



Raísia Girardi Rodrigues

DA ESSÊNCIA DA TÉCNICA AO PENSAMENTO
MEDITATIVO: CAMINHOS PARA A FORMAÇÃO
HUMANA EM HEIDEGGER

Passo Fundo

2022

Raísia Girardi Rodrigues

DA ESSÊNCIA DA TÉCNICA AO PENSAMENTO
MEDITATIVO: CAMINHOS PARA A FORMAÇÃO
HUMANA EM HEIDEGGER

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, do Instituto de Humanidades, Ciências, Educação e Criatividade, da Universidade de Passo Fundo, como requisito parcial para obtenção do título doutora em 6/10/2022, sob a orientação do professor Dr. Claudio Almir Dalbosco (coorientação do professor Dr. Marcelo José Doro).

Passo Fundo

2022

CIP – Catalogação na Publicação

R696d Rodrigues, Raísia Girardi
Da essência da técnica ao pensamento meditativo [recurso eletrônico]: caminhos para a formação humana em Heidegger / Raísia Girardi Rodrigues. – 2022.
952 KB ; PDF.

Orientador: Prof. Dr. Claudio Almir Dalbosco.

Coorientador: Prof. Dr. Marcelo José Doro.

Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de Passo Fundo, 2022.

1. Educação - Filosofia. 2. Educação - Técnica. 3. Formação humana. 4. Heidegger, Martin, 1908-1976. I. Dalbosco, Claudio Almir, orientador. II. Doro, Marcelo, José, coorientador. III. Título.

CDU: 37.01

Catálogo: Bibliotecário Juliana Langaro Silveira – CRB 10/2427

Raísia Girardi Rodrigues

Da essência da técnica ao pensamento meditativo: caminhos
para a formação humana em Heidegger

A banca examinadora abaixo, APROVA em 6 de outubro de 2022, a Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Passo Fundo, como requisito parcial de exigência para obtenção de grau de Doutora em Educação, na linha de pesquisa Fundamentos da Educação.

Dr. Claudio Almir Dalbosco - Orientador
Universidade de Passo Fundo - UPF

Dr. Marcelo José Doro - Coorientador
Universidade de Passo Fundo - UPF

Dr. Luiz Rohden
Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Dr. José Pedro Boufleuer
Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul - UNIJUÍ

Dr. Angelo Vitorio Cenci
Universidade de Passo Fundo - UPF

Dr. Eldon Henrique Mühl
Universidade de Passo Fundo - UPF

AGRADECIMENTOS

À minha mãe Mirtha Girardi, pelo cuidado, carinho e suporte em todos os momentos. Tenho como exemplo sua força e determinação e agradeço por sempre acreditar em mim.

Ao orientador Dr. Claudio Almir Dalbosco, pela confiança e pela oportunidade de aprender com sua sabedoria e postura atenciosa e amigável.

Ao co-orientador Dr. Marcelo José Doro, pela generosidade e partilha do seu conhecimento. A compreensão de um autor clássico é um grande desafio, mas com sua parceria intelectual nunca me senti só nesta tarefa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Passo Fundo e seu corpo docente, por todas as experiências formativas.

À CAPES, pela bolsa de estudo PROSUC que garantiu as condições necessárias para o desenvolvimento desta pesquisa.

Ao Núcleo de Pesquisas em Filosofia e Educação (Nupefe) e ao Grupo de Pesquisa Formação Humana e Desenvolvimento Sustentável, pelo espaço de debate e aprendizado.

À minha família, por estar sempre perto e ser meu apoio incondicional.

Às minhas amigas pelo companheirismo, escuta e palavras de incentivo. Em especial à Déborah Ramos, por mais de duas décadas de amizade em seu sentido mais genuíno.

À Márcia Goidanich, pelo seu profissionalismo e sensibilidade que me ajudam na compreensão e aprimoramento de mim mesma.

“Quem, de três milênios não é capaz de se dar conta,
vive na ignorância, na sombra, à mercê dos dias, do
tempo”.

Johann Wolfgang Goethe

RESUMO

A educação contemporânea apresenta desenvolvimento e modernização, principalmente no campo tecnológico. Por outro lado, demonstra estar se distanciando da ideia de formação pensada no sentido da *Bildung*. Todavia, tal noção é necessária, ao nosso ver, para assegurar um projeto educacional crítico e plural, que contemple os seres humanos com seus mais diversos interesses e possibilidades de realização. Inserida em um contexto mercantil, a educação passa a ser regida pela lógica da administração empresarial, onde os sujeitos implicados nesse processo tendem a ser compreendidos como números e mão de obra para o mercado de trabalho. Não se trata mais de formar no sentido de aprimorar a racionalidade, cultivar a alma e impulsionar o pensamento reflexivo. O foco passa a recair na obtenção de saberes e práticas capazes de auxiliar na produção de recursos pertinentes à demanda capitalista-neoliberal, o que amplia o alcance das forças técnicas que, no entender de Heidegger, condiciona o mundo moderno. Essas forças não equivalem simplesmente ao impacto dos aparatos tecnológicos que permeiam nossa existência, mas à postura fundamental que subjaz a tudo o que é técnico. Uma postura que estrutura nossa relação com o mundo de tal modo que nossa compreensão dos entes e de nós mesmos é enquadrada pelo desafio de exploração e ordenação do real. A presente tese visa, portanto, através de uma perspectiva bibliográfica e hermenêutica, aproximar o campo educacional da questão da técnica, desenvolvida por Martin Heidegger, expondo um diagnóstico do tempo presente e distintos caminhos para uma formação possível nos limites do mundo técnico. Tentamos elucidar que o maior perigo da técnica se dá pelo estreitamento do pensamento e da abertura de mundo, o que resulta em uma formação reduzida. Concluímos que *há uma dimensão formativa possível desde o diagnóstico heideggeriano do domínio da técnica no mundo moderno. Quando atingimos, por meio do pensamento meditativo, a consciência da essência da técnica, conquistamos alguma liberdade na relação com ela. Logo, tomar consciência sobre a técnica é a condição para a formação no sentido de um autocultivo de si, cujo traço principal é a postura serena frente às suas demandas. Formar a si mesmo na serenidade é aprender a dizer sim e a dizer não à técnica: aprender a aceitar sua presença irreversível e o que ela traz de potencial para a vida, mas não se deixar enquadrar por sua força homogeneizante. Isso preserva um reduto para o singular, onde a diferença e a novidade radical podem sobreviver.* Nesse sentido, o tipo especial de pensamento que Heidegger chama de meditação torna-se central. Formar a si mesmo em uma relação serena com a técnica demanda o cultivo da reflexão, da meditação sobre nós mesmos e sobre nosso mundo para inaugurar novos sentidos e assegurar modos de vida e processos formativos distintos daqueles propostos pela técnica.

Palavras-chave: Formação. Técnica. Serenidade. Pensamento meditativo. Heidegger.

ABSTRACT

Contemporary education shows development and modernization, especially in the technological field. On the other hand, it also demonstrates to be suffering a distance from the idea of formation thought in the sense of *Bildung*. However, such a notion is necessary, in our view, to ensure a critical and plural educational project, which contemplates human beings with their most diverse interests and possibilities of achievement. Inserted in a mercantile context, education allows itself to be governed by the logic of business administration, where the subjects involved in this process tend to be understood as numbers and labor for the job market. It is no longer a matter of formation in the sense of improving rationality, cultivating the soul and promoting reflective thinking. The focus falls back on obtaining knowledge and practices capable of assisting in the production of resources relevant to the capitalist-neoliberal demand, which expands the reach of the technical forces that, in Heidegger's understanding, condition the modern world. These technical forces are not simply equivalent to the impact of the technological apparatuses that permeate our existence, rather, they refer to the fundamental posture that underlies everything technical. A posture that structures our relationship with the world in such a way that our understanding of being and ourselves is framed by the challenge of exploitation and ordination of the real. This thesis aims, therefore, through a bibliographical and hermeneutic perspective, to bring the educational field closer to the question concerning technology, developed by Martin Heidegger, exposing a diagnosis of the present time and possible paths for a possible formation within the limits of the technical world. We tried to elucidate that the greatest danger of the technique is due to the narrowing of thought and the openness of the world, which results in a reduced formation. We conclude that *there is a possible formative dimension since heideggerian diagnosis of the domain of technique in the modern world. When we reach, through meditative thinking, the awareness of the essence of technology, we conquer some freedom in our relationship with it. Therefore, becoming aware of technology is the condition for formation in the sense of self-cultivation, whose main trait is the serene posture in the face of its demands. To form oneself in serenity is to learn how to say yes and to say no to technology: to learn to accept its irreversible presence and what potential it brings to life, but not allow oneself to be enframed by its homogenizing force. This preserves a stronghold for the singular, where difference and radical novelty can survive.* In this sense, the special way of thinking that Heidegger calls meditation becomes central. To form oneself in a serene relationship with technology demands the cultivation of reflection, meditation about ourselves and our world to be capable of inaugurating new meanings, ensuring ways of life and formative processes different from those proposed by the technique.

Keywords: Formation. Technology. Serenity. Meditative thinking. Heidegger.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	A TÉCNICA COMO DIAGNÓSTICO DE ÉPOCA.....	19
2.1	A essência da técnica	20
2.2	A ameaça e a salvação inerentes à técnica	32
2.3	A educação na era da técnica	42
3	A TÉCNICA E O PENSAMENTO DO SER.....	50
3.1	Pensamento técnico e pensamento meditativo	50
<i>3.1.1</i>	<i>Teoria e ciência.....</i>	<i>52</i>
<i>3.1.2</i>	<i>Pensamento e filosofia.....</i>	<i>63</i>
3.2	O que significa pensar	71
3.3	O caráter formativo do pensamento	79
4	A FORMAÇÃO NA ERA DA TÉCNICA.....	87
4.1	A demanda humana pela formação (<i>Bildung</i>).....	91
4.2	A serenidade como traço determinante da formação na era da técnica	98
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	119
	REFERÊNCIAS	123

1 INTRODUÇÃO

A investigação aqui proposta é uma continuidade da pesquisa desenvolvida no curso de Mestrado em Educação, realizado no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Passo Fundo, da qual resultou a dissertação intitulada *Heidegger, a técnica e a educação*. Naquele momento, tínhamos como intuito interpelar sobre as implicações da técnica no campo educacional e enfrentar a compreensão de técnica para além de suas múltiplas manifestações em recursos e aparelhos específicos, encontrando em sua essência o perigo e a salvação que anunciava Heidegger. A pergunta orientadora daquela pesquisa consistia em indagar em que sentido a reflexão de Martin Heidegger sobre a essência da técnica poderia auxiliar a pensar a formação humana no contexto contemporâneo de predomínio técnico. Tal pergunta suscitou reflexões mais profundas acerca da formação e dos próprios conceitos de Heidegger, os quais seguiram sendo investigados ao longo do processo de doutoramento.

Antes de adentrarmos mais especificamente nestas questões e expormos o problema que orienta nossa tese, faz-se necessário explicar que os termos e conceitos aqui utilizados decorrem das obras da segunda fase de Heidegger, de onde concentram-se seus estudos sobre a questão da técnica, da linguagem, da poesia e do pensamento do ser. Nessa etapa que se iniciou nos anos 30, a partir da denominada viragem (*Kehre*), “a ciência e a técnica assumiram importância não apenas decisiva em seu pensamento, mas também radicalmente distinta daquela que se pode observar nos textos que circundam o grande projeto de *Ser e Tempo*” (DUARTE, 2010, p. 14). A partir daí Heidegger compreende a objetificação dos entes como o resultado do envio epocal, isso é, ele conclui que o ser, que o real passa a ser compreendido através do paradigma de época que estabelece as premissas elementares da relação do ser humano com o mundo. Sua tarefa, portanto, recai em “substituir o modo de pensar metafísico e científico em geral por um modo de pensar novo, não metafísico e não científico, e, nesse sentido, ultrapassar a teorização metafísica e científica enquanto tal (DUARTE, 2010, p. 14), para manter em aberto a pergunta pelo sentido do ser.

Para pensar o conceito de formação, nos apoiaremos em pesquisas nacionais e internacionais que o exploram, com base, sobretudo, na noção alemã de *Bildung*, e que o trazem à contemporaneidade para desenvolver uma crítica à educação vigente. Além de uma vasta e qualificada comunidade de pesquisadores do Brasil que se debruçam sobre essa temática, também fazemos menção aos grupos de pesquisa como o Núcleo de Pesquisas em Filosofia e Educação (Nupefe), criado em 2002, na Universidade de Passo Fundo, o qual propicia discussões competentes acerca da formação. Estão inseridos nesse grupo estudantes da

graduação ao pós-doutorado e pesquisadores que são referência para pensar a educação como os professores Dr. Claudio Almir Dalbosco, Dr. Angelo Vitorio Cenci e Dr. Eldon Henrique Mühl. Em um diálogo constante com pesquisadores brasileiros e estrangeiros, o grupo é um laboratório para as pesquisas discentes e docentes, e a compreensão do problema acerca da formação que se desenvolverá aqui é devedora do aprendizado adquirido nesse espaço.

Nossa pesquisa se desenvolve no campo educacional, mas está inserida na linha de *Fundamentos da Educação*, o que oportuniza um amplo diálogo com a filosofia e, na situação específica desta pesquisa, com o pensamento de Heidegger. Acreditamos na profícua aproximação entre essas áreas para pensar a formação no tempo presente, e tomar Heidegger como referência se mostra plausível e promissor na medida em que seu pensamento se esforça, entre outras questões, em demonstrar os poderes ocultos que condicionam nosso modo de vida contemporâneo. Ao falarmos de formação, na atualidade, nos referimos a uma ideia de formação enfraquecida e um tanto distante daquela proposta pela tradição da *Bildung*, a qual trabalhava ainda com uma concepção forte de autonomia e ainda preservava elementos de universalidade que já não cabem na visão pós-humanista em que nos movimentamos. Por outro lado, há algo da *Bildung* clássica que ainda entendemos como atual (ou atualizável), especialmente o interesse pela constituição de seres humanos críticos e socialmente engajados.

A dinâmica dos processos formativos, na atualidade, parece colocar-se ao dispor da lógica do mercado e do consumo, afetando e alterando o sentido que a formação deveria ter na vida dos sujeitos. “O que se constata nesse processo é a invasão da lógica econômico-mercantil no âmbito da educação” (DALBOSCO, 2009, p. 75). Percebemos, especialmente no cenário brasileiro, o esmorecimento da formação humana, em sentido amplo, em suas mais distintas etapas. Nas escolas, desde muito cedo, as crianças são instigadas a desenvolver suas habilidades visando valores e demandas de mercado. Aprendem antecipadamente a recortar, colar, desenhar com o propósito de se tornar um pequeno prodígio que terá destaque no mundo empresarial.¹ Por certo que o desenvolvimento de tais habilidades são fundamentais e estudos sobre a plasticidade cerebral indicam que quanto antes aprende-se algo, mais fácil é sua assimilação, mas é preocupante pensar que talvez tal desenvolvimento não esteja focado na ampliação da criatividade e respeitando o tempo da criança, mas ancorado em uma demanda mercantil. O

¹ É notável, em especial entre as instituições privadas com fins lucrativos, o caráter utilitário/competidor/produtivo das justificativas que se apresentam para atividades, currículos e conteúdos selecionados para compor o processo educativo.

tempo para brincar, se desenvolver e estar com o outro é substituído por um planejamento rigoroso de tarefas.

