

# TÉCNICA, MODERNIDADE E PENSAMENTO: REPENSANDO A QUESTÃO DA TÉCNICA DE MARTIN HEIDEGGER NO CONTEXTO DA FILOSOFIA BRASILEIRA<sup>1</sup>

Felipe Seelaender Costa Rosa<sup>2</sup>

Universität Erfurt (UniERFURT)

 <https://orcid.org/0000-0003-4972-8636>

E-mail: felipeseelaender@gmail.com

## RESUMO:

O seguinte artigo pretende esboçar alguns dos elementos centrais do texto *A questão da técnica* de Martin Heidegger e, com base nisso, apresentar de modo introdutório novos caminhos no contexto dos desafios enfrentados pela filosofia brasileira. Para alcançar esse objetivo, o artigo foi dividido em cinco itens, sendo que os quatro primeiros tratam de apresentar os elementos centrais do texto de Heidegger – assim como uma linha interpretativa que o distancia de certas críticas recorrentes e expande o seu horizonte de possibilidades – e o último busca delinear a herança crítica, a atualidade e alguns de seus limites. Partindo da crítica de Heidegger à noção corrente da técnica e à tese da neutralidade, adentrando a questão da essência da técnica e a sua relação com a metafísica e a história do ser, seguindo pela questão do dispositivo e da subjetividade como fundamento metafísico da modernidade e, finalmente, passando pela questão do perigo representado pela técnica e do horizonte de salvação da humanidade, o artigo termina com uma breve contextualização do cenário brasileiro e com a indicação de algumas das principais heranças críticas da reflexão de Heidegger, assim como de seus limites, para a filosofia brasileira contemporânea.

**PALAVRAS-CHAVE:** Técnica; Heidegger; Filosofia Brasileira; modernidade.

## TECHNOLOGY, MODERNITY AND THOUGHT: RETHINKING MARTIN HEIDEGGER'S *THE QUESTION OF TECHNOLOGY* IN THE CONTEXT OF BRAZILIAN PHILOSOPHY

## ABSTRACT:

The following article aims to outline some of the central elements of Martin Heidegger's text *The Question of Technology* and, based on this, to present in an introductory manner new directions in the context of the challenges faced by Brazilian philosophy. To achieve this objective, the article is divided into five sections, with the first four focusing on presenting the central elements of Heidegger's text – as well as an interpretative line that distinguishes it from certain recurring criticisms and expands its horizon of possibilities – and the last section seeks to delineate the critical legacy, its contemporary relevance, and some of its limitations. Starting from Heidegger's critique of the prevailing notion of technology and the thesis of neutrality, delving into the question of the essence of technology and its relationship with metaphysics and the history of being, moving through the issue of the apparatus (Gestell) and subjectivity as the metaphysical foundation of modernity, and finally addressing the danger posed by technology and the horizon of humanity's salvation, the article concludes with a brief contextualisation of the Brazilian scenario and an indication of some of the main critical legacies of Heidegger's reflection, as well as its limitations, for contemporary Brazilian philosophy.

**KEYWORDS:** Technology; Heidegger; Brazilian Philosophy; Modernity.

<sup>1</sup> Gostaria de agradecer imensamente à filósofa Regiane Rodrigues Oliveira Novais pela extraordinária revisão e pelas sugestões, que muito enriqueceram este trabalho. Agradeço ao DAAD pelo financiamento da atual pesquisa de doutorado. Gostaria de dedicar o seguinte texto à historiadora Dra. Luciana Santos Barbosa: sem o seu apoio, suas referências, sugestões e comentários, este texto não existiria.

<sup>2</sup> Doutorando(a) em Filosofia na Universität Erfurt (UniERFURT), Alemanha.

*Provavelmente desaparecerá a necessidade de questionar a técnica moderna na mesma medida em que mais decisivamente a técnica marcar e orientar todas as manifestações no Planeta e o posto que o ser humano ocupa.*  
- Heidegger

### O texto como caminho: o distanciamento da visão instrumental e da tese da neutralidade

O texto *A questão da técnica* foi inicialmente redigido por Heidegger no ano de 1953, para ser apresentado no dia 18 de novembro no *Auditorium Maximum* da Universidade Técnica de Munique na série de palestras ‘As artes na época técnica’, organizada pela Academia Bávara das Belas Artes. Foi um dos poucos textos publicados em vida, em 1954 e, posteriormente, em 1962, e traz uma abordagem original não apenas para a filosofia da ciência, da técnica ou da tecnologia, mas também para a reflexão acerca da arte e para qualquer esforço de pensamento que queira abranger a questão da modernidade como um todo. Nele a técnica é questionada no horizonte de sua relação com a história da metafísica ocidental a partir da dimensão ainda mais ampla da história do ser. Isso significa pensar as manifestações superficiais e particulares da técnica moderna, como o advento de novas tecnologias, seus efeitos e suas especificidades, a partir de seu fundamento metafísico, de sua história no percurso da filosofia ocidental, e esta, por sua vez, contraposta à dimensão mais ampla que se abre com a questão do ser. Nesse contexto, o caminho percorrido ao longo do texto nos conduz gradativamente de questionamentos mais superficiais a questionarmos o que fundamenta a técnica como um todo, o que dá seu impulso inicial e o que está por trás, na história do pensamento ocidental, do fenômeno moderno da técnica. Qual é a origem da relação da sociedade ocidental contemporânea com as tecnologias e com a técnica em geral? Qual é a real origem do advento moderno da tecnociência? É possível compreender as tecnologias e a tecnociência de modo supostamente neutro? É possível universalizar a experiência ocidental da técnica moderna a toda humanidade e mesmo às outras épocas históricas do ocidente?

Ao longo do texto nos deparamos com diversos níveis de aprofundamento, que se estabelecem pela radicalidade das questões e perfazem um caminho de pensamento que se aprofunda gradativamente e que somos convidados a acompanhar, muito embora esse acompanhar não deva ser confundido com uma leitura passiva de uma teoria ou de um percurso sistemático feito para ser decorado, anotado ou, até mesmo, aplicado: Heidegger faz um convite ao pensar, conclama quem lê a participar, a ser um produtor ativo do pensamento, não apenas um receptor passivo de algo como uma teoria ou posição; pois o pensamento, para Heidegger, não é algo que se esgote, que possua um fim, um objetivo, ou mesmo um fundamento, mas algo que está sempre e inevitavelmente a caminho e em movimento. Não por outro motivo, o mote de sua edição completa (*Gesamtausgabe*), em grande parte publicada postumamente, é: ‘caminhos, não obras!’ (*Wege nicht Werke!*). Nesse sentido, há de se notar que essa distinção entre ‘caminho’ e ‘obra’, longe de ser um mero aspecto estilístico, configura um ponto central na tentativa de se distanciar da tradição moderna e de instituir um pensamento que opere no chamado círculo hermenêutico a partir de uma nova relação com a linguagem.

Por conseguinte, a técnica não é questionada a partir de um ponto de partida teórico ou sistemático, mas de um pensamento que se constrói em um caminho e que radicaliza a máxima da hermenêutica, segundo a qual todo questionar é, acima de tudo, um questionar-se. Em *A época da imagem de mundo* (1938), Heidegger exprime essa máxima da seguinte forma: “A meditação é a coragem para tornar no que é mais questionável [Fragwürdigste] a verdade dos próprios pressupostos e o espaço dos próprios objetivos” (Heidegger, 1998, p. 97). Assim, o texto é um convite a não apenas questionarmos o que há de mais fundamental no nosso próprio modo de

pensar, mas a considerarmos essa inversão justamente como o sentido mais elementar da reflexão. Portanto, o caminho de investigação da técnica possui um relevante caráter propedêutico: para acompanharmos a radicalidade da reflexão é necessário que nós mesmos assumamos uma postura ativa de nos questionarmos, de nos tornarmos a cada passo mais questionadores. Não por acaso, o último trecho do texto nos diz:

Quanto mais nos aproximarmos do perigo, tão mais claramente os caminhos para o que salva começarão a iluminar, tão mais questionadores nos tornaremos. Pois o questionar é a devoção do pensamento (Heidegger, 2000, p.36).

Para Heidegger, ademais, a questão da técnica não é apenas um assunto entre os outros ou um tema ‘neutro’ que possamos abordar, assim como outro qualquer, para que sejamos convidados a pensar: a técnica possui um lugar central no pensamento moderno ocidental, pois sua essência coincide com o fundamento metafísico da modernidade, que, como época, é marcada justamente pelo fim da filosofia e pelo domínio da ‘civilização técnica’. Em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, de 1964, Heidegger nos diz: “O fim da filosofia revela-se como o triunfo do equipamento controlável de um mundo tecnocientífico e de sua ordem social que lhe corresponde. Fim da filosofia quer dizer: início de uma civilização mundial fundada no pensamento ocidental-europeu” (Heidegger, 1999, p.98).

Como Heidegger compreende que o seu próprio pensamento está inserido no interior da ‘civilização ocidental-europeia’ - cujo fundamento, ao mesmo tempo, ele busca colocar em questão - sua configuração assume um caráter inevitavelmente circular. Em vista disso, o caminho do texto é construído dentro dessa circularidade: quando questionamos a técnica não o fazemos de um ponto de partida neutro, nem o podemos ou devemos tentar fazer, mas colocamos em questão nosso próprio modo de pensar e a nossa própria relação com a técnica e com o que está por trás das modernas tecnologias e da sociedade contemporânea ocidental (ou ocidentalizada) como um todo. Como, para Heidegger, nos encontramos lançados em um mundo dominado pela técnica moderna, estamos inevitavelmente atados a ela e, assim, devemos assumir a tarefa de questioná-la dentro dos limites dessa circularidade.

Desse modo, Heidegger se distancia de qualquer pretensão de neutralidade, seja no sentido de considerar a técnica como neutra, seja no que diz respeito à neutralidade da posição de quem questiona. Assumir a postura de um observador neutro seria justamente o que nos impede de alcançar a essência da técnica e, conseqüentemente, o que nos mantém reféns de seu funcionamento e encaminhados a nos tornarmos partes de uma espécie de mecanismo que ganhou vida própria e que, todavia, depende do ser humano como fundamento. Nesse sentido, para escaparmos de um tal destino de desamparo é necessário que nos voltemos ao que fundamenta a técnica, à relação mais primordial entre o pensamento e a questão do ser.

