadeira figura do tempo. Neste tempo onde parece que reencontramos a morte dado que esta atitude de espera, este permanecer do qual nem o local nem o objecto são verdadeiramente definidos, não é o consentimento de

uma mortalidade fundamental, a de uma autonomia de todo o ente satisfeito da sua pura presença a si próprio?

Não é uma introdução o lugar para uma avaliação, mas há uma questão que (se) pode levantar (a) este caminho de pensamento: se a era técnica não tem um depois, o dom do tempo e do ser que esperamos tem um antes, ou é necessário conceber a salvação como uma origem pura, nunca desligada daquilo que a precedeu?

*Sítio de S. Salvador do Mundo,
Agosto de 1993.
Mário Botas*

Notas

¹ Martin Heidegger, *Dépassement de la métaphysique*, in: *Essais et Conférences*, Paris: 1958, 80-115, 82.

² Martin Heidegger, *La question de la technique*, in: *Essais et Conférences*, Paris: 1958, 9-48, 20.

³ Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, Paris: 1958, 21.

⁴ Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, Paris: 1958, 24, 106; Martin Heidegger, *Pourquoi des poètes?*, in: *Chemins qui mènent nulle part*, Paris: 1962, 236.

⁵ Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, Paris: 1958, 112.

⁶ Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, Paris: 1958, 109.

⁷ Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, Paris: 1958, 24; Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris: 1962, 236; Martin Heidegger, *Le Principe de Raison*, Paris: 1962, 260.

⁸ Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, Paris: 1958, 106; Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris: 1963, 239.

⁹ Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris: 1958, 113: «*A terra, não-mundo da errância*».

¹⁰ Uma parte do texto de Martin Heidegger, *Le Principe de raison*, Paris: 1962, 255, é consagrada à discussão da contribuição de uma fórmula como: face à técnica «*tudo depende de nós*», a saber: ela permanece ou não humana? Cfr. Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, Paris: 1958; Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris: 1962, 237.

¹¹ Isto é dito em todos os textos em que está formalmente posta a questão da técnica. Às referências dadas acima pode-se juntar, por exemplo, Martin Heidegger, *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, in: *Questions IV*, Paris: 1976, 117.

¹² Martin Heidegger, *Questions IV*, Paris: 1976, 114-115.

¹³ Para tudo o que se segue cfr. Michel Haar, *Heidegger et l'essence de la technique*, in: *Études Germaniques*, 32 (1977), 299-316 e também Reiner Schürmann, *Le Principe d'anarchie*, Paris: 1982, 222-244.

¹⁴ Martin Heidegger deu numerosos esboços do destino da filosofia ocidental, tal como o vê: cfr., por exemplo, *Dépassement de la Métaphysique*, in: *Essais et Conférences*, Paris: 1958, 83-88; 96-100. Um esquema visual muito sugestivo da interpretação que Heidegger faz da história do ser encontra-se no fragmento intitulado *L'être*, publicado em *Projets pour l'histoire de l'être en tant que métaphysique*, in: *Nietzsche II*, Paris: 1971, 379-380.

¹⁵ M. Haar, art. cit., 305, nota 17, discute as traduções tentadas pelos diversos autores, preferindo a de André Préau. Pelo contrário, os tradutores da famosa conferência *Le Tournant*, in: *Questions IV*, Paris: 1976, 142-157, não traduzem e justificam-se na página 155, nota 1.

¹⁶ O próprio Heidegger indica a significação desta reunião em *Essais et Conférences*, Paris: 1958, 26, ao comparar *Gebirg, Gemüt e Gestell*.

¹⁷ Com este propósito, em espaços muito curtos de texto, Heidegger acumula todos os derivados de *stellen*. Por exemplo: *Le Tournant*, in: *Questions IV*, Paris: 1976, 142; *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris: 1958, 235.

¹⁸ Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris: 1958, 102.

¹⁹ Martin Heidegger, *Le Principe de Raison*, Paris: 1962, 254-260. A *exactidão* corresponde à etapa terminal da metafísica, assim como a *certeza* à época precedente. O pensamento do cálculo *assegura* a vontade de vontade nos seus empreendimentos. Assim, pode-se dizer que da *adequação* passando pela *certeza* a verdade acaba por se manifestar como *cálculo*.

²⁰ Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, Paris: 1958, 86-87.

²¹ Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, Paris: 1958, 98.