Também não são raras as discussões em torno da necessidade ou não de disciplinas de humanas nos currículos, como se a presença de tais matérias no processo educacional não fizesse diferença na constituição do ser humano. O aprendizado de línguas estrangeiras se consolida não pela curiosidade e riqueza de se aprender uma cultura diferente e de ser capaz de interagir com os pessoas de uma comunidade distinta, mas sim, com o pretexto de que, para conseguir um bom emprego, é necessário saber falar esse ou outro idioma.² As universidades sofrem com a redução de investimento por parte do governo, que percebe o já baixo incentivo destinado a elas não como um projeto de nação, que se preocupa em formar uma sociedade justa, igualitária e sábia, mas como um gasto desnecessário, sendo sempre um dos primeiros a ser cortado ou reduzido em momentos de recessão. Da mesma forma, vemos estagnar-se o fomento de bolsas discentes e de programas que propiciem o intercâmbio acadêmico dentro e fora do país. O próprio trabalho docente passa a ser regido pela lógica produtivista, típica do mercado de trabalho, onde professores e pesquisadores se veem obrigados a produzir e publicar incessantemente para manter seus cargos ou conseguir auxílios e supostos “benefícios” que seriam compreendidos como incentivo, se a educação fosse tomada com a sua devida importância.

Expande essa listagem preocupante dos problemas que assolam a educação o sucateamento das escolas públicas, as quais sofrem não apenas com o descaso quanto a infraestrutura, mas também com os desvios de verbas que deveriam ser direcionados à alimentação dos alunos, compras de aparelhagem e materiais didáticos, sem contar as dificuldades de acesso à escola enfrentada por uma parcela bastante significativa da população. Além da falta de incentivo ao aprimoramento acadêmico dos professores, a formação docente também passa a ser dominada pela lógica mercantil. Ao invés do debate sobre a formação se dar pela reflexão crítica, subsidiada pelo estudo dos clássicos da área, percebe-se que esses momentos tornaram-se em muitos casos um espaço de *shows* e eventos para *coaches* ou supostos conhecedores da educação, que buscam animar os professores a formar os estudantes para o “sucesso”, compreendido como a aprovação nas universidades mais disputadas e o alcance de notas de excelência. Também, “na ânsia de responder ao imediatismo do mercado,

² É principalmente por razões econômicas que a língua inglesa toma o lugar da língua espanhola nos currículos da grande maioria das escolas, em que pese toda a proximidade geopolítica com os países da América Latina.

os gestores estão propondo uma formação cada vez mais aligeirada e especializada no atendimento de setores restritos do mercado” (MÜHL, 2009, p. 110).

Discussões como o *homeschooling* não levam em consideração o âmbito formativo fundamental que se dá única e exclusivamente no espaço escolar e acadêmico, incapaz de ser atingido por outras esferas, até mesmo a familiar. Não bastasse isso, debates reducionistas e ameaçadores como o promovido em torno do projeto *escola sem partido* visam interferir em uma formação livre, que resgate a história e problematize a condição social e política na qual os estudantes se inserem, sendo esse, um pilar importante para uma formação democrática. Isso porque, arriscamos dizer, não se pensa mais em uma formação propriamente humana, mas sim, em uma formação reduzida ao atendimento das demandas do mercado de trabalho, que atenda ao chamado do neoliberalismo. Assim, “torna-se evidente, pois, a subordinação do significado de ‘formação geral’ (*Bildung*) e dos critérios de uma educação de qualidade à lógica da indústria educacional” (DALBOSCO, 2009, p. 75). Tal subordinação resulta em alunos e professores rendidos ao que podemos chamar de paradigma educacional-mercantil, onde o pilar da formação não é mais o cultivo do sujeito como um todo, mas sim, do sujeito reduzido a função de mão-de-obra, aquele para quem o pensamento crítico e a compreensão de si mesmo e do outro torna-se irrelevante.

Esse breve e pequeno diagnóstico dos problemas enfrentados pela educação no tempo presente já levanta o alerta de que ela se distancia, cada vez mais, de um sentido ampliado de formação humana representado pela *Bildung*. Isso porque, conforme nos diz Biesta (2002b), a *Bildung* carrega consigo a aspiração daqueles que esperam que a educação seja mais do que a simples aquisição de conhecimentos e habilidades, mais do que um fazer. Ela deve nutrir os seres humanos levando em conta suas individualidades e subjetividades, e os auxiliando em sua auto formação. Trata-se de uma forma de emancipação dos sujeitos, de um espaço para que esses adquiram sua autonomia e se auto cultivem. Dessa forma, consideramos importante buscar nessa ideia de formação os preceitos necessários para auxiliar na modificação e no fortalecimento de um cenário educacional mais humano. Não apenas recolando a *Bildung* em nosso tempo, mas atualizando esse conceito em consonância com os traços determinantes de nossa época, intentando “estabelecer um diálogo crítico-renovador com a tradição e, ao mesmo tempo, a de não fazê-lo de modo anacrônico, mas articulado estreitamente a problemas emanados da realidade educacional” (CENCI, 2017, p. 471).

Aqueles atentos e interessados em pensar a educação, sem reduzi-la à lógica exploratória mercantil, lógica essa que ameaça a democracia, na medida em que tira espaço do pensamento crítico, a pluralidade dos sujeitos e das distintas possibilidades de ser, devem então atentar para

o fato de que a concepção corrente de formação é mais do que reducionista. Arriscamos dizer que ela é perigosa porque é restritiva, porque coloca em segundo plano a finalidade emancipatória da educação, porque exclui como supostamente inúteis temas e experiências centrais para o cultivo da individualidade humana.

Essa redução da formação humana que colocamos em perspectiva é um produto de nossa época e comporta análises sob diferentes vieses. Nosso interesse, no entanto, é mostrar que fundamentalmente ela pode ser compreendida como expressão daquilo que Heidegger chama de essência da técnica. A técnica é para este filósofo o traço determinante da modernidade e não porque os muitos e diversos produtos técnicos transformaram o mundo e a nossa vida, mas porque, em sua essência, a técnica pauta o conjunto de nossas relações, moldando nossa compreensão do real, do que as coisas e nós mesmos somos e do que podemos ser. A essência da técnica é um esquema de compreensão, um modelo de comportamento, um “paradigma” de pensamento que discretamente condiciona nossa existência. A questão da técnica em Heidegger ultrapassa, portanto, a discussão acerca dos aparatos tecnológicos, que nos conduz para além do contexto prático-utilitário da técnica, fazendo-nos pensar no que é a técnica, qual seu impacto profundo sobre nossas vidas e nosso futuro enquanto humanidade. Para o contexto específico desta investigação, interessa, sobretudo, entender *como a técnica, pensada em sua essência, afeta o campo educacional e que como podemos ainda conceber a formação face a ela*. Dito em forma de pergunta: assumindo o diagnóstico de época de Heidegger, calcado na técnica como força histórica condicionante de nossa existência, como ainda podemos pensar a formação como autoformação do indivíduo em sentido amplo de sua individualidade?

Nossa hipótese de pesquisa, em torno da qual buscamos configurar nossa tese, é que a formação demanda como pressuposto a superação do pensamento técnico e a realização do pensamento meditativo, o que redundará em uma postura serena do indivíduo frente ao mundo técnico e seus condicionantes. Suspeitamos poder identificar um papel formativo do pensamento meditativo frente à essência da técnica, ao mesmo tempo que acreditamos poder mostrar que a noção de essência da técnica pode ser um conceito fundante da relação produtiva entre filosofia e formação.

Nos debruçamos cuidadosamente sobre a compreensão acerca da essência da técnica para destacar o que desse conceito problemático e, no entender de Heidegger, perigoso em relação a própria essência humana, pode surgir a fim de salvar e libertar os seres humanos do perigo que a essência técnica traz em potencial. Uma rápida retomada do percurso investigativo filosófico de Heidegger se faz necessário, para compreender como ele chega até a essência da técnica. É através do diálogo constante com diferentes áreas da filosofia como a fenomenologia,

a metafísica e a ontologia, que Heidegger identifica o esquecimento da pergunta pelo sentido do ser, que foi, segundo ele, transformado pela metafísica na pergunta pelo sentido do ente. Ao perceber que a ontologia abdica de sua pergunta fundamental, aceitando os conceitos propostos pela metafísica, pela filosofia medieval e pela teologia, ele passa a referir-se à essa como onto-teologia, isso é, uma ontologia que visa dizer o ente e não mais pensar o ser. Com isso, propõe uma desconstrução da metafísica tradicional visando, através de seu projeto ontológico, a retomada da pergunta pelo sentido do ser.

Tal desconstrução não deve ser compreendida como uma destruição, mas como um projeto de retomada do que da metafísica ainda importa na busca pelo sentido do ser. Para Heidegger, a metafísica esquece do ser na medida em que passa a referir-se a ele como um ente, ou seja, na medida em que busca defini-lo. O ser passa a configurar-se como um objeto e, mais tarde, com o avanço das ciências, passa a ser um objeto de pesquisa, podendo ser explorado, manipulado e alterado com vistas ao desenvolvimento científico. Tampouco a crítica de Heidegger à ciência deve ser compreendida como uma destruição, pois ele não nega os benefícios advindos dessa, trata-se de um alerta. Alerta que ganha maior importância ao identificar, o que ele considera a fase culminante da metafísica, e conseqüentemente, do esquecimento do ser, a era técnica. Seu percurso filosófico até a questão da técnica se dá, portanto, através da desconstrução da metafísica e da construção de uma analítica-existencial definida por conceitos como historicidade, autenticidade e cuidado, chegando à crítica da técnica nos anos 50.

A partir daí Heidegger tem como tarefa “a rememoração das mutações fundamentais no modo de dizer e pensar o Ser e sua verdade ao longo da tradição Ocidental que se consuma hoje na técnica planetária e em sua fúria em querer planejar e organizar a práxis humana” (FERREIRA JUNIOR, 2014, p. 98). Ele percebe que além do seu sentido prático e mecânico, da exigência de um saber-fazer, a técnica também possui uma essência que ameaça trancar o ser humano em um esquema de compreensão limitador. Consiste em algo como um paradigma técnico, um tipo de enquadramento que engloba o modo de se relacionar não apenas com os utensílios, mas também com o mundo e os próprios seres humanos. Repousa aí a grande ameaça, uma vez que o ser humano não pode ser equiparado à um mero objeto. Ele é um ente **supremo**, detentor de um poder único, o do questionamento e da construção de sentido, “o ente ao qual, em diferentes épocas com suas configurações típicas, se confia os modos de aparecer da entidade do ente como tal e no seu todo, ou seja, as figuras típicas de sua verdade” (FERNANDES, 2014, p. 56).

Compreendendo que a essência da técnica é orientadora de mundo e que tal condição é limitante, investigamos através de outros textos advindos de ensaios e conferências heideggerianas, como a técnica se desenvolve e ganha tal força planetária, lembrando que “Heidegger não teme a tecnologia, mas sim seu predomínio imperialista, sua conversão em único modo de ser e que pode destruir tudo o que nos é mais próprio, a saber, o pensar. A tecnologia estimula o enfraquecimento de nosso pensamento, de nossa reflexão” (POSSAMAI, 2010, p. 30). Mostramos que há um pensamento técnico e um pensamento meditativo, o qual surge quando os seres humanos se compreendem inseridos no paradigma técnico e buscam, através de seu engajamento com o mundo e com a questão do ser, uma forma de vida mais autêntica. Isso é possível quando se eleva à consciência a compreensão das forças que condicionam nosso ser no mundo. Heidegger identifica essa elevação com a meditação acerca da essência da técnica. Pensar a essência da técnica é pensar o nosso mundo histórico e nossas possibilidades formativas nele.

O encontro com a verdade de cada época se dá, para Heidegger, de forma mais especial, através do pensamento do ser (aquele que medita) e de uma postura serena para com as coisas e consigo mesmo. Esse, simultaneamente, contém um caráter formativo que pode ser nuclear para auxiliar no problema da formação na contemporaneidade, pensado através da filosofia da educação. Constatamos que esse problema não passa despercebido pela filosofia heideggeriana, na medida em que ele se volta contra uma ideia metafísica de formação, deixando claro que o tempo da formação (em sentido metafísico-humanista) se aproxima do fim. Heidegger aponta que a formação necessita fazer uma desconstrução, e que a formação que se esgota e que se aproxima do fim é essa formação regida pela metafísica, pela ciência e pela técnica, a formação que não se apoia no pensamento do ser, mas que tenta imprimir no indivíduo uma imagem atemporal do humano. O pensamento do ser, enquanto crítica à metafísica, reclama uma fundamentação histórica para uma outra concepção de formação. Acreditamos ser possível, portanto, ainda falar de formação (*Bildung*), enquanto noção formal, cuja substancialidade precisa ser reposicionada, o que buscaremos fazer pelo recurso às noções heideggerianas de serenidade e pensamento.

Extrairemos daí referências tanto para fortalecer nossa crítica à ideia reduzida de formação, essa “semi-formação” comprometida exclusivamente com propósitos do mercado de trabalho, como também para corroborar de forma, esperamos, construtiva, com a aproximação da questão educacional à questões ético-formativas. Não é intento de nossa tese constituir-se como um manual ou um escrito normativo acerca das relações entre filosofia, educação e técnica, mas sim, abrir caminhos para pensar uma formação em um sentido mais amplo,

considerando a filosofia de Heidegger relevante para a constituição do ser humano que se apropria de sua existência de forma autêntica e autônoma, capaz de se responsabilizar, descobrir e criar diferentes formas de ser, viver e pensar. Julgamos ser necessário que a educação se volte ao passado, revise sua história, se aproprie dela, a critique e retire da mesma o que for de valor para que, através dessa desconstrução, alcance uma compreensão crítica do presente que viabilize enfrentar as forças condicionantes da técnica moderna, recobrando a importância do pensamento meditativo como aquele que, ao desvelar a verdade do ser, abre caminhos para novas formas de vida.

A elaboração desse trabalho se deu a partir da estrutura teórico-bibliográfica, respaldando nosso diálogo-escrita no método analítico-reconstrutivo e hermenêutico, tangenciando a literatura acerca da *Bildung* com a filosofia de Heidegger. Justificamos a abordagem hermenêutica por ser um método capaz de, através da escuta/leitura dos textos estudados, abrir mão da certeza como resposta para dar espaço a um diálogo vivo e infundável, oportunizando a compreensão através de múltiplas e distintas ideias. “O reconhecimento do diálogo vivo como caminho para chegar à verdade coloca assim em xeque a suposta prevalência de um saber único e exclusivamente legitimado pelo princípio da objetividade e de uma lógica argumentativo-formal. (FLICKINGER, 2010, p. 2). A experiência hermenêutica, nos diz Flickinger, renuncia à ideia de verdade última condicionada, o que enriquece seu método na medida em que se constitui como uma abertura para sentidos múltiplos, expressando a verdade através do diálogo e do questionamento. “Como doutrina da compreensão, a hermenêutica não sustenta mais o gesto despótico do sujeito cognoscitivo, entregando-o, bem antes, a um acontecer ontológico intransponível. E a hermenêutica vê-se, desse modo, remetida à sua base ontológica.” (FLICKINGER, 2010, p. 109).

Para investigar as questões levantadas e defender nossa hipótese, dividimos a tese em três capítulos. O primeiro visa apresentar um diagnóstico filosófico de época, mostrando como, pelo viés heideggeriano, o tempo presente encontra-se regido pela técnica. Tal ideia, foi desenvolvida por Heidegger, de forma concentrada, no escrito *A questão da técnica*. Fizemos o escrutínio desse texto para esclarecer que a problemática desenvolvida por ele não se dá em torno dos aparatos tecnológicos, dos muitos produtos da técnica moderna, mas sim em torno da questão da essência da técnica. Essência essa que funciona como uma força oculta que coordena nossa relação com o real por meio da demanda ininterrupta de exploração, ordenação, distribuição... na qual os próprios seres humanos acabam capturados. Visando aclarar como esse traço de época se forma e ganha força, subdividimos o capítulo em três pontos. No primeiro, tentamos mostrar em que consiste a essência da técnica, como ela se dá, de que forma

atua e em que implica na vida dos seres humanos. Tal essência, nos diz Heidegger, apresenta por um lado uma ameaça, e por outro, uma salvação. Essa dupla dimensão da essência da técnica será explorada no ponto dois, demonstrando como os seres humanos estão implicados na essência da técnica moderna, e de que maneira são ameaçados a continuar nela ou como podem, através de sua meditação, perceber-la em sua força condicionante e, nessa base compreensiva, inaugurar novos sentidos ainda que sempre imersos nos limites do mundo técnico. No terceiro e último ponto, apresentamos uma reflexão sobre a formação na era da técnica. Aqui, iniciamos a aproximação das teorias heideggerianas ao campo educacional, expondo como e porque a educação também é atravessada pela “visão de mundo” técnica.