Essa atitude faz Heidegger se distanciar completamente das análises que compreendem a técnica como algo neutro ou como um meio para obter certos fins, na medida em que tais abordagens são consideradas como ingênuas: ao universalizarem o fenômeno moderno da técnica, são impedidas de enxergar tanto o que há de específico no fenômeno atual quanto o que há de comum às diferentes configurações epocais da técnica. Ademais, essa perspectiva, chamada de instrumental, está fadada a permanecer na superficialidade e a ser incapaz de questionar a sua própria essência, na medida em que a sua vigência depende de que a essência da técnica permaneça inquestionada:

Em toda parte, permanecemos não livres, acorrentados à técnica, quer apaixonadamente a afirmemos ou a neguemos. Estamos, no entanto, ainda mais à mercê da técnica se a

consideramos como algo neutro; pois essa representação, que hoje em dia é adorada, nos torna completamente cegos à essência da técnica (Heidegger, 2000, p.7).

Isso significa que para Heidegger a habitual visão instrumental da técnica como um meio não pode ser propriamente dita incorreta se considerarmos seus próprios critérios, mas, por outro lado, seu horizonte é incapaz de contemplar a questão do que fundamenta a técnica em geral – isto é, o sentido por trás do fenômeno moderno, que rege nossa realidade contemporânea e que precisa ser questionado a partir da dimensão do pensamento. Heidegger coloca essa distinção com base nas palavras ‘correto’ (*richtig*) e ‘verdadeiro’ (*wahr*): se a visão instrumental pode ser considerada correta, ela, por outro lado, nos leva na direção oposta à ‘Verdade’, na direção do completo encobrimento do sentido que fundamenta a técnica moderna e que está por trás de seus fenômenos. Se quisermos escapar a essa dimensão da superficialidade é necessário atentarmos ao que está por trás dela e, desse modo, ao que está por trás da nossa própria maneira de pensar: como vimos, questionar significa pôr em dúvida os próprios pressupostos e objetivos mais elementares.

Ademais, se os aspectos mais fundamentais do pensamento moderno ocidental estão fortemente conectados à técnica e ao que a fundamenta, então a tentativa de questioná-la que Heidegger nos propõe deve ser considerada como uma preparação e um esforço provisório. Por esse motivo, muitas das tentativas de caracterizar o texto *A questão da técnica* como uma ‘teoria da técnica’ estão fadadas a perder de vista os diferentes níveis de profundidade da reflexão, assim como as consequências radicais que a circularidade do pensamento heideggeriano nos impõe ao colocar em questão o próprio pensamento. Aliás, o trecho que inicia a preleção *O que quer dizer pensar?* do semestre de inverno entre 1951 e 1952 exprime de forma concisa esse aspecto propedêutico do pensamento de Heidegger, que já está presente desde *Ser e Tempo* (1927)<sup>3</sup>: “O que quer dizer pensar é algo que se nos revela se nós mesmos pensamos. Para que um tal tentame seja bem-sucedido é preciso que nos disponhamos a aprender a pensar” (Heidegger, 2012, p.111). Para refletirmos verdadeiramente sobre a técnica, portanto, é necessário refletirmos acerca do nosso próprio pensamento. Logo, o texto de Heidegger se configura como um convite para que ao pensarmos a técnica aprendamos a pensar.

### A busca pela essência e a tarefa do pensamento: da metafísica à história do ser

Se em *A época da imagem de mundo* (1938), Heidegger constrói um caminho que passa pela tematização da modernidade filosófica, da filosofia de Descartes e da configuração do procedimento científico moderno enquanto pesquisa, em *A questão da técnica* ele orienta o pensamento rumo à questão da essência (*Wesen*) da técnica. Esse movimento foi equivocadamente criticado e caracterizado por alguns interpretes como um ‘essencialismo’ ou até mesmo como um ‘misticismo essencialista’ ou ‘substancialista’. Podemos mencionar como exemplos expressivos dessa interpretação que devemos evitar, entre outras, as leituras de Andrew Feenberg em *Questioning Technology* (*Questionando a tecnologia*) e de Don Ihde em *Heidegger's Technologies* (*As tecnologias de Heidegger*). Essas interpretações, de modo geral, partem do equívoco de compreender a busca de Heidegger pela essência com base no significado herdeiro da ‘*essentia*’ da escolástica, como quiddidade, e das suas respectivas derivações na tradição filosófica moderna. Entretanto, ao

<sup>3</sup> Isso se torna evidente ao nos voltarmos ao seguinte trecho do quinto parágrafo de *Ser e Tempo*, que traz valiosas considerações acerca do sentido geral do tratado e de seus respectivos limites: “Uma Analítica do Dasein deve, portanto, permanecer a primeira exigência da pergunta pelo ser. [...] Assim apreendida, a analítica do Dasein permanece inteiramente orientada para a tarefa que conduz à elaboração da questão-do-ser. Pelo que se determinam também os seus limites. [...] Mas a análise do Dasein não é só incompleta, mas é de imediato também provisória. De início, ela só põe a mostrar o ser desse ente, mas não lhe interpreta o sentido. Ao contrário, ela deve preparar a mais originária interpretação do ser, pondo-em-liberdade o horizonte dessa interpretação” (Heidegger, 2012, p.74-75, § 5).

longo da investigação, Heidegger ressaltava inúmeras vezes que não pretende encontrar uma definição, uma abstração ou qualquer tipo de classificação universalista ou substancialista da técnica: no exemplo das árvores, se torna evidente que o esforço proposto caminha precisamente na direção oposta.

Aliás, ao longo do texto, Heidegger traz à tona um outro sentido da palavra alemã ‘*Wesen*’ (essência), remetendo-a ao verbo ‘*wesen*’ (essencializar), expondo uma relação com a palavra ‘*Anwesen*’ (presença). Assim, a essência não é uma categoria fixa ou uma abstração dita ‘essencialista’, mas o tornar-se presente de algo, a sua essencialização - instável e precária - no plano da história do ser. Um pensamento que busca questionar continuamente os próprios fundamentos seria profundamente incoerente se estabelecesse uma essência no sentido tradicional. Se levarmos a sério o que afirma Heidegger em *Da essência do fundamento* (1929) - a saber, que “a liberdade é o fundamento do fundamento” (Heidegger, 1999, p.147) e que “enquanto este fundamento, a liberdade é o abismo (sem-fundamento) do ser-aí” (Idem) - e considerarmos que o estabelecimento de uma suposta essência da técnica, como quiddidade, significaria simultaneamente a instituição de um fundamento teórico fixo a partir do qual o pensamento poderia dar prosseguimento, se torna manifesta a incoerência dessa posição e, por consequência, o equívoco de tais críticas. Tentando justamente romper com essa atitude moderna diante do pensamento - a saber, de se estabelecer um ponto de partida fixo ou um ponto de chegada - o esforço proposto por Heidegger caminha em uma dimensão diametralmente oposta à de um suposto ‘essencialismo’<sup>4</sup>. Heidegger não nos propõe uma teoria da técnica, nem uma análise de fatos para propor soluções ou encaminhamentos, ele nos coloca diante da tarefa radical de questionar a técnica moderna a partir de sua relação com a questão do ser.

A busca pela essência - no sentido de essencialização, do tornar-se presente - da técnica, então, nos conduz à dimensão da verdade do ser e da história do ser. A partir desse direcionamento, Heidegger nos coloca diante de dois níveis de aprofundamento. O primeiro diz respeito à metafísica, ao âmbito da decisão histórica acerca do ser do ente: nela, ocorre (historicamente) a decisão sobre a essencialização do ente, na medida em que se configura o que fundamenta o ser de tudo aquilo que é, o ser do ente em geral, a presença. A metafísica fundamenta o que é, o modo de ser do que é e a relação entre os entes. Em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* Heidegger coloca as seguintes palavras a esse respeito:

Filosofia é metafísica. Esta pensa o ente em sua totalidade - o mundo, o ser humano, Deus - sob o ponto de vista do ser, sob o ponto de vista da recíproca imbricação do ente e ser. A metafísica pensa o ente enquanto ente ao modo da representação fundadora. Pois o ser do ente mostrou-se, desde o começo da filosofia, e neste próprio começo, como o fundamento [...] O ser como fundamento leva o ente a seu apresentar-se adequado. O fundamento manifesta-se como sendo presença (Heidegger, 1999, p.95).

Assim, se sobressai que o aspecto superficial da técnica - as tecnologias, os seus usos e os seus efeitos - está fundamentado em uma dimensão anterior que abarca a sua origem, aquilo que determina o ser da totalidade do ente. Se quisermos questionar autenticamente a técnica, precisamos então conduzir esse questionamento ao que a fundamenta, à interpretação do ser do ente que a rege e à concepção de verdade que lhe possibilita. É necessário, portanto, questionar

---

<sup>4</sup> Isso fica ainda mais evidente se atentarmos ao seguinte trecho do texto *Moira (Parmênides, fragmento VIII, 34-41)*, escrito a partir de um diálogo com Jean Beaufret em outubro de 1971: “Quem, no entanto, só espera do pensar um asseguramento e calcula o dia em que o pensamento possa ser preterido e deixado de lado, esse só é capaz de exigir do pensamento aniquilamento. Essa exigência aparece sob uma estranha luz, quando se considera atentamente que o vigor essencial dos mortais está convocado a concentrar-se no apelo de serem os que chegam a morrer. Enquanto possibilidade mais extrema da presença humana, a morte não é o fim do possível, mas a cordilheira mais elevada (a montanha reunidora) do misterioso chamado para um descobrir”. (Heidegger, 2021, P. 226).

que configuração do ser do ente é capaz de fundamentar algo como a técnica moderna. Qual é a sua condição de possibilidade na dimensão da história do pensamento?

Nesse sentido, para compreendermos a técnica moderna, precisamos questionar o fundamento metafísico da modernidade como um todo. Afinal, Heidegger compreende a metafísica - principalmente a partir da década de 1930 - como a redução do pensamento a um fundamento específico: uma concepção da verdade do ser e uma interpretação do ente, que determinam historicamente uma época<sup>5</sup>. Dentro desse contexto, mesmo o pensamento de filósofos como Descartes não seria propriamente autônomo, mas corresponderia ao apelo da época, ao fundamento metafísico correspondente que cumpre o papel de condição de possibilidade.