²² Martin Heidegger, *Identité et Différence*, in: *Questions I*, Paris: 19, 282 ss.; Cf. a nota de Michel Haar sobre a «relação complexa» de Heidegger com Hegel, in: *Heidegger et l'essence de la technique*, in: *Études Germaniques*, 32 (1977), 300, n. 7.

²³ «À mão»: *vorhanden*. Sobre este termo e a sua importância em Heidegger, particularmente na sua confrontação com o pensamento grego, cf. Remi Brague, *La phénoménologie comme voi d'accès au monde grec*, in: *Phénoménologie et Métaphysique*, Paris: 1984, 247-273.

²⁴ Martin Heidegger, *La doctrine de Platon sur la vérité*, in: *Questions II*, Paris: 19, 148 ss.

²⁵ Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, Paris: 1958, 10-17.

²⁶ *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou «raison»*, perifrasede Henry Corbin para traduzir *Won Wesen des Grundes*, in: Martin Heidegger, *Question I*, Paris: 19, 112-113.

²⁷ Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Paris: 1971, 344-349.

²⁸ Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Paris: 1971, 209.

²⁹ Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, Paris: 1958, 88-89.

³⁰ Esta apresentação, *do antes para trás*, do destino da filosofia ocidental deveria permitir uma melhor compreensão, *de trás para antes*, um dos esboços de Heidegger, *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, in: *Questions IV*, Paris: 1976, 113: «*Se se chama fundo ou fundamento aquilo de onde o ente como tal no seu dever, desapareção e permanência, é, aquilo que ele é e como ele é, enquanto susceptível de ser conhecido, tomado na mão e elaborado*», então a história deste fundamento pode-se resumir como segue: «*O fundo tem, cada vez segundo a marca da presença, o carácter de fundar: - como processo causal óptico do efectuado (Platão, Aristóteles),*

- como processo que torna transcendentemente possível a objectividade do objecto (Descartes, Kant),

- como processo de mediação dialéctica do movimento do Espírito absoluto (Hegel), do processo histórico de produção (Marx), - como vontade de poder instauradora de valores (Nietzsche)»

³¹ Martin Heidegger, *Le Tournant*, in: *Questions IV*, Paris: 1976, 142.

³² Cfr. *supra*, nota 10.

³³ Cfr. Reiner Schürmann, *Que faire à la fin de la Métaphysique?*, in: *Martin Heidegger*, L'Herne, Paris: 1983, 363.

³⁴ Martin Heidegger, *Le Tournant*, in: *Questions IV*, Paris: 1976, 147; Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, Paris: 1958, 38; Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris: 1962, 241.

³⁵ Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, Paris: 1958, 39 ss.; Martin Heidegger, *Le Tournant*, in: *Questions IV*, Paris: 1976, 148.

³⁶ Pode-se tentar explicar assim: a um nível psicológico, durante todo o tempo em que esquecemos qualquer coisa, não sabemos o que esquecemos; ou, se o pressentimos, mediante uma certa doença, por exemplo, não sabemos o que esquecemos, não o podemos identificar. É apenas no momento em que deixamos de esquecer que sabemos que estamos no esquecimento e aquilo que esquecíamos: acontece uma iluminação e «reencontramos». Neste caso, o esquecimento visa o

ser: o seu objectivo é de qualquer forma absoluto e não tem nada a que se apegar: extremo do infortúnio, mas no qual paradoxalmente se pode desvelar como num clarão aquilo que estava esquecido. É o esquecimento absoluto que cai de qualquer maneira e se torna epifania do ser.

³⁷ Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, Paris: 1958, 42.

³⁸ Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, Paris: 1958, 115.

³⁹ Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris: 1962, 248.

⁴⁰ Martin Heidegger, *Questions IV*, Paris: 1976, 154 ss.

⁴¹ Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris: 1962, 241.

⁴² Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris: 1962, 249.

⁴³ Martin Heidegger, *Le Principe de Raison (La Conférence)*, Paris: 1962, 268.

⁴⁴ Citado por Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris: 1962, 247.

⁴⁵ Jean Greisch, *La contrée de la sérénité et l'horizon de l'esperance*, in: AA. VV. *Heidegger et la question de Dieu*, Paris: 1980, 183 ss.

⁴⁶ Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie*, Paris: 1982, 245-276, em particular 250.

Índice

Advertência	5
Língua de tradição e língua técnica	7
Técnica	14
Língua	30
Nota do editor alemão	43
Entre o fim da metafísica e a época técnica: Martin Heidegger	49