O segundo capítulo, denominado *A técnica e o pensamento do ser*, faz uma retomada ainda mais profunda da origem e sentido da técnica moderna, mostrando que, para Heidegger, ela se trata da consumação da metafísica. O esquecimento pela pergunta do sentido do ser, que se origina na Grécia Antiga vai se potencializando com o desenvolvimento científico e tecnológico, endereçando o ser humano à um estreitamento do seu viver e pensar. O primeiro ponto do capítulo explora as diferenças do pensamento técnico e pensamento meditativo, mostrando que também o pensamento pode se deixar governar pelo poderio técnico-científico. Tentamos distinguir, então, essas duas formas de pensar. Apontamos que o pensamento técnico é “refém” do método, da comprovação e da veracidade, enquanto o pensamento meditativo carrega em si o recurso de escrutinar os pressupostos e a potência para inaugurar novos sentidos. Para tanto, investigamos textos de Heidegger sobre ciência e filosofia, buscando compreender como o pensamento tomou esses dois caminhos. No segundo ponto, dialogamos com o texto *O que significa pensar?*, onde Heidegger discorre sobre a força do pensamento meditativo, passível de ser alcançado quando nos debruçamos sobre o que mais cabe pensar e sua ligação com a poesia. No último ponto do capítulo, apresentamos o caráter formativo do pensamento do ser enquanto capacidade de inaugurar novos sentidos por não reter-se à linguagem e a forma de pensar técnica. Ressaltamos com isso a importância de um pensar mais abrangente capaz de ir além das representações habituais que se ancoram no cálculo e na exploração.

No terceiro capítulo, respaldados pela reconstrução desenvolvida sobre a técnica e pela investigação acerca do pensamento meditativo, tentamos responder de forma mais efetiva, ainda que tenhamos apontado alguns indicativos ao longo da tese, o nosso problema de pesquisa. A construção dos dois pontos do último capítulo validou nossa hipótese de que o pensamento meditativo apresenta uma dimensão formativa frente à regência da essência da técnica, e que da aproximação entre filosofia e formação surgem questões importantes endereçadas ao campo educacional. Destacamos que a formação mantém um papel decisivo na

vida dos seres humanos, mas que sobre uma limitação empobrecedora quando orientada pelos pressupostos da técnica moderna. O resgate da importância da formação em uma perspectiva mais ampliada se deu orientado pela noção de *Bildung*, a qual foi retomada à luz dos problemas educacionais contemporâneos e ressignificada com base no quadro conceitual heideggeriano. Da tradição da *Bildung* retemos uma ideia de formação, enquanto autoformação, que se preocupa com a ampla realização dos seres humanos em sua individualidade, e não apenas se ocupa deles em vista de adaptação para o esquema geral da era da maquinação. A educação que se ancora na *Bildung* pretende ir além do desenvolvimento de habilidades e competências selecionadas e direcionadas pelo interesse econômico, e visa permitir que seres humanos sejam capazes de pensar por conta própria e de se cultivarem de forma autônoma, o que tem valor imensurável para o ideal de sociedade democrática e plural no qual apostamos.

No último ponto do terceiro capítulo, investigamos o conceito de serenidade e encontramos nele uma contribuição essencial para a formação humana. Trata-se de uma concepção que permite a liberdade dos entes e do pensamento e que também dialoga com as práticas de si na medida que requer um olhar calmo e atencioso para com as coisas e as pessoas, o que no mundo orientado pela técnica já não é mais possível. É justamente uma atitude serena que possibilita que os seres humanos percebam a verdade da essência da técnica, isso é, que ela é uma forma de organização de mundo que condiciona o tipo de relação que nele se estabelecem com as coisas e as pessoas; mas que, através de atitudes contemplativas e de um desvelamento mais originário, ela não precisa ser a única. Somos pautados por forças de época que determinam a liberdade possível mas, sendo o ser humano aquele ente capaz de pensar sobre sua própria condição, ele pode através do pensamento meditativo inaugurar novos sentidos e formas de compreensão de mundo e de si.

Há um perigo e uma salvação na técnica, e é neste âmbito da salvação que sua noção formativa aparece pois, ao mesmo tempo que desafia o ser humano à manipulação e à extração, também o desafia ao desvelamento, que para os gregos consistia em uma forma de verdade (*alethéia*). Quando os seres humanos se colocam no âmbito da verdade, ou seja, no âmbito da meditação daquilo que é essencial, atingem o que Heidegger denomina de Região, um espaço onde as coisas podem se mostrar em sua essência, não estando mais correlacionadas apenas com o paradigma técnico, nem sendo apenas percebidas através de suas representações habituais. Isso ocorre através da serenidade, que se trata da atividade mais elevada do pensamento; serenidade e pensamento meditativo estão imbricados e possibilitam uma postura de mundo mais autêntica. Mostramos assim como a técnica e a formação estão intimamente conectadas, e que a partir de uma perspectiva filosófica, a serenidade pode constituir um

aguardar que promova um retorno para si, o que se aproxima, em certa medida, da autoformação, onde somos instigados a fazer um retorno a nós mesmos para atingir um horizonte onde nos aproximemos de nossa essência e da liberdade. Liberdade que não consiste em deter o uso das tecnologias e tampouco em abolir o domínio planetário técnico, mas em adotar uma atitude que não é plenamente condicionada da essência da técnica.

Pensada dentro das searas educacionais, essa atitude serena pode ganhar espaço e força quando compreendida como aquela que agrega valor aos processos formativos por considerar, antes de qualquer outra coisa, o próprio ser humano e aquilo que lhe é mais particular: o pensamento, a capacidade de afirmar sua individualidade, de se colocar no mundo de um modo próprio. “O objetivo desta odisséia educativa é simples mas literalmente revolucionário: trazer-nos de volta a nós mesmos, primeiro afastando-nos do mundo em que estamos mais imediatamente imersos, depois voltando-nos de volta a esse mundo de forma mais reflexiva”³ (THOMSON, 2005, p. 159, tradução nossa). Assim, uma formação que se compreenda alargada, porque mantém o foco na integralidade do indivíduo na relação com seu mundo, e que vise contribuir para o desenvolvimento de sujeitos críticos deve, em nosso entendimento, ser favorável e propiciar a serenidade e o pensamento meditativo.

³ The goal of this educational odyssey is simple but literally revolutionary: to bring us full circle back to ourselves, first by turning us away from the world in which we are most immediately immersed, then by turning us back to this world in a more reflexive way (THOMSON, 2005, p 159).

2 A TÉCNICA COMO DIAGNÓSTICO DE ÉPOCA

De início e na maioria das vezes quando o termo técnica é utilizado, ele se relaciona a concepções simplórias, investigativas e explanatórias referente ao uso de aparatos técnicos, da relevância, do crescimento e da velocidade em que as máquinas, a internet, os *softwares*, *hardwares* e aplicativos passam a fazer parte da vida humana, trazendo consigo melhorias, praticidade, acessibilidade, medo, dúvidas e preocupações. Martin Heidegger, filósofo alemão do século XX, destoa de grande parte daqueles que investigam a técnica, pois não a analisa pelo viés das tecnologias e da aparelhagem, tampouco como um estatuto antropológico que a descreve como uma produção humana. Ele inaugura e não nega esse sentido, o qual considera correto, mas vai além para pensar a técnica através de uma perspectiva ontológica e encontrar sua essência. Ao nos referirmos à técnica, não vamos, portanto, utilizar a ideia habitual acima descrita, mas sim, discorrer sobre ela através da compreensão heideggeriana.

Heidegger dedicou-se extensivamente a analisar e problematizar os traços determinantes de seu tempo. Através da *Destruktion* da metafísica (destruição no sentido conceitual, delimitada em sua principal obra *Ser e tempo*) e da proposta de uma ontologia hermenêutica, inaugurada em 1927, também em *Ser e tempo*, o filósofo alicerça seus fundamentos em uma filosofia de paradigma ontológico. “A filosofia de paradigma, que é aquela que temos de levar a sério. É a Filosofia que estabelece *Standards* de racionalidade ou que oferece um paradigma novo, um universo temático epistêmico ou ontológico, capaz de se difundir e de surpreender pela originalidade” (STEIN, 2011, p. 158). Ao longo dos anos, Heidegger segue examinando o ser, os entes e o mundo ontologicamente, jamais abandonando tal sistemática.

No texto *A questão da técnica*, que provem de uma conferência proferida por Heidegger em Munique, em 18 de novembro de 1953, se tornando um ano mais tarde, texto integrante do III Anuário da Academia Bávara de Belas Artes, o filósofo relata que vivemos na era planetária da técnica e, apresenta, de forma surpreendente e inovadora, em que consiste a essência da técnica e quais os perigos e ameaças advindos dessa. Desde sua publicação até a atualidade, esse texto é referência no campo filosófico quando se busca compreender a técnica para além do senso comum, nele “o filósofo procura compreender o fenômeno da técnica para além dos limites de uma concepção antropológico-instrumental, estabelecendo ao mesmo tempo um contraponto entre o caráter da técnica moderna e a *téchne* grega” (FERREIRA JUNIOR, 2014, p. 99).

Nosso objetivo, neste capítulo, é fazer uma reconstrução crítica da compreensão de Heidegger sobre a técnica. A relevância de tal intento para a nossa pesquisa é que, com base na

compreensão do caráter condicionante da técnica no mundo moderno, possamos não apenas nos dar conta de seu maquinéismo e de suas implicações na vida humana, como também adotar, ainda que sempre dentro dos limites do nosso mundo tecnicamente determinado, uma postura distinta frente à técnica, nos movendo com maior liberdade e autonomia no mundo.

2.1 A essência da técnica

No ensaio intitulado *A questão da técnica*, Heidegger retoma conceitos da Grécia antiga e explora a etimologia de palavras em sua língua nativa (alemão), para compreender e esclarecer o paradigma vigente a pautar nossa existência individual e coletiva e, através disso, demonstrar e questionar sobre a forma como os seres humanos se relacionam com os entes, com o mundo e uns com os outros a partir da técnica. O título de texto já indica a existência de um problema pois, se há uma questão, é porque algo precisa ser investigado mais profundamente, e assim ele o faz com a técnica, buscando encontrar sua essência para poder enfim compreendê-la. E é justamente através do questionamento que Heidegger propõe a construção de seu itinerário investigativo. Faz parte do seu método fenomenológico hermenêutico⁴ encontrar um caminho na pergunta, caminho esse que só pode ser percorrido pelos seres humanos, uma vez que esses são, por natureza, seres questionadores, entes capazes de se perguntar pelo sentido das coisas. Questionar é uma forma de nos mostrarmos atentos ao que nos cerca e ao paradigma vigente, viabilizando assim um relacionamento livre com ele.

A seguir, questionaremos a técnica. O questionamento trabalha na construção de um caminho. Por isso, aconselha-se considerar sobretudo o caminho e não ficar preso às várias sentenças e aos diversos títulos. O caminho é um caminho do pensamento. Todo caminho de pensamento passa, de maneira mais ou menos perceptível e de modo extraordinário, pela linguagem. Questionaremos a *técnica* e pretendemos com isto preparar um relacionamento livre com a técnica. Livre é o relacionamento capaz de

⁴ Assistente de Edmund Husserl, fundador da fenomenologia, Heidegger aprende com esse método a necessidade de voltar às coisas mesmas, o que consiste na “percepção dos limites da racionalidade moderna e da decorrente objetificação e dicotomias. Experimenta-se que, ao lado do grande avanço no domínio técnico e teórico do mundo, perdemos o acesso ao mundo mesmo, às vivências, à experiência ela mesma, ao mundo da vida. Por isso o apelo que vai surgindo de voltarmos novamente a atenção para aquilo que ficou de fora no projeto em vigência” (SEIBT, 2018, p. 127). Heidegger se esforça para não em encontrar uma suposta verdade sobre as coisas, mas sim, em fazer uma experiência da própria experiência, e com isso possibilitar a liberdade em relação às determinações da realidade. A fenomenologia proposta por Heidegger passa a se diferenciar daquela criada por Husserl na medida em que ele compreende que “liberar a vida e a vivência a partir da sua dimensão pré-teórica é buscar compreender a vida a partir de si mesma e não a partir de alguma determinação anterior ou externa, de algum conhecimento conhecido. E o método que deve poder tornar acessível a vida em si mesma será conquistado juntamente com as coisas em si mesmas, não pode vir de fora, não há de ser uma medida alheia às próprias coisas: será uma fenomenologia hermenêutica (SEIBT, 2018, p. 129).

abrir nossa Pre-sença [*Dasein*] à essência da técnica. Se lhe respondermos à essência, poderemos fazer a experiência dos limites de tudo que é técnico (HEIDEGGER, 2001a, p. 11)

Para que se possa ter uma experiência verdadeira com a técnica, é necessário atingir sua essência e compreender que a essência da técnica não está relacionada com as coisas técnicas. Enquanto o pensamento se deter apenas sobre as tecnologias, estaremos fadados a defender, negar ou ignorar a técnica, sem conseguir captar sua verdade. Heidegger expõe que desse pensamento voltado exclusivamente às coisas técnicas, surgem três distintas posturas. Há aqueles que a enaltecem, expondo os positivos desenvolvimentos gerados por ela; há os que a demonizam, apontando para todas as problemáticas que dela advém; e há, por fim, e para o filósofo o mais preocupante posicionamento, aqueles que acreditam que ela é algo neutro, incapazes perceber as consequências da regência da técnica na vida humana. Esses podem arguir que é viável dominar a técnica e utilizá-la conforme nossas necessidades, sempre a favor do ser humano. Mas, a tentativa de domínio da técnica é uma ilusão, pois é ela quem domina os modos de ser no paradigma vigente e assim seguirá ao menos até que nos tornemos conscientes pelo pensamento de sua essência. “O próprio homem moderno é determinado e requisitado pela técnica, pelo modo de desabrigar que constitui ‘a essência desta’” (GIACCOIA, 2013, p. 99).

Mesmo que Heidegger avistasse muitos problemas decorrentes da técnica, como por exemplo: encadear-se por horas aos programas televisivos e a relação não mais contemplativa, mas abusiva da natureza, ele não era de modo algum contrário o desenvolvimento tecnológico. Ele nos explica que não é em virtude da aparelhagem moderna que se desenvolveu uma ameaça técnica. “É preciso evitar uma demonização da técnica e em troca analisar a ‘técnica da demonização’” (SAFRANSKI, 2000, p. 462). A demonização, aqui citada por Safranski, esclarece a premissa heideggeriana de que a crítica à técnica não se trata da abolição das coisas técnicas, nem do intuito de frear suas contribuições ao mundo moderno, mas sim, de compreender tudo o que é técnico em seu sentido histórico, antropológico e, sobretudo, ontológico de fundo.

A tradição acredita atingir a essência de algo quando se pergunta sobre o que a coisa é. Se perguntarmos o que a técnica é, surge, de imediato, duas respostas: uma, que a técnica é um meio para um fim; outra, que a técnica é uma atividade humana. Tais respostas estão corretas, a técnica é um meio para um fim, ou seja, o ser humano utiliza objetos e procedimentos específicos para atingir um determinado resultado ou produzir coisas, e ao mesmo tempo se trata de uma produção exclusivamente humana, pois somente o ser humano utiliza as coisas

que o cercam para alcançar fins previamente traçados. “A concepção corrente da técnica de ser ela um meio e uma atividade humana pode se chamar, portanto, a determinação instrumental e antropológica da técnica” (HEIDEGGER, 2001a, p. 12).

O sentido antropológico da técnica explica que ela contém algo intrínseco à espécie humana, que *além* de ser um meio para um fim, de estar relacionada com os instrumentos que o ser humano utiliza a seu favor, ela também é um *modo* de ser e agir. A determinação instrumental e antropológica da técnica, ainda que correta, não atinge a verdade, isso é, ainda não é capaz de mostrar a técnica em sua essência.