A técnica moderna, entretanto, não é apenas uma manifestação superficial de um fundamento metafísico epocal: para Heidegger, o seu domínio nas sociedades contemporâneas ocidentais (e ocidentalizadas) significa a consumação da metafísica, da história do pensamento ocidental: a saber, a absoluta circunscrição do pensamento à dimensão metafísica da lida com o ente. Assim, a essência da técnica é a forma mais radical do esquecimento do ser, na medida em que mantém o seu fundamento e a metafísica como um todo não apenas inquestionados, mas sobretudo como instâncias inquestionáveis. A busca pela essência torna-se algo sem sentido - a própria palavra ‘essência’ se transforma em uma categoria, em um sinônimo de ‘substância’, algo que deve ser a todo custo evitado e combatido como ‘substancialismo’ e ‘metafísica’. Nesse sentido, pensadores como Carnap<sup>6</sup>, que tentam escapar da metafísica através de um pensamento supostamente ‘neutro’ e da lógica formal, para Heidegger, acabam por efetivamente consumir a absoluta redução do pensamento à dimensão mais superficial e ingênua da metafísica. O pensamento, por outro lado, tem como tarefa abrir o horizonte para que possamos vislumbrar o que há de mais profundo e anterior no fenômeno moderno da técnica.

Por conseguinte, o segundo nível de aprofundamento diz respeito à história do ser e à tarefa do pensamento que se coloca diante do horizonte da superação ou da ultrapassagem da própria metafísica: essa dimensão – da chamada ‘história do ser’ – já está pressuposta no questionamento da metafísica como decisão epocal acerca do ser do ente, mas se torna mais evidente na aproximação com o ‘poético’, a partir da referência à Hölderlin, e com a origem da técnica como τέχνη (*téchne*). Se a metafísica fundamenta a decisão acerca do ser do ente, do fundamento daquilo que é, o pensamento do ser nos coloca diante do mistério fundamental do ser: a saber, de que o ente é. No *Posfácio a ‘Que é metafísica?’*, Heidegger coloca as seguintes palavras a esse respeito:

O pensamento originário é o eco do favor do ser pelo qual se ilumina e pode ser apropriado o único acontecimento: que o ente é. Este eco é a resposta humana à palavra da voz silenciosa do ser. A resposta do pensamento é a origem da palavra humana; palavra que primeiramente faz surgir a linguagem como manifestação da palavra nas palavras. (Heidegger, 1999, p.71).

O que Heidegger chama a partir da década de 1930 de ‘história do ser’ e caracteriza como o ‘eco do mistério originário de que o ente é’ consiste no horizonte aberto para o pensamento pela própria questão do ser. Logo, a busca pela essência da técnica, longe de ser um retorno dito ‘romântico’ a uma teoria da essência do ser humano, consiste numa tentativa provisória e

<sup>5</sup> Como diz Heidegger no início de *A época da imagem de mundo* (1938): “A metafísica funda uma era, na medida em que, através de uma determinada interpretação do ente e através de uma determinada concepção da verdade, lhe dá o fundamento da sua figura essencial. Este fundamento domina por completo todos os fenômenos que distinguem essa era. Em sentido contrário, o fundamento metafísico tem de se deixar reconhecer nestes fenômenos, para uma meditação suficiente sobre eles.” (HEIDEGGER, 1998, p.97).

<sup>6</sup> A posição de Carnap, que é em muitos sentidos diametralmente oposta à de Heidegger pode ser encontrada em sua obra *Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem*. Aliás, o seu próprio título já demarca de modo explícito a diferença profunda entre esses dois pensadores.

propedêutica de considerá-la diante do horizonte aberto pelo mistério de que o ente é. Apenas quando contemplamos essa radicalidade é possível compreender que o rigor e a força do texto *A questão da técnica* residem justamente no fato de que no esforço empreendido o questionamento não é um passo do percurso a ser superado ou respondido, mas o objetivo e a principal tarefa do pensamento, a sua devoção. Como nos diz Hans-Georg Gadamer a esse respeito:

Por fim, permanece convincente dizer que a visão heideggeriana parte do fato de a vida - e não o sujeito, não o eu pensante - realizar completamente as suas tendências [...]. Não é tanto o nosso fazer, mas aquilo que acontece conosco que está em questão quando o pensamento nos mostra o caminho do pensamento (Gadamer, 2007, pp.114-115).

Portanto, esse caminho, que parte da postura ingênua da teoria instrumental da técnica e se aprofunda com o questionamento das quatro causas aristotélicas rumo à essência da técnica moderna e ao horizonte do que salva, é simultaneamente um percurso da dimensão superficial da perspectiva cientificista – a tese da neutralidade - rumo à consideração do fundamento metafísico da técnica moderna – o dispositivo – e ao desencobrimento da sua falta de fundamento no plano mais amplo da história do ser, apontado pela sua origem grega como produzir (*ποίησις*). Com efeito, ao questionarmos a técnica a partir do espaço aberto pela questão do ser estamos preparando um salto e o horizonte de sua ultrapassagem. Aliás, Heidegger caracteriza essa instância do pensamento em seus textos iniciais como ‘diferença ontológica’<sup>7</sup> e nos textos tardios como um ‘salto’/‘salto originário’<sup>8</sup> ou como a preparação para a ‘superação’ (*Überwindung*) ou ‘ultrapassagem’ (*Verwindung*) da metafísica<sup>9</sup>. Nesse sentido, se quisermos contemplar um novo horizonte para o pensamento é necessário antes de mais nada questionarmos a essencialização da técnica: a saber, a sua relação com a imbricação entre ser e ente.

### Dispositivo: a subjetividade como fundamento metafísico da tecnociência

No decorrer do texto, a busca pela essência da técnica moderna nos leva, então, ao encontro com uma palavra enigmática: o ‘dispositivo’ (*Gestell*). Heidegger a distancia do sentido habitual e superficial de ‘aparato’ ou ‘utensílio técnico’ e a ressignifica como a essência da técnica moderna. Essa ressignificação passa pela aproximação com as palavras ‘dispor’ (*stellen*), ‘depósito’ (*Bestand*) e ‘encomendar’ (*bestellen*) e faz parte de uma relação com a origem das palavras que Heidegger tenta trazer à tona ao longo do texto para, simultaneamente, indicar o que considera ser a origem do pensamento moderno e a ambiguidade da própria modernidade: se, por um lado, a técnica moderna representa uma ruptura com os modos de pensar de outras épocas, por outro, ela possui a mesma origem, o que nos remete a essas relações mais fundamentais e originárias. Essa relação ambígua com a história da filosofia acompanha todo o pensamento heideggeriano e é especialmente aparente na relação entre a técnica e a arte, que possuem como origem comum a palavra grega ‘τέχνη’. Logo, a palavra ‘dispositivo’ tem um sentido totalmente inusual:

<sup>7</sup> Ver: HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica – Mundo – Finitude – Solidão*. Forense Universitária: São Paulo, 2011; e HEIDEGGER, Martin. *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*. Vozes: São Paulo, 2013.

<sup>8</sup> Aqui podemos citar o exemplo do curso *Introdução à metafísica* do ano de 1935, em que Heidegger descreve esse percurso como um ‘salto originário’: “Então faremos a experiência de fundar-se essa questão eminente num salto. No salto, em que se deixa para trás (4) toda e qualquer segurança da existência seja verdadeira ou presumida. Sua investigação ou se concretiza no salto e como salto ou não se realiza nunca. [...] A questão não é o salto. Nêle se deve transformar. Ela ainda se acha inocentemente defronte do ente. Por ora basta saber, que o salto dá origem (er-springt) ao próprio fundamento da investigação. Saltando, ela origina para si o fundo, em que se funda. Um tal salto, que origina para si seu próprio fundamento, denominamos, de acordo com a significação verdadeira da palavra, um salto originário” (Heidegger, 1999, p.37).

<sup>9</sup> Ver: HEIDEGGER, Martin. *A superação da metafísica*. Ensaios e conferências. Vozes: São Paulo, 2002.

No dis-positivo acontece (*ereignet*) o desvelamento, com base no qual o trabalho da técnica moderna desoculta o real como depósito. Ele não é, portanto, nem apenas um fazer humano, nem tampouco um mero meio no interior de um tal fazer. [...] O dis-positivo é o reunidor de cada dispor, que o ser humano dispõe, para desocultar o real como depósito no modo do encomendar (Heidegger, 2000, p.22).

Por conseguinte, o dispositivo, compreendido como a essência da técnica, alude à relação entre a técnica e a verdade do ser: longe de ser um mero meio para obter um fim, a técnica se desvela como um modo como a verdade acontece. A essência da técnica consiste na configuração da verdade que desafia o mundo como campo de objetos, que objetifica a realidade e a uniformiza enquanto depósito (*Bestand*). Em outros termos, o dis-positivo é um modo específico em que o mundo se faz mundo.

Aliás, no texto *O que é um dispositivo?* Giorgi Agamben trabalha a relação entre esse sentido heideggeriano do dispositivo e o que aparece na obra de Michel Foucault – em especial, em *Arqueologia do saber* – e traz interessantes considerações para pensarmos a amplitude de uma tal palavra e as diversas possibilidades – inclusive para a filosofia política – que surgem de uma reflexão sobre a essência da técnica:

O termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. [...] Comum a todos esses termos é a referência a uma *oikonomia*, isto é, a um conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é gerir, governar, controlar e orientar, num sentido que se supõe útil, os gestos e os pensamentos dos homens (Agamben, 2009, p.38-39).

Respeitadas as diferenças entre os dois autores, se torna evidente que o dispositivo, então, surge como a forma mais radical do esquecimento do ser, da aparente desvinculação entre o pensamento e o enigma de que o ente é: na modernidade a própria palavra ‘ser’ vira uma espécie de conceito vazio<sup>10</sup>. A técnica moderna, desse modo, pode ser vista como a cristalização do esquecimento do ser, de um modo de pensar incapaz de abarcar a própria origem e o próprio fundamento. Próximo ao sentido foucaultiano, o dispositivo esconde a relação do ser humano com a técnica e faz, em última instância, com que ela ganhe uma espécie de autonomia na medida em que nos vemos lançados em uma realidade técnica de forma aparentemente irreversível e que foge ao escopo decisório do próprio ser humano. Isso não significa que os objetos técnicos ganharam ou ganharão autonomia – como no sentido das discussões atuais sobre uma suposta Inteligência Artificial Geral –, mas que o fenômeno da técnica em si já nos condenou à sua eterna marcha progressiva. Em um texto tardio intitulado *Sobre o problema do ser* (1955), acerca do texto *Sobre a Linha* de Ernst Jünger, Heidegger trata das muitas ambiguidades que envolvem a relação entre o niilismo e o domínio da técnica, que lança o ser humano em um caminho desvinculado de qualquer relação com o ser e que ganha vida própria.

A mera constatação do dispositivo como essência da técnica, entretanto, não basta para pensarmos a técnica em sua relação com a verdade do ser e com a essencialização do ente, na medida em que corremos o risco de tomá-lo como uma espécie de abstração vazia ou como um conceito vago. Heidegger remete o dispositivo à história da filosofia ocidental e, desse modo, evidencia que ele deve ser pensado a partir de sua relação com o fundamento metafísico da modernidade. De acordo com as suas palavras em *A época da imagem de mundo* (1938):

É preciso, primeiro que tudo e constantemente, conceber a essência da era a partir da verdade do ser que nela vigora, porque só assim é experimentado, ao mesmo tempo, aquilo

<sup>10</sup> Heidegger aborda esse fenômeno moderno de esvaziamento do sentido da palavra ‘ser’ de forma mais detida e prolongada na segunda parte do curso de inverno *Introdução à metafísica* de 1935.



que é mais questionável, que, a partir do fundamento, leva e vincula um criar, para além do que já temos perante, ao que é vindouro, e deixa surgir a transformação do homem numa necessidade que brota do próprio ser (Heidegger, 1998, p.120).

Em vista disso e da necessidade de se pensar o dispositivo em termos concretos –isto é, no plano da história do ser – Heidegger remete seu sentido à origem da modernidade e ao advento da tecnociência<sup>11</sup> nos séculos XVI e XVII: a essência da técnica moderna só se torna compreensível na medida em que consideramos o movimento que ocorreu no pensamento ocidental que possibilitou o nascimento da tecnociência enquanto tal. Em textos como *O que é uma coisa?* e *A época da imagem de mundo*, Heidegger trata extensamente desse processo e do sentido por trás do surgimento de uma nova época no ocidente que trouxe consigo uma nova concepção da verdade do ser e da essencialização do ente. Em ambos ele afirma que não se pode considerar nem que a técnica preceda a ciência moderna nem que esta seja anterior à técnica, mas que ambas são decorrências simultâneas e entrelaçadas da matematização do mundo, da sua transformação em imagem.

A tecnociência, portanto, surge dessa inescapável união entre técnica e procedimento científico, na medida em que essas duas dimensões não apenas possuem o mesmo fundamento, mas dependem uma da outra. Na célebre passagem de *O que é uma coisa?* (1935) em que Heidegger compara a física aristotélica à física newtoniana fica evidente que a distinção entre a modernidade e as outras épocas históricas do ocidente não pode ser compreendida no sentido de um ‘progresso’ ou de um ‘caminho dialético’, mas como uma espécie de ruptura que afeta o pensamento nos seus aspectos mais fundamentais, mas que não deixa de ser, paradoxalmente, a consumação de um processo que levou mais de dois mil anos de maturação. Heidegger concebe que a passagem para a modernidade, que já se prenuncia na escolástica tardia, foi um processo longo em que a totalidade do ente se transformou em objeto, tendo como pano de fundo um acontecimento fundamental: a irrupção da subjetividade. Em suas palavras:

Mas se o homem se torna no primeiro e autêntico *subjectum*, então isto quer dizer que o homem se torna naquele ente no qual todo o ente, no modo do seu ser e da sua verdade, se funda. O homem torna-se centro de referência do ente enquanto tal. Mas isso só é possível quando se transforma a concepção do ente na totalidade. [...] O entrelaçamento, decisivo para a essência da modernidade, dos dois processos - que o mundo se torna imagem e o homem se torna sujeito - lança, ao mesmo tempo, uma luz sobre o processo fundamental, à primeira vista quase contraditório, da história moderna (Heidegger, 1998, p.111, 116).

O surgimento da subjetividade no início da modernidade - que já em *Que é metafísica?* (1929) Heidegger trata como a irrupção de um ente como instância delimitadora da totalidade do ente<sup>12</sup> - não é um fenômeno de pouca relevância nem um mero fato histórico, mas um acontecimento fundamental, a partir do qual a ‘civilização ocidental’ se lançou historicamente em um caminho que a distanciou de sua origem e que se configura como o mais completo esquecimento do ser. Em textos como *Para que poetas?*, de 1946, e *Caminho do campo*, de 1949,

<sup>11</sup> Embora Heidegger use apenas a concepção de ‘ciência moderna’ ao se referir ao procedimento científico contemporâneo, podemos afirmar que há em seu pensamento uma concepção clara de que a ciência moderna se configura como ‘tecnociência’: tanto em *A questão da técnica*, como em *O que é uma coisa?* e *A época da imagem de mundo* podemos ver de forma evidente a concepção de que na modernidade não é possível separar ciência e técnica. Ademais, em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, Heidegger fala do triunfo de um ‘mundo tecnocientífico’.

<sup>12</sup> Na preleção de 1929, Heidegger trata do fenômeno da irrupção da subjetividade ao questionar o que fundamenta o modo de pensar científico – o que está por trás da atitude da ciência moderna no plano da totalidade do ente: “O ser humano – um ente entre outros – ‘faz ciência’. Neste ‘fazer’ ocorre nada menos que a irrupção de um ente, chamado ser humano, na totalidade do ente [...] Estas três dimensões – referência ao mundo, comportamento, irrupção – trazem, em sua radical unidade, uma clara simplicidade e severidade do ser-aí, na existência científica” (Heidegger, 1999, p.52).

Heidegger trata desse momento da ‘civilização ocidental’ como a ‘meia noite do mundo’, como uma situação de total desamparo, em que o ser humano perde sua relação mais essencial com a linguagem, com o pensamento e com os entes em geral. O que, entretanto, quer dizer Heidegger com ‘subjetividade’?

Ora, usualmente quando pensamos a questão da subjetividade, logo nos vem à mente a infinidade de discussões no âmbito da epistemologia, da filosofia da ciência, da psicologia e da sociologia, acerca da relação entre objeto, sujeito e intersubjetividade, entre conhecimento objetivo e conhecimento subjetivo, entre mundo objetivo e mundo subjetivo<sup>13</sup>, entre os objetos e o agente do conhecimento (subjetivo ou intersubjetivo). Todas essas questões, que fazem parte da discussão acerca da objetividade da atividade científica, da relação entre o conhecimento e o mundo, assim como o próprio surgimento do paradigma da epistemologia – que é um fenômeno moderno –, para Heidegger, estão inscritas em um sentido muito mais fundamental de subjetividade, que as antecede e as fundamenta.

A subjetividade, pensada como fundamento metafísico da modernidade, diz respeito, antes, a uma determinada interpretação da verdade do ser e a uma posição acerca da essencialização do ente, que lhe corresponde. Esse acontecimento histórico se dá na medida em que o sujeito moderno irrompe como medida do ente e como centro e ponto de partida do pensamento. Toda e qualquer questão – pertença ela à dimensão filosófica ou cotidiana – passa a se reduzir ao âmbito da subjetividade: a arte se transforma em estética, o pensamento em epistemologia e até mesmo a religião se reduz à ‘vivência religiosa’<sup>14</sup>. Isso, entretanto, não significa que haja a perda de uma suposta ‘objetividade’, posto que a própria distinção entre ‘sujeito’ e ‘objeto’, assim como o próprio paradigma da objetividade só pode existir com base na subjetividade como fundamento metafísico, dado que, nesse sentido, em qualquer discussão acerca da relação entre subjetividade e objetividade a interpretação moderna da verdade do ser se encontra sempre pressuposta como condição de possibilidade.

Por trás do nascimento da tecnociência, portanto, existe esse processo de irrupção do ser humano como medida e centro do mundo. A passagem da φύσις (physis) de Aristóteles para a moderna concepção de natureza – que passa pelas concepções medievais de *natura* e *ens creatum* – significa, no plano da metafísica, a dessubstancialização dos entes, na medida em que a subjetividade se torna a única substância<sup>15</sup>, aquela que fundamenta o ser de tudo o que é<sup>16</sup>. Somente a partir desse pano de fundo é possível surgir a concepção contemporânea de natureza, que, em grande medida, já pressupõe uma separação com o ser humano posto como sujeito. Nesse sentido, a própria palavra ‘natureza’ que utilizamos no cotidiano e nas discussões filosóficas da atualidade está sempre contraposta a uma subjetividade pressuposta como fundamento, seja ela considerada como algo individual ou universal.

O próprio retorno à palavra ‘ente’ no pensamento de Heidegger pode ser compreendido à luz dessa relação com o que ele considera ser essa dimensão mais originária aberta pela filosofia grega<sup>17</sup>: a alusão ao âmbito aberto pela concepção de τὰ ὄντα (*ta onta*) – que, em *Ser e Tempo*, Heidegger remete ao sentido d’o-que-se-mostra-em-si-mesmo – permite um distanciamento da delimitação moderna da esfera do ente como um ‘campo de objetos’. O retorno de Heidegger a

<sup>13</sup> Podemos mencionar como exemplo a relação entre cultura objetiva e cultura subjetiva na obra de George Simmel.

<sup>14</sup> Heidegger expõe de forma direta esses fenômenos em *A época da imagem de mundo*, *A palavra de Nietzsche “Deus morreu”* e *Para que poetas?*, todos publicados na coletânea *Caminhos de Floresta*.

<sup>15</sup> Em *O que é uma coisa?* e *A época da imagem de mundo* Heidegger traz à tona essa relação a partir da palavra grega ‘ὑποκειμενον’ (*Hypokeimenon*) para investigar o sentido da matematização da natureza na ciência moderna.