O correto constata sempre algo exato e acertado naquilo que se dá e está em frente (dele). Para ser correta, a constatação do certo e exato não precisa descobrir a essência do que se dá e apresenta. Ora, somente onde se der esse descobrir da essência, acontece o verdadeiro em sua propriedade. Assim, o simplesmente correto ainda não é o verdadeiro. E somente este nos leva a uma atitude livre com aquilo que, a partir de sua própria essência, nos concerne (HEIDEGGER, 2001a, p. 12).

Nesse sentido Heidegger alerta para a necessidade de assumir um comportamento crítico em relação à técnica, uma vez que a compreensão corrente não é capaz de desvelar o que ela verdadeiramente é, o que ela provoca e como o ser humano está intimamente ligado à ela. A maior parte das pessoas compreende como técnico o que se mostra de forma material, ou seja, os aparatos. Entendem também sobre a utilização das tecnologias, seus métodos e suas formas de aplicação. Entretanto, *de forma imediata e sem reflexão*, são incapazes de questionar a sua relação com a técnica para além do modo utilitário. Imersos nessa compreensão corriqueira os seres humanos acreditam que para construir uma relação exitosa com a técnica basta manipulá-la de forma apropriada, como a determinação instrumental e antropológica supracitada. A tentativa cada vez maior de domínio do que é técnico, afasta os seres humanos da aproximação à sua essência. As investigações acerca da concepção instrumental e de seu impacto na sociedade, ainda que necessárias, não problematizam os efeitos da essência da técnica como uma forma de compreensão de mundo.

As respostas levantadas em relação a pergunta “o que é a técnica?” esclareceram que a fabricação, a utilização de equipamentos, de ferramentas, de máquinas e os meios para os fins fazem parte do que a técnica é. A própria técnica é uma invenção no sentido de utilizar uma habilidade para criar algo. E isso se mostra tanto na concepção antiga, quando na concepção moderna de técnica. Apesar de tal equiparação, de que também a técnica moderna é um meio para um fim, em outros aspectos ela não é apenas distinta da técnica antiga, como também algo totalmente novo. “Naturalmente, uma serraria perdida em algum vale da Floresta Negra é um

meio primitivo quando comparada com a usina hidroelétrica instalada no rio Reno” (HEIDEGGER, 2001a, p. 12). A determinação instrumental da técnica moderna é correta, mas o correto não implica ainda em um desvelamento do que há de específico na técnica moderna, e somente neste âmbito é que se dá a verdade. Para chegar à verdade, entretanto, precisamos compreender o sentido daquilo que se dá como correto.

É neste momento que Heidegger retorna à Grécia antiga para buscar uma resposta acerca do que é o instrumental e do que está oculto na relação de meios e fins, visando primeiramente compreender a concepção corrente do que é a técnica moderna (como meio para um fim), para depois adentrar em sua essência. A pergunta sobre o que é a causalidade e como as quatro causas se conectam mutuamente, se faz necessária pois, sem defini-la, incorremos no risco de também manter obscuras as concepções de instrumentalidade e de técnica. Um meio para um fim é compreendido como uma causa, e a causalidade, para Aristóteles, se dava por meio de *quatro* causas, sendo elas: a) Causa material (*Causa materialis*): o material ou a matéria utilizada para a produção de algo; b) Causa formal (*Causa formalis*): a forma ou o formato no qual o material entra, se encaixa; c) Causa final (*Causa finalis*): o fim/propósito para o qual certo objeto foi produzido; d) Causa eficiente (*Causa efficiens*): ação de quem produz o efeito final.

Essas quatro causas se relacionam entre si, são quatro modos de comprometimento que fazem com que algo apareça. Ocasionar e produzir, portanto, é o que permite que algo adquira existência, seja trazido à luz em seu ser, se torne presente. “Os quatro modos de ocasionar deixam, pois, algo vir à pre-sença (*An-wesen*), conspiram para o aparecimento de algo que se encontrava oculto” (FERREIRA JUNIOR, 2014, p. 99). Visando explicar de forma mais elucidativa a causalidade como algo para o qual alguma coisa está em dívida, Heidegger relembra que na Grécia antiga, ao se fazer oferendas aos deuses, utilizava-se um cálice de prata, que tinha por finalidade receber oferendas. O cálice era feito de prata, portanto, essa é a matéria que é corresponsável pela existência do cálice. Assim, o cálice deve sua existência à prata. Ele também está em dívida com o *Eidos*, a forma pelo qual foi transformado em um cálice. Ao reino da consagração e da doação religiosas, o cálice também está em dívida, pois apenas através desse é que ele era compreendido como um vaso de sacrifício. Logo, o fim, o propósito para o qual uma coisa é feita, também é responsável por ele ser o que é. Na mesma medida, o ourives é responsável pelo cálice, mas não por compreendermos o ourives como aquele que através do seu trabalho produz o cálice. O ourives não é a causa eficiente no sentido de ser o (único) responsável pelo seu surgimento. Para Heidegger, o ourives é aquele que reúne as demais causas

que são, por um lado, responsáveis por algo, e por outro, aquilo para o qual o objeto está em dívida.

Temos, hoje em dia, a tendência de entender a responsabilidade ou em sentido moral, como culpa, ou, então, como uma espécie de ação. Em ambos os casos, obstruímos o caminho para o sentido originário do que se chamou posteriormente de causalidade. Enquanto este caminho não se abrir, também não perceberemos o que é propriamente a instrumentalidade do que repousa na causalidade (HEIDEGGER, 2001a, p. 15).

Nesse sentido, é necessário compreender que a causa, o ocasionar, consiste em provocar a aparição, trata-se de uma forma de permitir que algo assuma sua forma e seu propósito que está dormente, que algo assuma sua potencialidade. Essa é a essência da causalidade, ela permite que o que ainda não é visível, tangível, possa agora sair, desabrochar, se desenvolver e aparecer. Platão expõe no *Banquete* que todo o ocasionar que faça com que algo que não é presença, que não está presente apareça, é *poiésis*, produção. A produção, enquanto *poiésis*, torna presente o que antes não estava presente, a exemplo do artesanato, da fabricação, até mesmo das produções artísticas e do campo político. Assim como as produções artesanais e artísticas propiciam o aparecimento de algo, também a *phisis* pode ser considerada produção, pois pela própria *phisis* algo surge, aparece através de sua potência. “Uma produção, *ποίησις*, não é apenas a confecção artesanal e nem somente levar a aparecer e conformar, poética e artisticamente, a imagem e o quadro. Também a *Φύσις* [*phisis*], o surgir e elevar-se por si mesmo, é uma produção, é *ποίησις* [*poiésis*]. A *Φύσις* é até a máxima *ποίησις*” (HEIDEGGER, 2001a, p. 16). Até aqui tomamos consciência de que a produção para os gregos era uma espécie de desocultamento, o qual permitia que as coisas viessem à tona, que elas se mostrassem; e tal desocultamento estava intimamente ligado à verdade. Heidegger explica:

A produção conduz do encobrimento para o desencobrimento. Só se dá no sentido próprio de uma produção, enquanto e na medida em que alguma coisa encoberta chega ao des-encobrir-se. Este chegar repousa e oscila no processo que chamamos de desencobrimento. Para tal, os gregos possuíam a palavra *ἀλήθεια* [*alétheia*]. Os romanos a traduziram por *veritas*. Nós dizemos “verdade” e a entendemos geralmente como o correto de uma representação (HEIDEGGER, 2001a, p. 16).

Em seu percurso investigativo, Heidegger ao questionar sobre a técnica alcança o termo grego *alétheia*, compreendido como um revelar que mostra a verdade. Já em *Ser e tempo*, Heidegger realiza uma análise etimológica do termo *alétheia*, aproximando-o da noção de

desencobrimen⁵, ou seja, de um sentido de verdade anunciado na própria cunhagem do termo. Heidegger aproxima o conceito de técnica à verdade (*aletheia*) e, portanto, ao desencobrimento, mas também à arte e o saber. Ele conjectura que a técnica não está apenas conectada com a produção e o artesanato, mas com as Belas-Artes e com todas as artes advindas da mente. Em Platão, Heidegger encontra uma conexão entre as palavras *técnica*, e *episteme*, onde ambas são utilizadas para se referir ao conhecimento em seu sentido mais amplo, conhecimento que provoca abertura, e assim, o desencobrimento. Já para Aristóteles há uma distinção entre a *técnica* e a *episteme*, “justamente no tocante àquilo que e ao modo em que ambas descobrem. A τέχνη [*téchne*] é uma forma de ἀλήθεια [*alétheia*]. Ela des-encobre o que não se produz a si mesmo e ainda não se dá e propõe” (HEIDEGGER, 2001a, p. 17). Por mais que o desencobrimento nos mostre a verdade, é importante ressaltar que a verdade se constitui daquilo que se mostra, como também daquilo que permanece oculto naquilo que se mostra. Há um (des) e um (encobrir) na essência da verdade, da mesma forma como os há na essência da técnica. “Técnica é uma forma de desencobrimento. A técnica vige e vigora no âmbito onde se dá descobrimento e des-encobrimento, onde acontece ἀλήθεια, verdade” (HEIDEGGER, 2001a, p. 18). Desse modo, o desencobrimento da essência da técnica nos leva à verdade, isto é, a uma forma de tornar presente, de descobrir o real, que mantém oculto justamente a força que possibilita tal desencobrimento.

Se a técnica é também um modo de ocasionar, se concordamos com Heidegger que a técnica é também um modo de produzir, devemos nos perguntar que desencobrimento a técnica moderna propicia? Qual verdade ela é capaz de desvelar? Ela já não se relaciona com a *poiésis* como essa era compreendida pelos gregos, mas sim como uma forma de descobrir, de desocultar as coisas através da exploração, do desafio e estocagem, como veremos a seguir. A produção que passa a visar não mais o desencobrimento mas a obtenção de resultados e efeitos, a obter uma verdade sobre as coisas no sentido do que pode ser comprovado, representado e calculado, se afasta da verdade como *aletheia* e fortalece o encobrimento da essência da técnica. Pode-se acreditar que essa determinação da essência da técnica se dá, pois, a técnica moderna

⁵ Outro movimento etimológico marcante de *Ser e tempo* é a reinterpretação, até certo ponto polêmica, de ἀλήθεια. Destoando da tradução corrente do termo como verdade, Heidegger insiste que seu sentido literal é “desencobrimento”. A intenção dessa releitura não é negar (ou rivalizar com) a concepção tradicional de verdade entendida como concordância, mas abrir caminho para outra forma de pensar o acontecimento fundamental da verdade, uma forma que permanece preservada na própria composição do termo grego (*α* = negação; *λήθη* = encoberto, oculto). Justamente essa possibilidade mais abrangente de pensar a verdade, que acabou se perdendo na tradução latina de ἀλήθεια por *veritas*, é o que Heidegger pretende resgatar por meio de sua incursão etimológica (DORO; DALBOSCO; RODRIGUES, 2021, p. 1).

se assenta nas ciências exatas, e que a percepção de seu surgimento se deu juntamente com o desenvolvimento científico. Mas também a ciência é orientada pelo paradigma técnico.

Para a cronologia historiográfica, o início das ciências modernas da natureza se localiza no século XVII, enquanto que a técnica das máquinas só se desenvolveu na segunda metade do século XVIII. Posterior na constatação historiográfica, a técnica moderna é, porém, historicamente anterior no tocante à essência que a rege (HEIDEGGER, 2001a, p. 25).

A ciência e a física moderna demonstram estar agindo de acordo com o paradigma técnico na medida em que suas práticas demandam não apenas dos objetos e da natureza, como também dos seres humanos, uma disponibilidade permanente, fazendo com que esses tornem-se objetos de estudo passíveis de testes, manipulações, alterações, visando a comprovação de suas teorias.

A técnica nasce inicialmente de uma conversão da natureza como um fundo de reserva para uma determinada provocação da vontade: a natureza é, aqui, solicitada a fornecer incessantemente energia para que a vontade armada tecnicamente possa se abater sobre essa energia e desdobrar aí o seu princípio de domínio. Essa conversão estende-se paulatinamente para a totalidade do ente que passa a se mostrar como matéria-prima para o planejamento, o cálculo e a expansão do domínio da vontade técnica. A técnica se inscreve, assim, em um mundo perpassado originariamente pelo projeto de transformação de suas malhas de controle. Na medida em que esse projeto se implementa, a totalidade é completamente reduzida ao plano ôntico. Não há nesse contexto espaço algum para um retraimento do ser, e o ser mesmo acaba então por se tornar mera fumaça, uma abstração sem sentido e sem razão de ser (CASANOVA, 2006, p. 176).

Tudo e todos se tornam vulneráveis ao cálculo e ao sistema ordenado de informações. Mas por mais que essa forma de desencobrimento orientado pela essência da técnica aconteça em maior ou menor grau, tanto na técnica antiga, quanto na técnica moderna, Heidegger propõe uma *distinção* entre as duas. Para ele, a técnica moderna, ainda que seja uma forma de desencobrimento, não é um revelar como *poiésis*, como uma forma de produção, mas sim um desocultar, um revelar por meio de um desafio.

A herança longínqua da *téchne* grega é a técnica moderna, que também implica um desabrigar, mas que não é um trazer à presença, no sentido da *poiésis*. O desabrigar que impera na técnica moderna tem o caráter de um desafio, uma intimação que reduz a natureza à condição de “autômato”, de um estoque de reserva (*Bestand*) (FERREIRA JUNIOR, 2014, p. 99).

A técnica moderna é fundamentalmente marcada por um desafio, não no sentido positivo de esperar que algo supere alguma barreira ou que se saia vitorioso, mas um desafio

no sentido de estabelecer uma demanda a ser buscada até o seu limite, sem se preocupar com a condição desse, um desafio exagerado e despreocupado. Trata-se de uma postura que “força” os objetos e a natureza a se mostrarem em sua pertinência possível a processos e produtos em larga escala. No passado, a natureza não era radicalmente demandada e transformada em sua essência, não era demandada a se mostrar sob uma perspectiva restritiva em relação ao que era desde si mesma. À exemplo, Heidegger diz “o desencobrimento, que rege a técnica moderna, é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada” (HEIDEGGER, 2001a, p. 19). A técnica moderna altera o *status* ontológico das coisas por meio dessa postura fundamental que desafia as coisas a se mostrarem sob uma perspectiva determinada, largamente alinhada com uma busca por lucro e rendimento.

Podemos reforçar a distinção entre a técnica antiga e a técnica moderna, através do exemplo apresentado por Heidegger sobre o trabalho no campo. Ele expõe que antigamente, trabalhar no campo era cuidar do campo, produzir algo que dele naturalmente advinha, respeitar o ciclo da plantação, assistir as coisas surgirem por si mesmas (*phisis*), gerando assim uma produção natural provinda da terra. Para além da obtenção de alimentos e de uma fonte de renda, mantinha-se a preocupação com o solo, com as plantas e os animais. Hoje em dia, esse processo já não é mais o mesmo, pois vivemos através da lógica da extração, da máxima produção e do armazenamento. Para comprovar essa teoria, Heidegger apresenta outro exemplo, o da usina hidroelétrica. Delimitada no Rio Reno, a usina exige do rio que ele produza e entregue energia em ampla escala, para que a mesma seja armazenada e compartilhada como eletricidade, sem, necessariamente, preocupar-se com as condições da natureza nesse processo. O rio se mostra como algo que está sob nosso comando, ele se torna um fornecedor de água para atender as demandas que derivam da estação de energia elétrica. O rio já não se mostra e já não mantém a si mesmo em seu ser; agora ele é o rio da hidrelétrica.

Se abandonarmos essa ideia do rio como fornecedor de energia, a qual demonstra efetivamente o modo de agir da essência da técnica, e passarmos a vê-lo apenas como parte de uma paisagem, ainda assim será possível perceber a regência da técnica. Por mais que esse cenário parece estar isento da maquinação técnica, também o rio como paisagem já está sob o seu domínio, na medida em que, sob a ótica das agências de turismo, o rio é um espaço de recreação, apto a ser explorado em forma de pacotes de viagens e experiência turísticas, hoteleiras e gastronômicas, dando à natureza um sentido que não lhe é próprio, visando, de uma maneira ou de outra, sua exploração.

O desencobrimento que domina a técnica moderna, possui, como característica, o pôr, no sentido de explorar. Esta exploração se dá e acontece num múltiplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, o transformado, estocado, o estocado, distribuído, o distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de desencobrimento. Todavia, este desencobrimento não se dá simplesmente. Tampouco, perde-se no indeterminado. Pelo controle, o desencobrimento abre para si mesmo suas próprias pistas, entrelaçadas numa trança múltipla e diversa. Por toda parte, assegura-se o controle. Pois controle e segurança constituem até as marcas fundamentais do desencobrimento explorador (HEIDEGGER, 2001a, p. 20).

Para Heidegger, esse tipo de desencobrimento que coloca tudo em desafio, que faz com que tudo esteja sempre disponível, enquadrado na lógica do ordenando e da manipulação, à medida em que se desdobra em formas mais incisivas de exploração, faz com que tudo seja compreendido de início como mera *dis-ponibilidade*. A dis-ponibilidade designa a forma na qual tudo o que se apresenta se dá pelo revelar que desafia, ou seja, o que se mostra, o que se desvela, só aparece em virtude de um desafio no qual a exigência que o rege não é apenas o aparecimento, mas a extração e a estocagem. A dis-ponibilidade é caráter pelo qual as coisas são “vistas” desde a perspectiva do desafio que caracteriza a essência da técnica moderna. Ao explorar, ao ordenar, ou transformar, ao distribuir, em todas essas posturas típicas no mundo técnico moderno as coisas são tomadas de antemão como disponíveis para tal, quer dizer, como disponíveis à exploração, à ordenação, à transformação ... elas são, fundamentalmente, no modo da disponibilidade.

O problema desse desencobrimento que revela as coisas como dis-ponibilidade já se dá na medida em que ele envolve os entes e a natureza, mas torna-se mais alarmante ainda, ao passo que recaí também sobre o ser humano. Curiosamente, tal dis-ponibilidade é posta em prática pela própria humanidade. É ela quem realiza esse desafiar que descobre as coisas pela óptica da exploração. Não é ela, porém, que tem o controle sobre essa forma de desencobrimento, pois não se trata de uma obra humana. O ser humano também é desafiado pelo enquadramento exploratório da dis-ponibilidade, desafio esse que consiste em desocultar os entes, a natureza e seus semelhantes por meio da exploração. A humanidade acaba fazendo parte, se inserindo e agindo dentro dessa lógica, já que ao longo de sua existência, é constantemente trazida, ou chamada, ao reino do des-encobrimento. Ao investigar, analisar, observar e se relacionar com as coisas do mundo, os seres humanos já estão respondendo ao chamado do des-encobrimento como *desafio*, aproximando-se e interagindo com os entes de antemão compreendido em sua dis-ponibilidade.

Em *A questão da técnica*, nos é elucidado que o que sustenta, desdobra e propaga essa forma de des-encobrimento que mostra os entes em sua dis-ponibilidade, é a *Gestell*. Das

Gestell pode ser traduzido como “utilitário”, e seu uso corrente, refere-se aos aparatos. Para Heidegger, entretanto, a palavra *Gestell* é utilizada para denominar a essência da técnica moderna. A essência da técnica⁶ é uma chave de leitura geral que abarca os modos de agir e pensar subjacentes ao nosso comportamento típico no mundo técnico moderno. Toda a compreensão de mundo e de constituição de formas de vida se dão dentro das delimitações que ela impõe. Ela autentica a extração e a estocagem através de um processo desmedido e irracional; “significa a força de reunião daquele por que põe, ou seja, que desafia o homem a des-encobrir o real no modo da dis-posição, como dis-ponibilidade. *Com-posição (Gestell)* denomina, portanto, o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna” (HEIDEGGER, 2001a, p. 24). Seu perigo repousa não apenas na destruição da natureza, mas da própria espécie humana e na aniquilação do pensamento, dominando assim o ser humano, que se encontra trancado em uma “visão de mundo” única, em um enquadramento.

Heidegger tenta indicar a amplitude e a escala da dominância do desvelamento técnico. Não é apenas uma questão de fazer ou produzir coisas no sentido usual, mas sim também de como percebemos e pensamos acerca de tudo no mundo. Ele usa o termo *Gestell* para tentar reunir todas essas diferentes características e mostrar sua unidade interna. No coração da tecnologia moderna reside uma variedade de diferentes tipos de “colocar” (*stellen*), incluindo pensar representacionalmente (*vorstellen*), produzir (*herstellen*) e ordenar (*bestellen*). Esses diferentes tipos de colocar são reunidos (o prefixo *Ge* frequentemente designa o reunir de um âmbito diverso de fenômenos, tal como Heidegger o assinala) e desdobrados no interior de uma atitude em relação ao mundo, que está disposto diante de nós de uma tal maneira que tudo o que é ‘desafiado’ a revelar a si mesmo é transformado em um estoque ou reserva de potencial que é exposto antecipadamente (GREAVES, 2012, p. 159).

Encontramos na palavra *Gestell*, o verbo alemão *stellen*, que se refere também à produção no sentido da *poiésis*, ou seja, daquilo que descobre algo, fazendo com que esse se torne presente no mundo. Se pode deduzir que, tanto o produzir, advindo da *poiésis*, quanto esse sentido moderno de *dis-ponibilidade* com vistas à exploração e à estocagem, por mais que sejam distintos, se relacionam com a essência da técnica, sendo os dois compreendidos como uma forma de verdade (*alethéia*). “Chamamos aqui de *com-posição (Gestell)* o apelo de exploração que reúne o homem a dis-por do que se des-encobre como *dis-ponibilidade*”

⁶ O termo originalmente utilizado por Heidegger para referir-se à essência da técnica, é *Gestell*. Na tradução do texto *A questão da técnica* do alemão para o português, feita por Emmanuel Carneiro Leão e publicada pela Editora Vozes, *Gestell* é *Com-posição*. Já, na tradução feita por David Farrell Krell, publicada pela editora HarperCollins, do alemão para o inglês, *Gestell* é *enframing* (enquadramento). Tal tradução pode auxiliar para a compreensão do termo *Gestell*, na medida em que, a essência da técnica tranca, enquadra, molda os seres humanos através de sua lógica exploratória. Por esse motivo, utilizaremos tanto o termo *com-posição*, quanto o termo *enquadramento*, cada qual no momento considerado mais oportuno para elucidar em que consiste a essência da técnica.

(HEIDEGGER, 2001a, p. 23). O que é des-encoberto se torna dis-ponibilidade por causa da essência da técnica. O modo como os seres humanos se postam em resposta a sua lógica, faz com que eles percebam o mundo apenas através dessa sua perspectiva. Imersos nessa forma de ordenamento do mundo, os seres humanos não se dão conta que o desencobrimento que leva à verdade da técnica é aquele que mostra a própria técnica como verdade, ou seja, não são capazes de um desocultamento distinto do que aquele realizado pela técnica mesma. Mas o ser humano jamais será, ele mesmo, transformado completamente em *dis-ponibilidade*, a não ser que o permita. E não o será, pois são os seres humanos que carregam o potencial de abandonar essa visão de mundo limitadora. De que forma? Através do questionamento, do pensamento. Através de uma nova forma de pensar é que se pode alcançar a compreensão da essência da técnica a qual mostra a técnica como uma forma de verdade, como aquela verdade fundamental que rege a vida dos seres humanos no tempo presente. Sem esse pensar que se difere do pensar técnico, a essência da técnica segue sendo uma força motriz que encaminha discretamente a humanidade à um desafio exploratório revelador de dis-ponibilidades. Tal força age sobre a vida pública e privada do ser humano, que é constantemente desafiado por esse enquadramento. É necessário, então, que nos perguntemos como consentimos e como nos comportamos dentro dessa visão de mundo.

Demonstramos através de múltiplas formas de agir no mundo que somos regidos implicitamente pela técnica, seja incorporando sua linguagem em nosso vocabulário, fazendo uso exacerbado e irracional de recursos naturais, tratando à nós mesmos ou aos outros seres humanos como objetos e números, seja também, e principalmente, pela falta de reflexão. Um pensar mais calmo e meditativo exige uma espécie de prática de si, que na contemporaneidade é abandonada pela incapacidade humana de conceber e construir um projeto de vida nessa perspectiva existencial. A postura que nos faz desafiar a natureza e tudo o mais a se mostrar sob o modo da disponibilidade para exploração, ordenamento, transformação, distribuição etc., também acaba por nos aprisionar em um ciclo de tarefas, em uma busca insaciável que nos mantém permanentemente dispersos em relação a nós mesmos. Mais recentemente os celulares com seus aplicativos de comunicação instantânea, permanente conectividade, inflacionou significativamente nossa própria disponibilidade. Fato é que, somos caracterizados por um espírito dispersivo que, através das tecnologias, ganha cada vez mais força, uma vez que já não centramos nossa atenção no aprimoramento de nós mesmos, senão na vida descomprometida, imediata e fluída, que em nada se fixa, orientada pela essência da técnica. Empenhados na produção constante, esquecemos de voltar-nos à nós mesmos e de termos tempo para refletir, ouvir, compreender tudo e todos que nos cercam.

Heidegger expõe que o ser humano se movimenta e é guiado pela essência da técnica em virtude do destino ocidental. É essa essência que encaminha os seres humanos para uma visão planificadora e exploradora de disponibilidade, e quando utilizamos o verbo encaminhar, a relação com o destino já está posta. “O desencobrimento explorador tem a proveniência de seu envio no descobrimento produtor, ao mesmo tempo em que a composição de-põe num envio do destino a ποιήσις [*poiésis*]” (HEIDEGGER, 2001a, p. 32). Tanto o produzir, quanto o enquadramento que desafia à ordenação, fazem parte desse destino que *orienta* os seres humanos. Orienta, mas não obriga. O destino não é algo que compele, que força de modo imperativo. “O destino do desencobrimento sempre rege o homem em todo o seu ser, mas nunca é a fatalidade de uma coação. Pois o homem só se torna livre num envio, fazendo-se ouvinte e não escravo do destino” (HEIDEGGER, 2001a, p. 28). Da mesma forma, a *Gestell* impele os seres humanos a vivenciar seu enquadramento como destino do desencobrimento, desvelando tudo como disponibilidade.

Visando encarar a essência da técnica como um destino, como aquilo para o qual nos encaminhamos, mas que somos passíveis de enfrentar, Heidegger retoma os gregos, explicando que:

No *começo* da filosofia grega haveria um poder espiritual mais elevado capaz de se opor à vontade de potência presente na fúria desenfreada da técnica moderna. Mas já que o *novo começo* de um pensamento meditante não poderia mais se inspirar no começo grego da filosofia, resta ao filósofo determinar em que medida se constituiu uma certa concepção de Ser do ente e da verdade considerando algumas distorções nos significados de termos fundamentais da metafísica (de *alétheia* para *adequatio*; da *Energéia* à *actualitas*, do *hypokeimenon* ao *sub-jectum*, etc.) que culminariam no reino planetário da técnica (FERREIRA JUNIOR, 2014, p. 89).

O destino é o que encaminha o ser humano para suas ações e percepções, e, no momento presente, a agir e perceber tudo através da visão técnica. Entretanto, é nesse mesmo destino, pelo qual podemos sucumbir ao domínio planetário técnico (que Heidegger compreende como perigoso), que também podemos atingir o que ele chama de salvação. “O sagrado aqui significa aquilo que permanece salvo, ou seja, aquilo que permanece intacto, inacessível a toda manipulação, a toda instalação do dispositivo técnico” (FERREIRA JUNIOR, 2014, p. 101). Ao compreendermos o destino dessa forma, abandonamos as concepções de senso comum de que a tecnologia é o único destino de nossa era, compreendendo o destino como algo inevitável e inalterável. Nesse momento, já estamos peregrinando junto com o espaço de liberdade existente nesse próprio destino, que de forma alguma nos limita a uma compulsão obstina de servir à essência da técnica, tampouco de apenas voltar-nos revoltadamente à ela, isso porque

“quando pensamos, porém, a essência da técnica, fazemos a experiência da com-posição, como destino de um desencobrimento. Assim já nos mantemos no espaço livre do destino” (HEIDEGGER, 2001a, p. 28). Ao citar a liberdade, Heidegger nos diz que a essência da liberdade originalmente não está ligada com o desejo ou com a causalidade do desejo, da vontade humana. A liberdade remete a um espaço livre, no sentido de limpar caminhos, de revelar algo em um espaço aberto, aberto à possibilidades.

Liberdade limitada, de modo nenhum original, já que o ser detém e distribui todas as cartas, já que a essência da Técnica escapa à nossa vontade, mas de qualquer modo liberdade, porque há um afastamento, um ganhar de distância a respeito do mundo, que depende inteiramente de nós. Nós não podemos, por certo, sair do mundo regido pela Técnica. Não podemos também renunciar a utilizar os objetos técnicos de que a nossa vida depende. Somos obrigados a dizer-lhes <<sim>>. Mas, assegura Heidegger, não podemos e devemos também dizer-lhes <<não>>, no sentido que não regulamos o nosso pensamento pela lógica que lhes está implícita (HAAR, 1990, p. 184).

A liberdade está intimamente ligada ao revelar, à verdade. “Todo desencobrimento provém do que é livre, dirige-se ao que é livre e conduz ao que é livre” (HEIDEGGER, 2001a, p. 28). Todo o descobrir remete ao encoberto e ao abrigar, e o que liberta está velado (encoberto) e segue velando a si mesmo, fazendo da liberdade, primeira e na maioria das vezes, imperceptível aos seres humanos. Heidegger menciona que a liberdade daquilo que é livre não se refere às restrições das leis e nem a nenhum tipo de arbitrariedade irrestrita, mas é aquilo que revela as coisas como livres, as abre para a luz, revela o véu que encobre tal possibilidade, revela, portanto, o enquadramento. A liberdade é a esfera do destino que a qualquer momento começa a revelar o seu caminho, a sua própria maneira de descobrir, fazendo assim frente à essência da técnica. Seguindo o desenvolvimento do texto *A questão da técnica*, iremos expor como os conceitos de liberdade, perigo e salvação se entrelaçam.

2.2 A ameaça e a salvação inerentes à técnica

Heidegger nos alertou até aqui, que a essência da técnica repousa no enquadramento que desafia o ser humano a desvelar o que lhe cerca como disponibilidade, e que o domínio que a essência da técnica exerce sobre o ser humano, pertence ao destino, no qual repousa uma ameaça e uma salvação. O destino inicia o homem no desabrigar, no caminho do desencobrimento, e esse, continuamente, se aproxima da possibilidade de perseguir e promulgar o que é revelado como ordenamento, correndo o risco de derivar sua compreensão e suas ações

apenas através dessa lógica. Podemos dizer de antemão que isso é perigoso pois bloqueia outras possibilidades, entre elas, aquela que admite o ser humano mais primariamente à essência do que se desvela, que permite com que ele compreenda o desvelado por outra óptica que não a da exploração, e assim fique incapacitado de perceber a real verdade pertencente ao desencobrimto, a saber, que se trata de *um* modo possível de acesso ao real, mas não o único; há possibilidade de um destino diferente daquele apresentado pela essência da técnica.