<sup>16</sup> Heidegger trata dessa temática de forma mais pormenorizada em *A essência e o conceito de φύσις em Aristóteles*, *Física B 1* (1939) – coletânea *Marcas do caminho* –, em *O que é uma coisa?* (1935) e em *A época da imagem de mundo* (1938) – coletânea *Caminhos de Floresta*.

<sup>17</sup> Essa questão está exposta no sétimo parágrafo de *Ser e Tempo* (1927), ‘O método fenomenológico de investigação’, quando Heidegger discute o sentido da fenomenologia a partir das palavras gregas Φαινόμενον (*Phainómenon*) e Λόγος (*Lógos*).

Aristóteles pode também ser compreendido por essa mesma chave: o horizonte do pensamento grego remonta a uma configuração da metafísica que não pressupõe a subjetividade como fundamento inquestionável, posto que há uma diferença elementar entre o discurso sobre objetos e um pensamento que abarque a dimensão do ente - de tudo o que é.

Por conseguinte, o sentido de subjetividade que Heidegger traz à luz não se restringe à radicalidade do *cogito* cartesiano, do Método e da ordem das razões, nem à dimensão da filosofia transcendental de Kant, mas se impõe de modo mais fundamental desde o nascimento da tecnociência e se expande à modernidade como um todo – a própria concepção moderna da natureza já o pressupõe como pano de fundo. Nesse sentido, até mesmo o princípio de relatividade óptica de Copérnico<sup>18</sup> e o princípio de relatividade mecânica de Galileu<sup>19</sup> têm a subjetividade como condição de possibilidade, na medida em que rompem com o paradigma aristotélico e ptolomaico de um mundo fechado e bem estabelecido, a φύσις (physis), e trazem para o centro do pensamento a posição do ser humano, do observador - a subjetividade – frente a uma natureza matematizada.

Ademais, a dimensão da subjetividade para Heidegger não se restringe sequer ao âmbito do psicologismo e do sujeito encarnado ou substancializado como *res*, mas abarca também a fenomenologia transcendental de Edmund Husserl: se, por um lado, a esfera do ego transcendental é capaz de distanciar o pensamento do molde sujeito-objeto, por outro, a busca por um fundamento, por um ponto de partida universalmente válido – purificado ou não –, já pressupõe a subjetividade como núcleo de sentido unificador<sup>20</sup>. A busca husserliana por um fundamento para ‘qualquer conhecimento possível’ de ‘qualquer agente possível do conhecimento’, nesse sentido, também está inevitavelmente inscrita na posição de fundo da modernidade e falha em romper com seus aspectos mais fundamentais.

Assim, quando em *A questão da técnica* Heidegger traz a questão das quatro causas de Aristóteles e afirma que a modernidade impõe o domínio da causa eficiente, está implícito esse fenômeno da irrupção da subjetividade como fundamento metafísico, como decisão acerca da verdade do ser e da essencialização do ente: a causa eficiente historicamente se sobrepõe às outras na medida em que o fazer humano se torna o parâmetro da totalidade do ente e o mundo se transforma em imagem.

Nesse contexto, o dispositivo, enquanto essência da técnica moderna, pode ser compreendido como o completo domínio da subjetividade no pensamento ocidental: o mundo se reduz à disponibilidade dos entes – reduzidos a objetos – perante a vontade de poder da subjetividade. Esta, longe de significar o sujeito encarnado, ganha uma espécie de autonomia e lança o ocidente em um caminho que ganha vida própria, pois em sua marcha incessante o ser humano é privado da sua relação mais essencial com a verdade e com o pensamento. Ao reduzir o ente a um campo de objetos ordenáveis, controláveis, encomendáveis e perenemente disponíveis, o ser humano no rumo do pensamento ocidental acabou se tornando apenas uma peça da engrenagem e se encontra lançado em uma marcha sem sentido rumo à total desconexão com a sua origem. Dentro desse percurso, os próprios objetos desaparecem, assim como o sujeito encarnado, e o que resta de substancial é apenas o dispositivo. Logo, desconectados da relação mais íntima que temos com o pensamento e com a verdade do ser, nos vemos perante o fato de que não é necessário haver uma Inteligência Artificial Geral para que a técnica se torne autônoma: no sentido mais fundamental ela já o é.

<sup>18</sup> Sobre o princípio de Relatividade Óptica de Copérnico ver: MARICONDA, Pablo; VASCONCELOS, Júlio. *Galileu e a nova física*. Associação Scientiae Studia: São Paulo, 2020.

<sup>19</sup> Sobre o Princípio de Relatividade Mecânica de Galileu ver: MARICONDA, Pablo; VASCONCELOS, Júlio. *Galileu e a nova física*. Associação Scientiae Studia: São Paulo, 2020 e GALILEI, Galileu. *Diálogo sobre os dois máximos sistemas de mundo ptolomaico e copernicano*. Trad. Pablo Mariconda. Associação Scientiae Studia: São Paulo, 2011.

<sup>20</sup> Heidegger elabora essa crítica a Husserl em *Ser e Tempo* (1927) e, em especial, em *Da essência do fundamento* (1929).

## O perigo, a arte e o horizonte da salvação

Diante do cenário de desamparo que o domínio da técnica impõe ao ser humano, Heidegger dimensiona o real perigo que ela representa à humanidade ao mesmo tempo em que apresenta o possível horizonte da salvação. O dispositivo e a consequente situação de deslocamento do ser humano de sua relação com o pensamento representam o que Heidegger considera ser a mais grave ameaça da técnica moderna: a saber, o risco do ser humano perder a sua relação com a verdade e permanecer preso e atado a esse mecanismo que tudo controla e ordena - cenário que ele chama de ‘o’ perigo:

A ameaça ao ser humano não vem das máquinas e dos aparatos atuantes potencialmente mortais da técnica. A autêntica ameaça já afetou o ser humano em sua essência. O domínio do dis-positivo ameaça com a possibilidade de que o ser humano possa estar incapacitado de se voltar a um desocultar originário e assim também de experimentar o chamado de uma verdade mais inicial (Heidegger, 2000, p.29).

Na medida em que o mundo se transforma em imagem, que os rios são reduzidos a fontes de energia ou a paisagens turísticas – ou mesmo a objetos de contemplação estética –, que as matas e as florestas, as montanhas e os bichos viram uma ideia abstrata de ‘natureza’ disponível como recurso ou objeto de contemplação – seja como recurso ou matéria no sentido extrativista, seja como uma ideia abstrata de ‘meio ambiente’ a ser preservado para gerar créditos de carbono –, o ser humano simultaneamente perde o seu lugar na dimensão do pensamento e se transforma também em um objeto a ser ordenado pelo dispositivo, cujo fundamento consiste numa subjetividade abstrata que tudo controla: o próprio ser humano se torna uma peça do dispositivo como qualquer outra.

Esse sentido de subjetividade nada tem a ver com um sujeito encarnado ou psicologista, muito menos com o corpo, mas com esse fundamento metafísico abstrato que, com a marcha do progresso técnico, ganha vida própria e concretude e reduz a totalidade do ente a um campo de objetos calculáveis, ordenáveis e controláveis. Nesse sentido, o perigo não está na possibilidade remota ou não de um domínio futuro, quase militar, de tecnologias autônomas ou pensantes<sup>21</sup>, mas já se encontra em pleno vigor na ‘civilização ocidental’. Para Heidegger, a mera suposição de que uma máquina poderia vir a pensar parte de uma completa incompreensão do que isso efetivamente quer dizer. Apenas quando já não há pensamento propriamente dito, quando este já se reduziu ao cálculo e à dimensão limitada e superficial da verdade proposicional, é possível conceber que uma máquina feita de algoritmos possa efetivamente ‘pensar’<sup>22</sup>. Em outros termos, as máquinas só poderão ameaçar o ser humano de substituição se o pensamento humano já houver sido reduzido em todos os seus aspectos ao cálculo e à lógica binária: para as máquinas nos substituírem, primeiro precisamos ter nos tornado suficientemente maquínicos. Assim, a verdadeira ameaça da técnica é a de nos tornarmos meras peças do dispositivo e, como consequência, perdermos totalmente de vista nossa origem, atados à ‘meia noite do mundo’. Se quisermos adiantar uma relação, podemos pensar isso pelas palavras de Milton Santos:

Antes, a organização da vida social era local, próxima ao homem; hoje, essa organização é, cada vez, mais longínqua e estranha. Antes, a sua razão era a própria vida, hoje é uma

<sup>21</sup> Aqui é importante ressaltar que para Heidegger a ideia de uma máquina pensante só pode surgir na medida em que o próprio pensamento se reduza ao cálculo e à lógica binária. O pensamento em sentido rigoroso, no entanto, pertence a outra dimensão.

<sup>22</sup> Heidegger trata da relação entre pensamento, conhecimento científico e lógica formal em muitos de seus textos. Sobre a relação com a lógica formal podemos mencionar em especial *Identidade e Diferença* de 1957 e sobre a questão do pensamento científico *Que é metafísica?* de 1929, *Ciência e reflexão* (ou *Ciência e pensamento do sentido*) de 1953, em que Heidegger profere a célebre frase ‘a ciência não pensa’, e *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* de 1964.

racionalidade sem razão, sem objetivo, sem teleologia, que comanda a existência dos homens e a evolução dos espaços (Santos, 2001, p.57).

E, entretanto, mesmo no interior desse cenário de total desamparo existe, segundo Heidegger, a possibilidade de surgir aquilo que salvará o ser humano do perigo do dispositivo. A menção ao dito de Hölderlin em *Patmos*, ‘Onde há o perigo, cresce também o que salva’, cumpre a função de indicar que mesmo jogado como um objeto dessubstancializado numa realidade plana e ordenada pelo dispositivo o ser humano não perde, nem pode jamais perder, o vínculo essencial que possui com a própria técnica, na medida em que a sua vigência depende de que o ser humano esteja constantemente de acordo.

Justamente no dis-positivo, que ameaça arrastar o ser humano no encomendar como o pretensamente único modo do desocultamento e, assim, empurrar o ser humano no perigo do abandono de sua essência livre, justamente neste supremo perigo, vem à luz o pertencimento mais íntimo e indestrutível do ser humano ao anuir, posto que, de nossa parte, começemos a atentar à essência da técnica (Heidegger, 2000, p.33).

Se a autonomia da técnica não diz respeito a autômatos, a objetos técnicos automatizados e independentes, mas ao caminho de pensamento que tomou conta do ocidente com o advento da modernidade, essa própria autonomia não deixa de ser algo demasiadamente humano. Como uma decisão epocal<sup>23</sup> na dimensão do pensamento, o domínio da técnica se revela como um desamparo autoimposto pelo ocidente e, conseqüentemente, o horizonte de sua ultrapassagem também pertence a essa mesma dimensão. Afinal, o dispositivo só pode assumir essa posição baseado numa constante anuência do ser humano e, nessa mesma dimensão, também surge a possibilidade de seu questionamento.

Por outro lado, embora a técnica moderna constitua, para Heidegger, uma espécie de ruptura com as outras épocas do pensamento ocidental, ela não surgiu do nada nem tampouco caiu do céu, mas possui uma história e uma origem no pensamento grego, que indica um outro caminho possível para que o ser humano seja salvo do domínio do dispositivo: a saber, a arte. Nos momentos finais do texto, Heidegger estabelece essa relação com base na origem comum entre a técnica e a arte na palavra grega τέχνη<sup>24</sup> e esse vínculo aponta para a ambiguidade da própria modernidade: se, por um lado, o advento da subjetividade é um fenômeno moderno, que leva o ser humano ao mais radical esquecimento do ser, por outro, ele possui sua origem em um longo processo histórico (a história do ser), que remonta à sua origem no pensamento grego e a uma relação com a verdade e com o ser fundamentalmente distinta.

Ademais, essa relação só pode ser acessada se consideramos a origem grega da técnica como um produzir, como um acontecimento da verdade no sentido grego do poético, da ποιήσις (*poíesis*). Sendo a arte originalmente, enquanto τέχνη, também um modo como a verdade acontece, relacionado à origem da técnica moderna, mas fundamentalmente distinto do dispositivo, surge então a possibilidade de haver um horizonte de salvação na e a partir da arte:

No começo do destino ocidental as artes ascenderam na Grécia à mais elevada altura do desocultar anuído a elas. Elas traziam à luz a presença dos Deuses, a comunhão entre os

<sup>23</sup> Aqui vale ressaltar que há uma diferença fundamental entre uma decisão epocal e decisões individuais: a modernidade não é algo que se possa superar com uma decisão individual, mas um acontecimento no pensamento. Como Heidegger afirma em *Superação da metafísica*: “A metafísica não se desfaz como se desfaz uma opinião. Não se pode deixá-la para trás como se faz com uma doutrina em que não mais se acredita ou defende” (Heidegger, 2002, p.61).

<sup>24</sup> As palavras para o pensamento Heideggeriano não são apenas ‘conceitos’ ou meios para expressar determinados conteúdos: a linguagem fala e possui uma relação essencial com o pensamento e com a história do ser. Por isso, as palavras podem, elas mesmas, constituírem caminhos de pensamento. Essa relação já está clara em *Que é isto-a filosofia?* De 1935, mas fica ainda mais evidente no texto *A caminho da linguagem*, de 1959.

destinos divino e humano. E a arte se chamava apenas τέχνη. Ela era um desocultar único, multifacetado. Ela era devota, προμος, isto é, dócil à vigência e ao custodiar da verdade (Heidegger, 2000, p.35).

Não obstante esse horizonte aberto pela arte, há uma diferença fundamental entre o sentido grego da arte e a sua manifestação na modernidade: se no pensamento grego a relação entre arte e verdade era evidente, na modernidade a arte se reduz à dimensão da estética, ao gosto e ao efeito – o fenômeno artístico contemporâneo ganha seu sentido fundamentado na subjetividade. E se a arte se reduz à dimensão metafísica da modernidade, então ela também se encontra até certo ponto impedida de abrir o horizonte do ser humano para uma outra relação com a verdade do ser. Não por outro motivo, no epílogo do texto *A origem da obra de arte* (1935) – publicado na coletânea *Caminhos de Floresta* – Heidegger aborda essa questão do papel da arte na modernidade através de um diálogo com a tese do fim da arte de Hegel:

Porém, a questão mantém-se: é a arte ainda um modo essencial e necessário como acontece a verdade que é decisiva para o nosso aí-ser histórico, ou já não o é? [...] A decisão acerca da sentença de Hegel ainda não foi tomada; pois está por detrás desta sentença o pensar ocidental desde os gregos, cujo pensar corresponde a uma verdade do ente que já aconteceu (Heidegger, 1998, p. 87).

Desse modo, o horizonte do que salvará a humanidade do domínio da técnica moderna permanece em aberto: pode surgir tanto do absoluto esquecimento do ser na vigência inquestionada do dispositivo, ou do acontecimento da verdade diametralmente oposto - a arte. O futuro, porém, permanece incerto e não pode ser controlado ou planejado: o passo mais importante que podemos dar é enxergar o perigo como perigo e, assim, nos livrar da superficialidade apática que impera na dimensão do cotidiano.

Por conseguinte, é necessário ter muita cautela ao associar Heidegger a uma posição pessimista ou otimista no que diz respeito à técnica. Rigorosamente ele não se deixa encaixar em nenhuma das alternativas. Ele pode ser considerado pessimista, apenas se com ‘pessimista’ queira-se dizer que ele não acredita que o avanço ininterrupto da técnica trará benefícios para a humanidade, devendo permanecer inconstante em sua marcha rumo ao ‘progresso’, mas que, antes, representa uma ameaça de grande risco. E, por outro lado, pode ser considerado otimista, se isso significar que ele acredita haver a possibilidade de salvação e do advento de um modo de pensar que nos liberte das amarras da técnica moderna. Embora o cenário imposto pelo dispositivo não seja promissor, ele não constitui um curso inalterável e já possui em si o crescimento de sua própria ultrapassagem e superação. Nesse mesmo sentido, a caracterização apresentada por Hermínio Martins em *Experimentum Humanum*, que o classifica como parte da visão fáustica da técnica – contraposta à visão prometeica – parece mais adequada. E, todavia, se utilizamos essas categorias é sempre importante ter em mente que todas essas questões para Heidegger não dizem respeito às tecnologias, aos seus desenvolvimentos e aos seus usos, mas à essência da técnica e à sua relação com o pensamento.

### **A herança crítica e o lugar do texto no âmbito da reflexão filosófica sobre a técnica: por que ler *A questão da técnica* no Brasil do século XXI?**

Atropelados pelo advento da Internet no final do século XX e pelo rápido avanço das TICs (Tecnologias de Informação e Comunicação) e das Inteligências Artificiais no início do século XXI é natural nos questionarmos atualmente acerca da relevância de um texto sobre a técnica escrito em um contexto tecnológico em muitos aspectos diferente e até mesmo ‘obsoleto’ ou ‘atrasado’ em relação ao nosso. Don Ihde em *Heidegger's Technologies (As tecnologias de Heidegger)* parte

desse pressuposto em um esforço para provar que a crítica de Heidegger à técnica moderna não dá conta de nossa realidade e deve ser considerada como algo do passado, uma vez que o nível de desenvolvimento tecnológico na metade do século XX era consideravelmente inferior ao do início do novo século. De acordo com essa perspectiva, Heidegger seria um filósofo preso ao seu tempo e a uma visão romântica de um passado idealizado que não corresponde à nova realidade técnica e que, portanto, deve ser lido apenas como um clássico importante no estudo acadêmico da história da filosofia. Para as discussões atuais, contudo, sua abordagem não traria grandes contribuições.

Ora, como já enfatizamos, o nível de desenvolvimento técnico, as tecnologias específicas, assim como o paradigma tecnológico como um todo, não constituem o foco nem tampouco a dimensão do esforço de pensamento de Heidegger. O caminho percorrido ao longo do texto leva justamente ao encontro com uma dimensão anterior, que abarca a essência da técnica como fundamento metafísico. Por conseguinte, no que diz respeito ao desenvolvimento de tecnologias como o computar com *Hardware* e *Software* ou como os telefones celulares e a própria internet, podemos considerar que as mudanças e as inovações são superficiais, na medida em que apenas caminham na mesma dimensão do dispositivo, podendo ser consideradas, inclusive, como uma espécie de embrutecimento da essência da técnica. Os computadores e a comunicação por meio da internet não rompem com o que há de fundamental na técnica, nem poderiam fazê-lo, pois, como vimos, a essência da técnica pertence inteiramente à dimensão do pensamento humano.

Desse modo, as críticas que defendem que o desenvolvimento dessas tecnologias ou das chamadas ‘Inteligências Artificiais’ de alguma maneira tornou a abordagem de Heidegger obsoleta se baseiam usualmente em uma incompreensão acerca da abrangência do dispositivo e do que significa pensar a técnica no horizonte da verdade do ser. Com elas corremos o risco de cair vítimas de discursos de pouca profundidade: a discussão corrente sobre a ‘inteligência artificial’ é um excelente exemplo de um uso superficial de diferentes significações do próprio conceito de ‘inteligência’, em que faz-se usualmente um salto entre um conceito delimitado de inteligência advindo da programação a uma ideia ampla de inteligência advinda do senso comum. Para Heidegger tais abordagens estão fadadas a manter inquestionado o que fundamenta a produção desses aparelhos e o sentido por trás da sua configuração e do seu funcionamento em geral<sup>25</sup>.

Podemos, antes, conceber que mesmo havendo uma grande distância tecnológica entre um sistema logístico baseado na locomotiva à vapor e o sistema de comunicação das redes sociais o sentido por trás de ambos – i.é, a sua relação com o pensamento e com o ser – permanece essencialmente o mesmo. Poderíamos inclusive constatar que as novas tecnologias surgem como uma radicalização do dispositivo, na medida em que caminham na direção de colonizar todas as esferas da vida – de reduzi-las à subjetividade – terminando de transformar o ser humano em apenas uma peça dessubstancializada de algo que já fugiu do seu próprio alcance. Nesse sentido, a reflexão de Heidegger se mostra não apenas como relevante, mas como fundamental para pensarmos o atual estado de coisas da tecnologia. Afinal, apenas se compreendermos as origens do presente e o que trouxe parte da humanidade ao atual horizonte de domínio irrestrito do dispositivo, da mais ampla tecnologização do ser humano, poderemos corresponder à tarefa que a atualidade nos impõe de compreender os reais perigos e os desafios diante da humanidade, assim como pensar alternativas e caminhos e, nas palavras de Ailton Krenak, “inventar e fabricar milhares de paraquedas coloridos” (Krenak, 2019, p.32).