O ser humano é constantemente ameaçado pelo destino, que é sempre perigoso, pois, independente de como o destino do desencobrimto se mostre e domine, existe o risco de que o ser humano atribua a ele um mau sentido e uma má interpretação. Como exemplo, Heidegger expõe o desencobrimto pelo qual a natureza mostra a si mesma como um complexo calculável de efeitos de forças. Tal desencobrimto permite a obtenção de determinações corretas, mas ao mesmo tempo suscita o risco de *permanência* do perigo, advindo das interpretações feitas a respeito do desencobrimto da própria natureza. O perigo consiste no afastamento da verdade sobre o acontecer do próprio desencobrimto, enquanto aquilo me cabe questionar. Dessa forma, o filósofo nos diz que o destino do desencobrimto não é em si mesmo qualquer perigo, mas *o perigo* (HEIDEGGER, 2008, p. 331). Porém, quando o destino reina na forma de enquadramento ele é *o perigo supremo*.

Compreender o enquadramento, a *Gestell* como um perigo supremo, é perceber que aquilo que é desvelado já não mais gera questionamentos e preocupações ao ser humano em relação ao próprio ente, mas que rege suas ações apenas no âmbito obtenção de cálculos, medidas, ordenações e extrações. “No fundo, o cálculo torna-se uma atitude. O máximo do cálculo consiste em só reconhecer como real a ação prevista, organizada, planejada. Toda a mudança espontânea, que estaria ligada a um crescimento intrínseco das coisas, é rejeitada, excluída de antemão” (HAAR, 1990, p. 218). O ser humano passa a ser nada além do que um ordenador dessa forma de disponibilidade, e ao atingir esse ponto, se encontra à beira de uma queda precipitada: a de tomar a si mesmo como uma disponibilidade. Ainda que o ser humano seja o ente mais ameaçado por tal visão de mundo, ele se exalta e se coloca em uma condição superior. “Cresce a aparência de que tudo que nos vem ao encontro só existe à medida que é um feito do homem. Esta aparência faz prosperar uma derradeira ilusão, segundo a qual, em toda parte, o homem só se encontra consigo mesmo” (HEIDEGGER, 2001a, p. 29).

O ser humano crê que o que existe é, ou fonte de sua construção, ou fonte de exploração para a obtenção do que ele pensa ser profícuo e necessário para a sua sobrevivência. Pensando dessa maneira, o ser humano fica tão subserviente ao desafio proposto pelo desencobrimto técnico, que não é capaz de compreender o enquadramento como uma reivindicação, como um

requerimento. Tão enquadrado no dis-por requerido pela técnica, ele fica impossibilitado de perceber o desvelamento técnico como *uma* forma de verdade, a que mostra a essência da técnica como a regente de nossa era. Incapaz de ver a si mesmo como aquele ente para o qual o descobrimento fala, falha também em todas as formas de ouvir a respeito de sua existência nos termos de sua essência, ao compreender o reino ao qual ele é endereçado, e assim, ao contrário do que acredita, é impossibilitado de encontrar a si mesmo. Falha, portanto, na compreensão existencial de seu mundo e de suas possibilidades nele.

A com-posição, o enquadramento (*Gestell*) que constitui a essência da técnica, não é um perigo apenas para o ser humano e sua relação com o que se desvela e consigo mesmo, como também ao pensamento e a produção. Quando essa visão de mundo impera, outras formas de descobrimento ficam veladas. Lembremos que a essência da técnica esconde também o que se revela através da *poiésis*, “onde reina a com-posição, é o direcionamento e asseguramento da dis-ponibilidade que marcam todo o descobrimento. Já não deixam surgir e aparecer o descobrimento em si mesmo, traço essencial da dis-ponibilidade” (HEIDEGGER, 2001, p. 30). Percebemos então que além de desafiar os seres humanos à descobrirem as coisas como dis-ponibilidade, a *com-posição* também encobre o modo primário de descobrimento (produzir), e com isso, vela a capacidade humana de encontrar nesse descobrimento uma verdade, uma vez que produzir é uma forma de descobrir, e descobrir é, para Heidegger, mostrar a verdade, alcançar a *alethéia*.

Podemos analisar, portanto, o conceito de com-posição ou “enquadramento”, termo que entendemos melhor expressar o sentido de *Gestell*, tanto no sentido de destino, como no sentido de perigo. Se assim o fizermos, seremos capazes de perceber que a ameaça ao ser humano, compreendida por Heidegger, não advém dos aparatos tecnológicos, tampouco das máquinas letais criadas pela própria humanidade. A ameaça real alcança o ser humano desde o momento em que esse se encontra no mundo. E tal ameaça consiste em enquadrar o ser humano em *uma* forma específica de compreender e de agir no mundo e lhe negar a possibilidade de entrar em contato com outras formas de descobrimento, de verdade. Dito de outro modo, o perigo está no engessamento do destino humano, no enrijecimento das formas de nos relacionarmos com as coisas e conosco mesmos. Dessa forma, onde o enquadramento impera, há o perigo em seu sentido mais elevado: o perigo de o ser humano cristalizar-se, objetivar-se, fechando para outras possibilidades de ser no mundo.

O alento surge através da paráfrase da célebre frase de Hölderlin, em que ele anuncia que onde há o perigo, cresce também a salvação. Ao recorrer à ela, Heidegger, mais uma vez, retoma o estudo da origem da palavra e se pergunta pelo significado do verbo “salvar”. Ele nos

diz que geralmente pensamos que salvar significa agarrar algo que está ameaçado de destruição, visando assegurar sua continuidade. Entretanto o filósofo nos alerta que “salvar” diz muito mais que isso. “‘Salvar’ diz: chegar à essência, a fim de fazê-la aparecer em seu próprio brilho” (HEIDEGGER, 2001a, p. 31). Na visão de Heidegger, salvar, portanto, vai além do resgate frete ao perigo eminente, consiste em deixar com que algo apareça em sua forma mais própria.

Se a essência da técnica é o perigo extremo, e se há verdade nas palavras de Hölderlin, então o domínio do enquadramento não se limita exclusivamente em bloquear toda a iluminação de cada revelação, de cada desencobrimento, em delimitar o aparecimento da verdade. Ao invés disso, a essência da técnica abriga também em si o crescimento do poder salvador. Levando em consideração tal perspectiva, Heidegger nos questiona se apenas um olhar adequado ao enquadramento, compreendido como desencobrimento, já não seria o suficiente para fazer ressurgir à aparência o poder salvador, e em que medida essa força salvadora cresce onde há o perigo, uma vez que onde algo cresce, lá também ele cria raízes e a partir daí, prospera.

A compreensão da essência da técnica como um destino voltado ao desencobrimento, e a compreensão da essência da técnica como aquilo que contém uma força salvadora, ficam veladas. E não devemos esperar alcançar esse poder salvador de forma imediata e sem preparo prévio, estando apenas à mercê do perigo. Devemos examinar de que maneira essa força salvadora se enraíza mais profundamente, e de que forma prospera, mesmo onde repousa o perigo extremo – no domínio do enquadramento. Para tanto, é preciso voltar-se mais demoradamente, ao perigo. De que forma? Questionando mais uma vez, a respeito da técnica.

Surge a pergunta: como nós podemos observar a força salvadora na essência da técnica se não questionarmos sobre o sentido da palavra “essência”? Seria o enquadramento propriamente a essência da técnica? Até agora, entendemos a palavra “essência” em seu sentido corrente. Na linguagem acadêmica filosófica, “essência” significa o que uma coisa é, em latim, *quid*. *Quidditas* (o que é), fornece a resposta à questão a respeito da essência. Visando aclarar tal conceito, Heidegger expõe que o que pertence a todos os tipos de árvores, sejam elas carvalho, faias, bétulas ou pinheiros, é o mesmo ser-árvore (ambas possuem o mesmo caráter de árvore). Sob esse gênero inclusivo, o “universal” recai à todas as atuais se possíveis árvores. Seria então a essência da técnica, o enquadramento, um gênero comum para tudo o que é técnico?

Se esse fosse o caso, também a turbina à vapor, o rádio transmissor, o cíclotron seriam, formas de enquadramento. Mas a palavra “enquadramento” não significa, nesse contexto, uma ferramenta ou qualquer tipo de aparato. Menos ainda, o conceito geral de tais recursos. As máquinas e os aparelhos não são um enquadramento, assim como não é o homem na mesa

telefônica ou o engenheiro na sala de desenho. Os utensílios e os entes fazem parte, cada um a seu modo, dessa visão de mundo exploratória onde eles mesmos se tornam recursos disponíveis. Mas o enquadramento não é a essência da técnica no sentido de um gênero. É uma forma de revelar que é também um destino, a saber, um caminho que desafia ao enquadramento do real a perspectiva da disponibilidade, da mesma forma em que o desencobrimento que surge a partir da produção (*poiésis*) tem como caráter o destinar, é um destino que permite com que algo se mostre em sua essência.

O desencobrimento é um destino no qual todo o pensamento se distribui. O descobrir revela aquilo que é desafiado, e tal tarefa (a de compreender e produzir o desencobrimento) é atribuída ao ser humano. O desencobrimento regido pela essência da técnica, desafia tudo a estar disponível, bloqueando a produção (*poiésis*) em seu sentido originário. Ainda que ele destine o ser humano à produção, ela estará imersa nessa visão de mundo limitadora. A técnica *condiciona* o ser humano a pensar a essência de outra forma. Quando falamos da “essência de uma casa”, ou da “essência de um estado”, não nos referimos a um tipo genérico, ao invés disso, nos referimos às formas pelas quais tanto a casa quanto o estado dominam, isso é, a forma como administram a si mesmos, se desenvolvem e decaem – a forma como eles essencialmente se desdobram.

O pensamento representacional tem necessidade de mediações, tais como o juízo ou o esquema corporal. O pensamento do ser contenta-se em deixar estar a árvore no seu sítio, e em dizer: *a árvore apresenta-se a nós*. Onde há aqui um salto? Há um salto quando voltamos da percepção ao ser-descoberto, à auto-doação do mundo, que suprime o primado da percepção (HAAR, 1990, p. 137).

Heidegger recorre mais uma vez a poesia para aclarar seu pensamento acerca do conceito de desdobramento e cita o poema de Johann Peter Hebel chamado “*Ghost on Kanderer Street*”, pelo qual, segundo ele, Goethe tinha um especial apreço. Nesse poema, Hebel faz uso de um antigo termo “*die Weserei*”, que significa “a essenciaria”. Na busca da compreensão do significado de “essência”, o filósofo retoma esse termo fazendo alusão à uma prefeitura. Ele nos diz que a prefeitura está em constante jogo no espaço onde a vida da comunidade se dá e se reúne, onde há a existência da aldeia, é aí onde a prefeitura essencialmente se *desdobra*. *wesen*, entendido como verbo, equivale à *Währen* que significa permanecer/durar, não apenas no significado mas também em termos de formação fonética da palavra.

Na era da metafísica, a entidade do ente, ou seja, a presença do presente, a vigência do vigente, se determina de diversos modos em diversas épocas, dependendo de como se compreende e se interpreta a presença do presente em seu sentido mais próprio,

originário e fundamental, ou seja, em seu perdurar constante, permanente, como tal (FERNANDES, 2014, p. 58).

Sócrates e Platão concebiam a essência de algo como o que se *desdobra* essencialmente, no sentido em que perdura. Entretanto, eles pensavam que o que durava, era o que ficava para sempre (*aei on*). E na filosofia tradicional, o que fica para sempre, é aquilo que persiste através de tudo o que acontece, o que permanece, por exemplo, a Ideia (*idéa*). A ideia de “casa” refere-se à qualquer coisa que seja considerada uma casa, tanto as casas particulares, as reais e as possíveis. Em contrapartida, é mutável e transitório o que deriva da ideia (a casa em si), e, portanto, não permanece, não perdura, ao contrário de sua ideia perfeita. Heidegger, que já havia proposto a desconstrução da metafísica, argumenta que não se pode estabelecer aquilo que perdura, baseando-se no que Platão entendia por *eidos* (ideia), e no que Aristóteles entendia como *as to ti einai* (aquilo que algo particular sempre foi), ou tampouco no que a metafísica tradicional e suas mais variadas interpretações definiram como essência. “Para Heidegger, por haver conservado apenas o sentido estático do Ser, ou seja, o Ser como *Ousia* (Substância), como a pura efetividade, o que está aí diante de mim, a metafísica ocidental tornou-se o lugar onde acontece o esquecimento do Ser” (FERREIRA, 2014, p. 94).

O filósofo conclui que todo o desdobramento perdura, mas não sem antes se questionar se o que perdura é somente aquilo que continua. A essência da técnica, nos diz ele, perdura no sentido de uma ideia que paira sobre tudo o que é técnico e tecnológico, fazendo parecer que por técnica, nos referimos à uma abstração mítica. Já o modo pelo qual a técnica se desdobra, a mostra apenas com base nesse perdurar permanente no qual o enquadramento é um destino do revelar (como desafio à exploração). Através de uma análise de uma palavra utilizada em um dos textos de Goethe: *fortgewähren* (que significa: conceder continuamente), ao invés da habitualmente empregada *fortwähren* (que significa: perdurar continuamente), Heidegger capta e enaltece os verbos *währen* (perdurar) e *gewähren* (conceder), para considerar ponderar de forma ainda mais cautelosa, o que é que propriamente perdura: “o que sempre perdura (...) permanece em tudo o que ocorre e se dá” (HEIDEGGER, 2001a, p. 33). Heidegger compreende, portanto, que aquilo que perdura, é o que é concedido.

Relacionando esses termos com a essência da técnica, podemos dizer que o enquadramento é o que perdura e o que concede. De que forma? Sem dúvida, a afirmação parece um erro, pois de acordo com o que já foi dito, o enquadramento é um destino que descobre como desafio. Desafiar é tudo, menos uma concessão. Mas ela está correta se compreendermos o desafio à disponibilidade como um destino que inicia o ser humano em uma forma de revelar. Como destino, o desdobramento inicial da técnica concede ao ser humano a entrada a tudo que

ele próprio não pode inventar e tampouco produzir. Essa é a maior singularidade desse *ente supremo*, a capacidade de atingir até mesmo o que dele não provém. Mas se esse destino (o enquadramento) é o perigo extremo, não apenas para o ser humano mas para o desencobrimento em si, tal destinação deveria ainda ser chamada de concessão? – nos pergunta Heidegger.

A resposta surge por meio de uma afirmativa enfática, pois é através dessa destinação que cresce o poder salvador. Todo o destino de desencobrimento se apropria de um conceder. É através da concessão que o destino encaminha o ser humano à participar da revelação. Enquanto necessitado pelo desencobrimento, ao ser humano é dado o pertencimento ao evento que se apropria da verdade. O conceder que o envia ao desencobrimento, é o poder salvador. Essa força salvadora permite que o ser humano veja e penetre na mais alta dignidade de sua essência, que consistem em zelar pelo desencobrimento (e com isso, desde o princípio, também pelo encobrimento) de todos os desencobrimientos essências na terra. É precisamente o enquadramento, que tanto ameaça arrastar o ser humano para o ordenamento como forma ostensiva e única de revelar, nesse perigo extremo, mais íntimo e destrutível que pode surgir a luz salvadora, contanto que o ser humano comece a dar atenção à essência da técnica.

O maior perigo é o perigo do qual não podemos nos esquivar e a mais elevada urgência é aquela que não podemos aliviar. Podemos somente aceitar ambos com serenidade [gelassen hinnehmen] e nos preparar na recordação para um novo encorajamento [Zuspruch] do seer (DENKER, 2020, p. 137).

É ao aceitar a essência da técnica e buscar compreendê-la que o ser humano vai além do domínio planetário que ela silenciosamente opera. Passa, através de um pensamento mais reflexivo em relação à essência da técnica, a permitir seu desencobrimento, atingindo assim sua verdade, a qual demonstra que é ela, a técnica, o nosso paradigma vigente. Surge, dessa compreensão, a possibilidade de encara-la como um destino passível de ser, não excluído, mas alterado. Não excluído pois nos movemos, desde o início, nesse mundo ordenado pela técnica, é esse paradigma que rege o tempo presente e no qual nós, seres já sempre dentro de um mundo, nos movemos. Mas pensar que tal visão de mundo é a única possível de ser seguida, é o perigo para o qual Heidegger chamava atenção, e elucidava que, através de um novo pensar, pudéssemos dar-nos conta e prepararmos para um relacionamento mais saudável, na medida em que pudéssemos, estando atentos à esse paradigma, escolher uma forma de vida que estivesse de acordo com o nosso próprio projeto, tratando os entes, o mundo e a nós mesmos de uma forma mais autêntica.