---

<sup>25</sup> Um interessante exemplo de esforço que caminha na direção oposta às críticas mencionadas, na medida em que se baseia no pensamento de Heidegger para realizar uma crítica ao discurso corrente acerca das novas tecnologias da computação, consiste no livro *What computers can't do: a critique of artificial reason* (O que computadores não podem fazer: uma crítica da razão artificial) de Hubert Dreyfus

Nesse sentido, contemplar toda a amplitude da herança crítica de um texto filosófico, assim como expor satisfatoriamente o horizonte de possibilidades que ele nos oferece, é uma tarefa praticamente impossível. Além da evidente dificuldade de se elencar a totalidade das inúmeras obras<sup>26</sup> que foram direta ou indiretamente influenciadas por Heidegger, há de se considerar que o horizonte de possibilidades que um texto filosófico abre ao pensamento não se esgota<sup>27</sup>. Diante, portanto, da impossibilidade de determinar plenamente o horizonte que o texto abre ao pensamento, seu excesso de sentido – o impensado –, podemos aqui apenas indicar algumas das incontáveis contribuições que *A questão da técnica* pode oferecer à reflexão crítica sobre a sociedade brasileira, sua constituição e os desafios que enfrenta, assim como alguns de seus limites mais evidentes e alguns elementos que podem ser questionados e repensados.

Ora, o Brasil, naturalmente, não é uma potência europeia, e, portanto, podemos considerar que tampouco se encontra inteiramente lançado na mesma marcha sem sentido do dispositivo. Mesmo tendo passado por um processo de formação amplamente violento, marcado pela colonização, pelos horrores da escravização, pelo extermínio dos povos indígenas e pelos mais diversos mecanismos de segregação, que se perpetuam nos dias atuais, a sociedade brasileira, em sentido amplo, contempla inúmeros povos, línguas, religiões, pensamentos e as mais diversas culturas<sup>28</sup>. E, entretanto, a imagem que Heidegger traz da transformação do rio Reno em uma fonte de energia encomendável e de um território em bacia carbonífera ressoa de forma perturbadoramente próxima a descrição de Ailton Krenak sobre o processo extrativista de mineração feito pela Vale do Rio Doce e pela Samarco com o seu respectivo sistema de transporte ferroviário.

Assim, podemos considerar que uma sociedade com tamanha diversidade só pode correr o risco sucumbir ao perigo da essência da técnica, do domínio irrestrito do dispositivo, na medida em que passou e passa por inúmeros processos violentos de hegemonização de um modo de pensar específico, cujas raízes históricas mais profundas são muito bem elucidadas por Darcy Ribeiro no início de *Teoria do Brasil*:

Poucos países juntaram, como o Brasil, tijolos e cimentos tão díspares em seu processo de constituição; poucos também experimentaram vicissitudes que mostram de forma tão clara os caminhos pelos quais uma nação pode constituir-se não para servir a si mesma, mas para atender a interesses alheios. Efetivamente, o Brasil não nasceu como etnia e se estruturou como nação em consequência de um desígnio de seus criadores. Surgiu, ao contrário, como uma espécie de subproduto indesejado de um empreendimento colonial, resultante da Revolução Mercantil, cujo propósito era produzir açúcar, ouro ou café, e, sobretudo, gerar lucros exportáveis (Ribeiro, 2014, p.3).

Tendo sido formado, portanto, através do processo de colonização, pode-se pensar que o Brasil nasce como estado colonial justamente desse impulso da modernidade europeia, que Heidegger descreve como a irrupção da subjetividade – como o momento em que o mundo se transforma em imagem. Nesse sentido, o próprio processo de racialização e de escravização, que forma a base da economia extrativista do Brasil Colônia e do Brasil Império, é um fenômeno

<sup>26</sup> Podemos brevemente mencionar a influência heideggeriana nas obras de Herbert Marcuse, Hans-Georg Gadamer, Gilbert Simondon, Jacques Derrida, Michel Foucault, Achille Mbembe e Giorgio Agamben.

<sup>27</sup> Para tanto, é interessante considerar a forma como Marilena Chauí trata dessa mesma questão através do conceito Merleau-pontiano do ‘impensado’ em *Texto e contexto*: a dupla lógica do discurso filosófico: “O impensado não é o que não foi pensado, nem o que tendo sido pensado não soube ser dito, nem muito menos o que teria sido pensado e não pôde ser proferido. Não é o “menos”; é o excesso do que se quer dizer e pensar sobre o que se diz e se pensa: é o que, no pensamento, faz pensar e dá a pensar” (Chauí, 2017, p.22)

<sup>28</sup> Aqui podemos mencionar, entre muitos outros, o texto de Alfredo Bosi, *Cultura brasileira e culturas brasileiras*, o livro de Nei Lopes, *Kitábu: o livro do saber e do espírito negro-africanos*, que traz uma tentativa de sistematização do conhecimento sobre as religiões de matriz africana nas Américas, e o livro *Voices ancestrais: dez contos indígenas*, de Daniel Munduruku.



moderno, que parte desse impulso europeu de dominação, que Heidegger pode ajudar a compreender. Afinal, esse processo de desumanização e violência, que forneceu o sustento e a base econômica para o desenvolvimento das nações europeias, deve ser considerado como parte fundamental do processo de alastramento da modernidade, como defende Achille Mbembe em *Necropolítica*: “qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisa tratar da escravidão, que pode ser considerada uma das primeiras manifestações da experimentação biopolítica” (Mbembe, 2018, p.23).

Por conseguinte, podemos considerar que os processos de colonização e de escravização são indissociáveis da modernidade europeia, do alastramento do dispositivo e de seu consequente domínio no âmbito do próprio pensamento europeu e que, a rigor, um processo não pode ser plenamente compreendido sem o outro. O célebre livro *Orientalismo*, de Edward Said, trata desse processo histórico da construção do ‘ocidente’ moderno a partir da simultânea e necessária invenção de um ‘oriente’ caricaturado e desumanizado. Para compreendermos, portanto, a própria origem do racismo, como fenômeno moderno, pode ser útil atentarmos a esse impulso que, segundo Heidegger, constitui o fundamento metafísico da modernidade europeia como um todo<sup>29</sup>. Entre as muitas análises que estabelecem uma relação análoga, podemos mencionar, além das obras de Mbembe e de Said, o famoso *Discurso sobre o colonialismo*, de Aimé Césaire e *A invenção da África: Gnose, filosofia e ordem do conhecimento*, de Valentin-Yves Mudimbe. Por conseguinte, podemos conceber que o texto de Heidegger nos permite acessar alguns dos aspectos centrais desse processo que transformou as sociedades europeias no próprio ‘ocidente’. No fundo, *A questão da técnica* nos leva também a perguntar: que acontecimento na esfera do pensamento pôde lançar uma parte da humanidade nesse caminho sem sentido de dominação, controle e poder?

Questionar, portanto, a essência da técnica significa simultaneamente questionar o impulso que criou nas sociedades europeias a condição de possibilidade dos fenômenos da colonização, da escravização e de todas as suas consequências mais nefastas e totalitárias, que, tomadas em conjunto, constituem o que Mbembe chama de ‘Necropolítica’. Portanto, para compreendermos a sociedade brasileira e o processo de sua constituição é útil também atentarmos às origens desse processo no interior do pensamento europeu<sup>30</sup>. Ademais, com base em autores como Enrique Dussel podemos nos questionar se a colonização surge da modernidade ou se a modernidade – e, com isso, a técnica moderna – surge da colonização, na medida em que em obras como *1492: El encubrimiento del otro – hacia el origen del ‘mito de la modernidad’*, Dussel defende a tese de que o ‘Ego cogito’ de Descartes tem como antecedente histórico-filosófico o ‘Ego conquiro’ de Hernán Cortez e da invasão das Américas. Nesse sentido, a modernidade e a própria técnica moderna seriam frutos da colonização e não o inverso. Aliás, a perspectiva de Dussel também nos permite pôr em xeque a concepção muito questionável de ‘civilização ocidental’ – ou de ‘ocidente’ – de Heidegger e nos perguntar se ela não estaria também baseada em um falseamento histórico, segundo o qual o dito ‘ocidente’ possui um caminho de pensamento interno completamente singular, autônomo e isolado do resto da humanidade.

Ademais, se quisermos compreender os processos que ocorrem atualmente no Brasil, a configuração do espaço urbano, a crescente mecanização dos campos, o alastramento do neoliberalismo a partir da globalização e as possibilidades de resistência e de salvação do domínio da técnica, podemos aproximar a reflexão de Heidegger do pensamento crítico de Milton Santos e atentar, em especial, ao que ele nomeou em *Técnica, espaço e tempo* e outras obras de ‘meio técnico-científico-informacional’. Em suas palavras:

---

<sup>29</sup> Sobre esse tema podemos destacar, dentre muitos outros, o livro de Jessé Souza, *Como o racismo criou o Brasil*, de 2021 e o livro de Silvio Almeida, *Racismo estrutural*, de 2019.

<sup>30</sup> Uma interessante tentativa de abordar esse processo pode ser analisada no conjunto dos livros *O processo civilizatório*, *A civilização e as Américas*, *O povo brasileiro* e *Os índios e a civilização*, de Darcy Ribeiro.

Não é nem meio natural, nem meio técnico. A ciência, a tecnologia e a informação estão na base mesma de todas as formas de utilização e funcionamento do espaço [...]. É a cientificização e a tecnicização da paisagem. É, também, a informatização ou, antes, a informacionalização do espaço. A informação tanto está presente nas coisas como é necessária à ação realizada sobre essas coisas. Os espaços assim requalificados atendem sobretudo a interesses dos atores hegemônicos, da economia e da sociedade e, assim, são incorporados às correntes de globalização (Santos, 2008, p.24).

Desse modo, se fizermos uma aproximação com a obra de Santos podemos contemplar uma série de consequências concretas que decorrem da propagação do que Heidegger chama de dispositivo através da expansão do meio técnico-científico-informacional. Se a reflexão de Heidegger nos dá acesso ao sentido geral da técnica moderna, uma aproximação com a obra de Santos nos permite compreender a sua relação com a reconfiguração dos espaços, os processos de urbanização e de mecanização do campo de modo concreto e pormenorizado. Ademais, se tornam evidentes as consequências para os grupos minoritários e para os povos originários de um tal processo de hegemonização, que se dá ‘de cima para baixo’, e que traz consigo a imposição de uma ‘racionalidade’ única e hegemônica. Para Santos esse alastramento do meio técnico-científico-informacional sobre populações que constituem uma enorme diversidade em termos de modo de pensamento e de vida não é absoluto e se depara com focos de resistência e com novas possibilidades de salvação. Com a obra de Santos podemos contemplar possibilidades que Heidegger não traz e nem seria capaz de trazer, pois parte de uma dimensão limitada ao interior do pensamento europeu e que permanece, em seus aspectos centrais, eurocêntrica.

Embora, como vimos, a questão do que salva em Heidegger permaneça em aberto e não deva ser de forma alguma considerada como algum tipo de previsão ou premonição, em *A questão da técnica* nos vemos diante de apenas duas possibilidades de salvação: a virada que seria possível a partir do completo domínio do dispositivo na chamada ‘meia noite do mundo’<sup>31</sup> – a total expansão do pensamento europeu – ou o horizonte que se abre a partir da arte como dimensão poética que recusa completamente o dispositivo. Ambas, entretanto, estão limitadas ao interior do pensamento europeu e permanecem eurocêntricas. De certo modo, Heidegger dá como certo que a chamada ‘civilização europeia-ocidental’ já dominou o mundo e lançou toda a humanidade na marcha única do dispositivo<sup>32</sup> ou, ao menos, está prestes a lançar; num tal contexto, o que salva só poderia advir do interior dessa mesma tradição.

A obra de Santos, por outro lado, nos coloca diante de um cenário profundamente diferente, na medida em que considera que os fluxos hegemônicos do meio técnico-científico-informacional encontram no lugar diversas resistências e reinterpretções. Em outros termos, a temporalidade hegemônica imposta pela técnica não é capaz de eliminar completamente as temporalidades não-hegemônicas com que se depara no lugar: “essa racionalidade [imposta pelo meio técnico-científico-informacional] supõe contra-racionalidades. Essas contra-racionalidades se localizam, de um ponto de vista geográfico, nas áreas menos modernas e, do ponto de vista social, nas minorias” (Santos, 2008, p.53). E em *Por uma outra globalização* Santos ainda nos diz:

O papel do lugar é determinante. Ele não é apenas um quadro de vida, mas um espaço vivido, isto é, de experiência sempre renovada, o que permite, ao mesmo tempo, a reavaliação das heranças e a indagação sobre o presente e o futuro. A existência naquele espaço exerce um papel revelador sobre o mundo (Santos, 2001, p.114).

<sup>31</sup> No texto *Para que poetas?* Heidegger trata justamente dessa possibilidade.

<sup>32</sup> Isso fica particularmente evidente em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, embora em *A caminho da linguagem* Heidegger reconheça o caráter originário da língua e do pensamento japoneses.

Portanto, a partir do lugar, das contra-racionalidades, da resistência dos povos originários ou da criação de novas temporalidades a partir dos segmentos da humanidade que se recusam à dominação do meio técnico-científico-informacional nos deparamos com um horizonte de numerosas possibilidades de salvação que estão muito além do indicado por Heidegger. A aproximação com perspectivas da filosofia brasileira pode cumprir o papel de expandir o horizonte crítico da reflexão de Heidegger e indicar seus limites. Nesse contexto, além das obras de Santos e de Krenak, uma importante alternativa de pensamento que surge no Brasil é a proposta do contracolonialismo que Antônio Bispo dos Santos apresenta em *A terra dá, a terra quer*, assim como a diferenciação por ele defendida entre ‘desenvolvimento’ e ‘envolvimento’. Tais aproximações nos colocam diante de uma série de possibilidades críticas e da necessidade de indicar os limites eurocêntricos da posição de Heidegger. De qualquer modo, para pensarmos uma realidade tão complexa, como a brasileira, que foi historicamente formada a partir das mais diversas matrizes e que passa histórica e atualmente por uma série de processos conflitantes, que contemplam modos de pensar tão díspares, olhar criticamente para as origens da técnica moderna se torna uma tarefa fundamental.

Por conseguinte, mesmo perante a tarefa de construir uma resistência ou de cultivar uma suposta salvação, se impõe a necessidade de questionarmos a essência da técnica, de investigarmos o que fundamentou esse acontecimento no pensamento europeu e o seu alastramento pelo mundo – inclusive de colocarmos em questão se esse fenômeno pode ser considerado como algo propriamente ‘europeu’. Se atentarmos a essa origem da modernidade não apenas a própria dinâmica do neoliberalismo se tornará muito mais evidente, mas também alguns elementos centrais da globalização e da configuração das sociedades contemporâneas. Nesse sentido, o texto de Heidegger nos coloca diante de inúmeras questões fundamentais para compreendermos também o Brasil contemporâneo, dentre as quais podemos destacar quatro: se ‘o’ perigo para a humanidade está na essência da técnica e não nos objetos técnicos, é possível ressignificá-los? Qual é o principal risco de um tal esforço? Que segmentos da sociedade e da humanidade em geral estão em condições de fazê-lo ou já o fazem? Qual pode ser o papel da filosofia da técnica diante desses novos desafios? Por fim, podemos afirmar sem sobra de dúvida que, diante de uma sociedade formada em meio a tantas contradições, o texto de Heidegger pode em muito nos auxiliar na tarefa de pensar o Brasil contemporâneo e a sua relação com a técnica, do mesmo modo que o pensamento crítico e filosófico brasileiro pode legar uma enorme contribuição para que possamos repensar na atualidade *A questão da técnica*, apontando tanto para os seus limites, quanto para o seu horizonte de possibilidades. Afinal, se tais possibilidades não foram plenamente elaboradas por Heidegger e pertencem, portanto, ao horizonte do impensado, cabe a nós pensá-las.

## Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Editora Argos: Chapecó, 2009.
- ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. Jandaíra: São Paulo, 2019.
- BISPO, Antônio. *A terra dá a terra quer*. Editora Ubu: São Paulo, 2023.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. Companhia das Letras: São Paulo, 1992.
- CARNAP, Rudolf. *Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem*. Trad. Sedatto. Cadernos de Filosofia Alemã, v.21, n.2: São Paulo, 2016.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Veneta: São Paulo, 2020.
- CHAUÍ, Marilena. *Texto e contexto: a dupla lógica do discurso filosófico*. Cadernos Espinosanos, n.37, 2017.
- DUSSEL, Enrique. *1492: El encubrimiento del otro – hacia el origen del ‘mito de la modernidad’*. Editorial Docencia: Buenos Aires, 2021.
- DREYFUS, Hubert. *What computers still can't do: a critique of artificial reason*. MIT Press: Cambridge, 1992.
- FEENBERG, Andrew. *Questioning Technology*. Routledge, 1999.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Editora Vozes: Petrópolis, 2007.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Meurer. Vozes: Petrópolis, 2007.
- GALILEI, Galileu. *Diálogo sobre os dois máximos sistemas de mundo ptolomaico e copernicano*. Trad. Pablo Mariconda. Associação Scientiae Studia: São Paulo, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Editora Vozes: São Paulo, 2015.
- HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Calouste Gulbenkian: Lisboa, 1998<sup>2</sup>.
- HEIDEGGER, Martin. *Conferências e ensaios filosóficos. Os pensadores*. Nova Cultural: São Paulo, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Die Frage nach der Technik*. Vorträge und Aufsätze (GA7). Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Vozes: Petrópolis, 2021.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 1966.
- HEIDEGGER, Martin. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*. Trad. Enio Giachini. Editora vozes: Petrópolis, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. *Marcas do Caminho*. Vozes: Petrópolis, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Meu caminho na fenomenologia*. Trad. Ana Falcato. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: hermenêutica da facticidade*. Trad. Renato Kirchner. Editora vozes: Petrópolis, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. Marco Casanova. Editora vozes: Petrópolis, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Editora Unicamp: Campinas, 2012.
- IHDE, Don. *Heidegger Technologies: Postphenomenological perspectives*. Fordham University Press: Nova Iorque, 2010.
- KOPENAWA, Davi. *A queda do céu: palavra de xamã yanomami*. Companhia das letras: São Paulo, 2015.
- KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. Companhia das Letras: São Paulo, 2020.
- KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. Companhia das Letras: São Paulo, 2022.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras: São Paulo, 2019.

- KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. Companhia das Letras: São Paulo, 2020.
- LOPES, Nei. Kitábu: *O livro do saber e do espírito negro-africanos*. Senac: São Paulo, 2005.
- MARICONDA, Pablo; VASCONCELOS, Júlio. *Galileu e a nova física*. Associação Scientiae Studia: São Paulo, 2020
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. N-1 edições: São Paulo, 2018.
- MUDIMBE, Valentin-Yves. *A invenção da África: Gnose, filosofia e ordem do conhecimento*. Editora Vozes: São Paulo, 2019.
- MUNDURUKU, Daniel. *Vozes ancestrais: dez contos indígenas*. FTD Educação: São Paulo, 2016.
- RIBEIRO, Darcy. *Teoria do Brasil*. Editora UNB: Brasília, 2014.
- SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. Companhia das letras: São Paulo, 2007.
- SANTOS, Milton. *A natureza do espaço*. Edusp: São Paulo, 2006.
- SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Editora Record: São Paulo, 2001.
- SANTOS, Milton. *Técnica espaço tempo: globalização e meio técnico-científico informacional*. Edusp: São Paulo 2008.
- SANTOS-BARBOSA, Luciana. *As ideologias neurotecnoneoliberais: da utopia de Kurzweil à literatura distópica*. Biblioteca de Teses e dissertações da USP: São Paulo, 2024.
- SOUZA, Jessé. *Como o racismo criou o Brasil*. Estação Brasil: São Paulo, 2021.

---

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Felipe Seelaender Costa Rosa. felipeseelaender@gmail.com