Pensar a técnica é, então, finalmente, resgatar o seu caráter eminentemente positivo como o *fazer-se obra* e o *trazer à figura* da verdade, ao mesmo tempo que é perceber e trazer à palavra aquilo que é inerente a toda a *poiésis*, a toda a *articulação* do ser: que, sendo *a mais inocente* das ocupações, é *o mais perigoso de todos os bens*. A época técnica é a síntese ontológica terminal da história do ser na sua morada humana. É terminal porque reúne todos os termos da articulação poética do ser e porque é ela mesma termo final ou mais extremo de uma teleologia erigida em cânone ontológico. *Ajudar a que isto chegue a ser compreendido: não se pode pedir mais nada do pensar*. Sem esperança, nem desespero, a tese heideggeriana é a afirmação concisa do pensar como serenidade (BORGES-DUARTE, 2019, p. 185).

A técnica, que de imediato é compreendida apenas pelo viés da aparelhagem e dos modos de saber-fazer, agora, examinada em sua essência, se mostra como uma forma de desencobrir o encoberto, aquilo que na maioria das vezes escapa do ser humano, que é, sua própria essência como forma orientadora de mundo. E assim, o desdobramento essencial da técnica abriga em si o que menos suspeitávamos, profere Heidegger, a possível ascensão do poder salvador. Quando consideramos que o desdobramento da essência da técnica ocorre através de uma concessão, a qual necessita e clama para que o ser humano compartilhe de sua revelação, o que vem a seguir se torna claro:

A essência da técnica é de grande ambigüidade. Uma ambigüidade que remete para o mistério de todo desencobrimento, isto é, da verdade. De um lado, a com-posição impele à fúria do dis-por que destrói toda visão do que o desencobrimento faz acontecer de próprio e, assim, em princípio, põe em perigo qualquer relacionamento com a essência da verdade. De outro lado, a com-posição se dá, por sua vez, em sua propriedade na concessão que deixa o homem continuar a ser – até agora sem experiência nenhuma mas talvez no porvir com mais experiência – o encarado pela veri-ficação da essência da verdade. Nestas condições é que surge e aparece a aurora do que salva (HEIDEGGER, 2001a, p. 35).

Nos deparamos, então, com mais um grande mistério da técnica: a sua essência ambígua. A questão a respeito da técnica, afirma Heidegger, é a questão a respeito do que se revela e do que se oculta, onde o desdobramento essencial da verdade ocorre em sua forma mais própria. Ao olharmos para o perigo, vemos crescer a força salvadora. Por meio disso, ainda não somos salvos, mas somos chamados à ter esperança ao nos mantermos alertas ao perigo extremo. Provamos do poder salvador nas pequenas coisas, no aqui e agora, *na força do pensamento*. A reflexão consegue ponderar sobre o fato de que toda a força salvadora é uma essência superior ao perigo, embora seja, ao mesmo tempo parecida com ele.

Heidegger questiona se não haveria uma revelação mais primordialmente concedida, capaz de mostrar e destacar esse poder salvador que é mais encoberto do que demonstrado na era tecnológica. Tal revelação pode ser encontrada na arte e na poesia. Houve uma época em que o produzir da verdadeira beleza era chamado de *téchne*, e onde também as artes plásticas

eram conhecidas como *téchne*. No início do destino do Ocidente, na Grécia, as artes alcançaram o peso supremo do desencobrimento concedido a elas. Elas iluminavam a presença [*Gegenwart*] dos deuses e o diálogo entre os destinos divino e humano. A arte era chamada simplesmente de *téchne*, e provocava um desencobrimento que era, ao mesmo tempo, único e múltiplo, isso porque a arte era considerada piedosa (*promos*).

As obras do poeta e do pintor abrem mundos para nós, como uma construção pode fazer, enquanto a técnica se torna sem mundo. Em contraste com a universalidade da tecnologia, em que tudo é intercambiável, as obras de arte são particulares e locais. Se a primeira anuncia a era da falta de moradia, a segunda cria um possível lar⁷ (STANDISH, 1997, p. 449, tradução nossa).

Por um lado, a arte cedia ao produzir, e por outro, salvaguardava a verdade. Naquele tempo, as artes não derivavam do artístico, as obras de arte não eram apreciadas esteticamente, e tampouco a arte era compreendida como um setor de atividade cultural, distanciando-se do conceito de arte imposto pela técnica moderna. O que a arte era – talvez apenas por uma breve mas magnífica era? Por que a arte tem o modesto nome de *téchne*?, nos pergunta Heidegger. A arte levava esse modesto nome pois era um desencobrimento que produzia e pertencia à *poiésis*. Era esse desencobrimento que detinha total domínio de todas as artes plásticas, da poesia, e de tudo o que havia de poético. A arte e a poesia tinham como nome próprio *poiésis*, ou seja, elas eram precisamente um produzir que desencobria a verdade. Heidegger cita livremente Hölderlin mais uma vez quando expõe: “...poeticamente o homem habita esta terra” (HEIDEGGER, 2001a, p. 37). É poeticamente que o ser humano é capaz de construir no mundo. O poético traz a verdade para o esplendor, é o que Platão denomina em *Phaedrus* [Fedro] de *ekphanestaton*, aquilo que brilha mais puramente.

O poético permeia completamente toda a arte e todo o desencobrimento do que é essencial no belo. O desencobrimento necessita da arte e da poesia mais primariamente, pois são elas que promovem expressamente o crescimento da força salvadora, a fim de despertar e encontrar uma nova visão naquilo que concede, expondo a força do poder salvador encoberto em nossa era pela essência da técnica e concedendo generosamente algo além do desafiar perigoso que torna tudo descartável. A essência da técnica está vinculada à uma linguagem técnica, a qual auxilia na determinação de uma racionalidade instrumental.

⁷ The works of poet and painter open worlds for us, as a building can do, while technology becomes worldless. In contrast to the universality of technology, in which everything is exchangeable, art works are particular and local. If the former heralds the age of homelessness, the latter creat a possible home (STANDISH, 1997, p. 449).

No homem tecnicizado, a capacidade de calcular, de regular e de organizar <<a usura do ente>>, exerce-se com a segurança dum instinto, com a força irreprimível e sonâmbula dum impulso vital. A razão técnica torna-se instintiva, e todas as forças elementares são postas a serviço da sua vontade calculadora (HAAR, 1990, p. 216).

Entretanto, essa forma de ser e pensar pode se tornar distinta quando nos deparamos com a arte e a poesia, que por natureza são capazes de inaugurar novos mundos e sentidos, novas visões que ainda não estavam postas, pois utilizam de um outro tipo de compreensão e linguagem, uma linguagem que flerta com a ambiguidade, e que não está rendida à técnica, podendo abrir novos horizontes. “Por seu turno, a filosofia e a poesia manifestam a maneira singular como um povo, numa determinada época histórica e mediante o uso concreto do idioma, dá voz à um desvelar-se do ser” (BORGES-DUARTE, 2019, p. 176). Também a poesia pode, portanto, atingir uma prontidão serena, um pensar meditativo, que descobre a essência da técnica e abre caminhos para o diferente.

Se a arte e a poesia, e, por conseguinte, o pensamento que medita podem de fato ser essa possibilidade mais elevada em meio ao perigo extremo, ninguém pode afirmar, diz Heidegger, mas ainda assim podemos, ao menos, ficar surpresos frente a essa outra perspectiva. É necessário que a reflexão essencial sobre a técnica aconteça em um reino que seja, por um lado semelhante à essência da técnica, e por outro, fundamentalmente distinto. Esse reino, é o reino da arte. Mas apenas se houver também uma *reflexão* sobre a arte, mantendo a atenção voltada à verdade que dela provem. A técnica, a produção e a arte, conforme mostramos até aqui, são formas de *poiésis* como desvelamento, cada uma a seu modo desvelando a verdade, entretanto, somente um pensamento que medita sobre esse desvelar consegue enxergar as verdades descobertas e refletir sobre elas, escolhendo um caminho próprio para seguir. Heidegger finaliza seu texto retornando ao princípio, reforçando a necessidade de questionarmos a técnica, pois quanto mais nos aproximamos do perigo, mais intensamente a força salvadora começa a brilhar e, conseqüentemente, mais questionadores nos tornamos, pois, para ele, *questionar é a piedade do pensamento*. Poderíamos dizer que o questionamento é a forma de conceder mais genuína e benevolente do pensamento, pois apenas através do questionamento temos a possibilidade de atingir a verdade e construir um caminho livre e autêntico.

E é fundamental frisar que a complexidade e a sutileza que marcam este outro pensamento levam igualmente a uma atitude que não se define por alguma espécie de resistência ingênua ao domínio tecnológico, mas, antes, a um lidar muito próprio com o mundo técnico, lidar este que podemos identificar ao pensamento meditativo. Este último, por escapar às dualidades e às polarizações tão caras ao pensamento

representacional, se permite transitar “pelo meio”, ou seja, por uma via capaz de conciliar o que, a princípio, parece inconciliável (SARAMAGO, 2018, p. 174).

Manter esse outro pensamento desperto é a forma pela qual o ser humano se percebe inserido nesse paradigma e se dá conta da força *enquadradora* do domínio técnico. Através do pensamento e do questionamento o ser humano encontra possibilita o desvelamento da essência da técnica. Só assim ele pode construir um relacionamento autêntico em relação à ela, para que a existência humana não se torne também técnica, trata-se da oportunidade de manter-se inserido nesse contexto, ou de modifica-lo (levando em conta que esse seguirá sendo o paradigma vigente de nossa época, mas que há outras possibilidades que podem ser reivindicadas), sendo protagonista do seu projeto ontológico. É através de um relacionamento livre com a essência da técnica, que o ser humano é capaz de exercer um pensamento isento de suas amarras.

O pensamento reflexivo não requer que cessemos a produção e que paremos de planejar ou calcular antecipadamente o que está para vir. Ele requer que em meio a produção, sejamos cuidadosos em nossa preparação do que nos foi dado para tornar essa produção possível e que, ao desafiar e produzir o que foi estabelecido antecipadamente, não o exauramos completamente (GREAVES, 2012, p. 161).

Em outras palavras, o pensamento reflexivo, ou meditativo, proposto por Heidegger não pretende privar a sociedade do desenvolvimento tecnológico, ou estancá-lo. Ele convida o ser humano, através de um pensar questionador, a relacionar-se de forma direta e livre com a essência da técnica, reconhecendo-a como um paradigma vigente, mas, ao mesmo tempo, sendo senhor do seu próprio destino, na medida em que vê em tal estatuto, uma possibilidade de escolha, uma possibilidade de construir uma vida consciente e responsável. Uma vida que não pode escapar do império da técnica e de sua essência, mas onde ela não bloqueie outras formas de desencobrimento do ser humano, dos entes e do mundo. Onde sua potência não sirva apenas para nos dirigir ao caminho da extração e da exploração, mas que abra a possibilidades distintas, passíveis de serem construídas pelos seres humanos.

2.3 A educação na era da técnica

Nos empenhamos até então em tentar compreender a técnica, sua essência e a forma como ela, por um lado, domina, rege e ameaça o ser humano, e por outro contém um poder salvador. Refletimos também sobre a possibilidade do encontro com a verdade da essência da

técnica através do desencobrimento, da produção, da arte e do pensamento. A partir de agora, nos deteremos a investigar como se dá a educação na era da técnica. Nos escritos heideggerianos, não encontramos propriamente uma filosofia da educação, tampouco uma teoria educacional. Mas é possível extrair de seu pensamento filosófico e de apontamentos que ele faz sobre o tema, noções que acreditamos ser essenciais para uma ideia de formação que auxilie o ser humano a sair de um lugar passivo e de senso comum, e o encaminhe para a autenticidade e para a liberdade fazendo uso de um pensamento meditativo e desenvolvendo uma atitude diferente frente ao domínio da essência da técnica.

A aproximação entre a formação e a filosofia heideggeriana vem sendo ensaiada por filósofos, educadores e pesquisadores em geral, porque Heidegger investiga profundamente questões relacionadas ao ser humano, sua forma de ser, agir e compreender o mundo. “Falar do seu interesse pela *educação* é, por conseguinte, falar de um trabalho de preparação para o acolhimento das questões que dizem respeito ao Ser, de abertura de caminhos que levem ao pensamento do Ser” (LYRA, 2008. p. 34). A formação, pensada em seu sentido mais amplo, se entrelaça com a história da humanidade e, por conseguinte, deve ser constantemente revisitada e questionada, uma vez que também passa a atender ao chamado de sua época, interferindo diretamente na constituição de formas de vida, sob essa perspectiva.

Tratando-se de um acontecimento histórico, a educação no tempo presente também se conforma através e auxilia na instauração da essência da técnica, colocando o ser humano frente ao perigo extremo. Uma vez que tudo e todos estão implicados no destino da técnica, veremos nos próximos parágrafos como a educação também se desenvolve através desse paradigma de época. O exame da educação aqui não será guiado pela avaliação dos mecanismos e procedimentos pelos quais ela ocorre, ou seja, não nos interessará, nesse momento, na ligação das práticas educacionais com os aparatos tecnológicos. Também não buscaremos elucidar os pontos positivos e negativos dos recursos tecnológicos utilizados para que uma aula aconteça, os utensílios sejam eles dos mais prosaicos aos mais modernos que são utilizados dentro da sala de aula, e tampouco versaremos sobre métodos e metodologia de ensino. Isso porque é preciso “compreender educação como um campo de abrangência mais amplo do que aquele configurado pela educação escolar. A palavra ‘escola’ não diz tudo aquilo que a educação pode significar” (WEBER; GRISOTTO; FERREIRA JUNIOR, 2014, p. 2). Se nos dedicássemos a pensar a educação em sua relação com técnicas e tecnologias, ficaríamos presos a aspectos externos da técnica, falando sobre manifestações técnicas específicas e deixaríamos escapar sua essência e assim, estaríamos impossibilitados de perceber, também na formação, um poder salvador.

Os processos educativos respondem ao desafio da exploração, são regidos em grande parte pelo enquadramento técnico, e tendem a tomar seres humanos sob o modo da disponibilidade. Vemos que, sobretudo pelas constantes incursões mercadológicas no campo educacional, a disponibilidade se dá no sentido do ser ordenado e explorado de professores e estudantes pelas demandas do mercado de trabalho, que, no fundo, traduz a própria essência da técnica. Além disso, é evidente um movimento em relação aos processos educativos contemporâneos que acaba por contribuir com a impossibilidade de um pensar distinto e meditativo, cedendo ao perigo extremo de que o próprio ser humano fique refém de uma visão limitante de mundo. Temos em mente, quanto a isso, por exemplo, a perda de lugar das humanidades nos currículos e o encurtamento geral dos cursos.

A educação na era da técnica não mais prioriza o desenvolvimento do ser humano como um todo, como era pensada através da *Bildung* que “foi originalmente concebida como uma iniciativa crítica e emancipatória, isso é, como um processo no qual os seres humanos se tornariam verdadeiramente livres, no qual eles se emancipariam de todos os tipos de poder”⁸ (MASSCHELEIN; RICKEN, 2003, p. 140, tradução nossa). Ela se limita, na maior parte dos casos, a disponibilizar conhecimentos compreendidos como “úteis” para a vida dos seres humanos, abrindo mão de uma formação mais profunda e abrangente para visar o aprimoramento de competências e habilidades, cedendo à exigência de alto conhecimento prático para a produção veloz, para a solução de problemas e à uma competitividade por vezes desleal, sendo essa aclamada e bonificada, abdicando do pensamento e do senso crítico. Nessa perspectiva se dá o esquecimento do outro, especialmente quando a colaboração e a empatia se esvaem, o que é comum nessa visão de educação que explora e coloca à frente e como exemplo aquele que entrega maior desempenho e lucratividade. Dalbosco (2009, p. 57) reconstrói o caminho educacional fundamentado até então, e constata que da passagem da sociedade do trabalho para a sociedade do consumo, houve uma acentuação da mercantilização das *relações humanas*.

É nessa realidade, que reflete em grande medida o enquadramento técnico de nosso mundo, que a educação passa a visar a produção (uma “função” humana) e não a formação (o autocultivo do indivíduo com um todo). Disciplinas que auxiliam no pensar sobre o mundo, sobre a história e sobre o próprio ser, passam à sofrer descaso, críticas, ameaças, escassez nos currículos, e se tornam matérias não fundamentais ou classificadas como alienadoras frente ao

⁸ It was originally conceived as a critical and emancipatory enterprise, i.e. as a process in which human beings became truly free and in which they emancipated themselves from all kinds of power (MASSCHELEIN; RICKEN, 2003, p. 140).

contexto utilitarista que, por um lado já não se preocupa em pensar o ser humano como um ente primordial, “o ente capaz de formular a pergunta pelo Ser dos entes em geral” (LYRA, 2008, p. 34), e por outro sequer se questiona sobre sua inserção no paradigma técnico, ocupando-se apenas com a eficiência e o lucro.

Contrariamente ao que acontecia com bens materiais, nos quais residia o valor de riqueza oriundo do processo produtivo industrial, as ideias emanadas do conhecimento podem ser utilizadas permanentemente depois de serem comercializadas. O foco se reorienta, portanto, do conceito de ‘coisa como bem material’ para o de ‘coisa como bem intangível’, configurando, uma vez mais, um novo contexto, no qual o valor de riqueza se concentra no potencial acumulado de recursos humanos qualificados. Justamente o valor que as ideias assumem na sociedade contemporânea é que permite visualizar a transformação de um modelo baseado na produção industrial em outro, sustentado no conhecimento, pois o domínio do conhecimento e da tecnologia tem maior impacto econômico e social (DALBOSCO, 2009, p. 60).

Compreender os seres humanos como *recursos* humanos qualificados demonstra uma alteração na compreensão de sentido desse ente. Heidegger, em *Ser e tempo*, demarca a diferença entre ocupação e preocupação, sendo a primeira direcionada aos utensílios, os quais têm como caráter uma aparição que requer a manualidade. Já a segunda, remete, a grosso modo, a uma relação mais reflexiva e cuidadosa que se tem com o mundo, com os entes, consigo e com os outros seres humanos. Mas na formação que atende ao chamado da essência da técnica, a preocupação é deixada de lado, sendo abafada pela mera ocupação, onde não só os conteúdos transmitidos como também o próprio ser humano é visto como um potencial a ser explorado, sendo esquecida a sua natureza e dimensão humana. “A ocupação torna-se, então, meramente definida como negócio. Todo ofício, todo o agir humano, lida perpetuamente com esse perigo” (LYRA, 2008, p. 51). Ou seja, na sociedade neoliberal, além da ocupação organizar os modos de relação, ela própria se transforma em um negócio. Distanciando-se cada vez mais do sentido Grego de produzir como um desvelar que atinge a verdade, a educação na era da técnica instaura um produzir pelo produzir, um produzir pela rentabilidade e produtividade. O ocupar-se, o preocupar-se, a filosofia (que era compreendida pelos estoicos como um negócio da alma), e a formação, passam a ser um negócio do mercado graças à imposição de uma visão de mundo tecnicizante.

A sociedade que está enquadrada nesse paradigma técnico, busca constantemente uma utilidade e um proveito não só nos utensílios como no próprio ser humano, deixando de construir com esse uma relação autêntica. Primeiramente, porque exclui as diferenças e necessidades do outro, e mais alarmante ainda, porque não compreende o outro como um sujeito participativo e constitutivo de mundo, rebaixando-o ao nível dos utensílios, da maquinaria e da

reserva permanente. E é justamente no campo educacional que o oposto deveria ocorrer, sendo que esse deveria ser um espaço de constituição e percepção de si e do outro, onde a escuta e a compreensão aproximariam o diferente, que é detentor de singularidades e particularidades, mas que ainda assim é um semelhante. Tal impossibilidade de percepção do outro e de si mesmo, é um efeito do império da essência da técnica. No campo formativo, vemos que isso é inviabilizado também por um requerimento constante de ocupação com diversas tarefas.

Heidegger percebeu que emergia da educação uma ameaça niveladora, antes mesmo de seu diagnóstico sobre a essência da técnica. Já no início do século XX, as universidades encapsulavam as ciências em disciplinas separadas, e vinham se tornando uma espécie de treinamento para uma profissão específica, conforme aponta Lyra (2008). No seu discurso de reitorado, é possível identificar em Heidegger a esperança de que alunos e professores fizessem frente tanto “a uma ciência política que emergia apoiada em bases étnicas e com pretensão amparo filosófico, quanto à inércia do ‘velho’, da velha universidade, simplesmente entregue à compartimentalização disciplinar e aos mandarinatos acadêmicos” (LYRA, 2008, p. 40). Para que isso acontecesse, seria necessária uma compreensão de mundo e de pensamento diferentes do que a que estava sendo instaurada na época. As obras posteriores a 1934 (período em que assumiu a reitoria da Universidade de Friburgo), deram atenção especial à arte e à poesia. Nelas, Heidegger desenvolve uma crítica ao pensamento quando

alude ao fato do pensamento sobre o pensamento ter-se desdobrado no Ocidente como ‘lógica’, mudada pouco a pouco em ‘logística’, isto é, ciência comprometida com o desenvolvimento de um “pensamento sobre trilhos” (*eingleisig Denken*), cuja busca de eficácia geraria, dentre outras coisas, nossa atual submissão a formulários, tabelas e índices de avaliação, bem como, mais despercebidamente ainda, o uso corrente de uma linguagem altamente instrumentalizada, presente, por exemplo, no Brasil, em siglas mais ou menos fugazes como RG, CPF, PIB, CPMF, MEC, AVC, etc (LYRA, 2008, p. 46).

A educação já é tratada como negócio, e por isso, já nem se estranha tanto que o próprio ser humano seja tomado dentro desses processos educativos como matéria prima, como recurso de organização e de qualificação, em vista se sua exploração futura para o mercado, pois é essa orientação que o mundo regido pela técnica faz sobressair. Tudo é tomado como suscetível de ser elaborado, aprimorado, em vista de seu uso e de sua continua exploração.

Por intermédio do modo de requisição empreendido em meio ao desvelamento surge, em outras palavras, um modo de constituição do espaço de manifestação dos entes, assim como se determinam ontologicamente os comportamentos possíveis do ser-aí em meio a esse espaço. No caso do mundo da técnica, esse desvelamento aponta justamente para uma compreensão do ente na totalidade, em meio à qual esse ente não se mostra senão como um fundo de reserva que se encontra sempre uma vez mais à

disposição da provocação feita pela armação posicionante intrínseca a esse acontecimento mesmo (CASANOVA, 2006, p. 162).

O ser humano foi capturado por essa dinâmica, e há indícios de que também a educação, se não plenamente, em certa medida está operando dentro dessa lógica. Percebendo o avanço da hegemonia técnica adentrando também o campo da educação, Heidegger diz ser necessário “encontrar caminhos para o pensamento num mundo instrumentalizado, ruidoso, desassossegado, empobrecido por uma linguagem voltada pra o que é útil e imediato” (LYRA, 2008, p. 48). Isso porque o filósofo já via na educação de sua época, um saber à serviço das profissões, a formação passada como instrução que voltava-se à um trabalho específico, longe do aprender a pensar, que se faz necessário para abrir um caminho distinto.

É através de uma formação que incentive o pensar e não apenas a transmissão de conteúdos programáticos, que poderemos manter-nos despertos ao paradigma técnico que condiciona nossas relações com as coisas e com as pessoas e construir possibilidades plurais em relação ao nosso destino, pois é nos questionando constantemente que poderemos avistar a liberdade. E se pensarmos a formação como aquela que auxilia os sujeitos a sair de sua minoridade e alcançar um estado de autonomia e senso crítico, não seria pertinente, portanto, apontá-la juntamente com a cultura, a arte, a poesia e a filosofia como instauradora de um pensar mais essencial? “Educar, no alto sentido da palavra, é chamar o homem para que ele assuma com o ser uma relação própria, ou seja, que assuma para si tal relação como algo que lhe concerne, e não apenas como algo dado e já sabido” (DE ANDRADE, 2008, p. 70). Educar deve ir além de ensinar métodos e temáticas diversas, deve tornar o ser humano crítico e capaz de construir um pensar para a liberdade, e também elucidar a ele, que ele próprio é responsável pelo mundo, por si mesmo e pelos outros, que ele é o senhor do seu caminho, o construtor de sua história. Ou seja, a formação é preparação, mas não no sentido de uma preparação para uma determinada carreira, de uma preparação para os ofícios, trata-se de uma preparação para a vida.

Ora, sendo assim, exige das instituições educacionais a ruptura com o modelo tradicional de ensino baseado na transmissão e memorização de conhecimentos. O ensinar a pensar exige, portanto, uma ideia processual de formação que não se restringe ‘aos limites, aos tempos, aos espaços e à divisão disciplinar de conteúdos impostos pela formação educacional amparada na sociedade do trabalho (DALBOSCO, 2009, p. 69).

Mais do que transmissão de conhecimento, cabe a educação mostrar aos seres humanos que eles podem descortinar seu mundo através do seu próprio pensar, um pensar para além de tudo o que lhes cerca, buscando alcançar um caminho único e verdadeiramente condizente com

seus desejos. O mundo se desvela pelo poder do questionamento e do pensar que muitas vezes fica encoberto, torna-se uma mera reprodução, um *modus operandi* de uma época como a técnica, no qual estamos imersos e muitas vezes sequer percebemos. É recobrando a força do pensar que poderemos ser livres, criar valores, nos responsabilizarmos por nossas ações e nossa existência. A liberdade atingida pelo questionamento pode auxiliar o ser humano a resgatar a preocupação e o cuidado com a natureza, com os entes, uns com os outros, e consigo mesmo, lançando um olhar mais generoso, compreensivo e construtivo, não no sentido produtivo, mas no sentido meditativo, contemplativo, retomando através da formação o *otium* como uma prática de vida onde o tempo livre e o pensamento abrem um amplo horizonte de sentido até então encoberto.

A educação passaria então a ser um fazer, mas não nos moldes pelo qual se encontra presa na era da técnica, como um *know-how*, mas como um sistema amplo de formação, englobando em seu cerne as questões sociais e os problemas enfrentados pelo ser humano para além do mercado de trabalho.

Nesse sentido, educação é a efetuação e a efetivação da formação do caráter do homem, implicando todas as dimensões e aspectos do seu ser, o físico, o psíquico, o espiritual, o social, o cultural, etc. Nesta amplitude, tudo o que contribui para esta formação, espontaneamente educa. Somos educados pelo nosso mundo-ambiente, pelas coisas da natureza, pelas interações e relacionamentos de nosso mundo compartilhado mais próximo, constituído pela família e pelas comunidades em que somos inseridos desde criança, pelas instituições sociais e suas atividades, pelas leis e pelo Estado, etc. (FERNANDES, 2014, p. 72).

Giacioia Junior (2007) nos diz que a educação deveria voltar-se para a técnica, tentando compreender como ela influencia em todos os setores da vida humana. Uma observação crítica da educação sobre a técnica deve, portanto, auxiliar não só a identificar seu domínio, mas ajudar a própria educação em sua autocrítica, no sentido de pensar que seres humanos estamos formando e que formação vigora em nossa era.

A questão que naturalmente se coloca para nós é: até que ponto estas ideias de Heidegger poderiam encontrar eco no mundo contemporâneo, especialmente no campo da educação, onde se lida não apenas com o pensamento, mas também com a preparação do ser humano, de qualquer idade, para enfrentar desafios de toda sorte? Tais desafios parecem demandar um “preparo” pessoal voltado para o pleno cumprimento de metas, onde o querer é fundamental; onde os efeitos de nosso agir devem ser evidentes e imediatos; onde o cálculo é a base que antecede qualquer empresa. Idéias como as de um pensamento meditativo que aguarda por algo a ser a nós dispensado, de uma ausência do querer que põe e dispõe das coisas, de uma serenidade livre em relação a todo um aparato tecnológico cuja falta é inimaginável para nós soam, no mínimo, estranhas e em descompasso com realidade. Mas talvez a resposta do pensamento a este impasse já esteja muito clara: um caminho não exclui

o outro e esta é, afinal, a premissa de Heidegger, a conciliação do sim e do não (SARAMAGO, 2018, p. 175).

Não cabe, portanto, à educação deter-se em debates apenas a favor ou contra as tecnologias, mas com o auxílio da filosofia da educação, perceber a essência da técnica como essa força silenciosa que nos condiciona. Junto disso, recobrando e atualizando conceitos advindos da *Bildung*, acreditamos que a educação possa voltar-se à uma formação que auxilie os seres humanos a pensar e agir no mundo técnico. Tais ações possibilitariam o enfrentamento do modelo técnico/científico/econômico no qual a educação se encontra, e mais que isso, proporcionaria espaço e impulsionaria os seres humanos para um pensamento meditativo, guiando-os assim rumo sua autenticidade.

Nos próximos capítulos investiremos na estruturação de uma ideia possível de formação que assuma o diagnóstico heideggeriano da técnica, em que o pensamento meditativo, a ser mais bem discutido no próximo capítulo, assume papel central.

3 A TÉCNICA E O PENSAMENTO DO SER

Falamos até então sobre a técnica e sua essência. Sobre como a técnica se desenvolveu, quais as distinções e aproximações que se pode fazer entre a técnica antiga e a técnica moderna e visamos o esclarecimento de que a essência da técnica não é nada técnico. Tentamos, seguindo o pensamento heideggeriano, expor que da essência da técnica nasce um perigo e uma salvação. O perigo iminente da essência ambígua da técnica, é o de trancar os seres humanos em um paradigma de sentido limitado. Mas, conforme já descrito, é ao olhar para o perigo que descobrimos a sua força salvadora. E tal força está diretamente conectada com o pensamento. Não o pensamento técnico, que opera no âmbito do cálculo e da extração, mas o pensamento meditativo, um pensamento reflexivo, sereno e atento, capaz de auxiliar os seres humanos a se perceberem no mundo, no paradigma vigente, e, através de sua liberdade, marcar na história suas próprias escolhas.

Retomando o conceito de técnica da Grécia Antiga, Heidegger expõe que o sentido dessa palavra estava intrinsicamente conectada com a arte. No início do mundo grego, a arte era chamada de *téchne*, atividade capaz de abrir espaço ao produzir e, também, de salvaguardar a verdade. Assim, vemos que a arte e a poesia possuem uma forma de desencobrimento diferente do que aquela que a essência da técnica impõe como verdade na modernidade. Através da arte e da poesia o crescimento da força salvadora se dá, pois são capazes de expor de forma distinta, o encoberto; e, mais importante ainda, de abrir espaço para o questionamento, que, para Heidegger, é a piedade do pensamento. O pensamento meditativo, aquele que auxilia na construção de um caminho livre e autêntico, não se deixa limitar pela essência da técnica, mas, ancorado na poesia e na arte, aponta novas formas de falar, observar, perguntar, ser, e com isso possibilita que o ser humano também faça frente aos paradigmas limitantes, através do pensar.

Avançando em relação a esse diagnóstico, neste capítulo caracterizaremos o pensamento do ser, ou seja, o pensamento meditativo como um caminho possível para um enfrentamento da ameaça inerente à essência da técnica, isso é, transformar todas as formas de ser em algo passível de exploração. Para isso, exploraremos os textos *Ciência e pensamento do sentido*, *Que é isto – a filosofia?* e *O que quer dizer pensar?*, os quais apresentam a compreensão heideggeriana acerca do pensamento.

3.1 Pensamento técnico e pensamento meditativo

Buscando ampliar a investigação sobre a técnica, sua essência e o poder do pensamento, recorreremos aqui ao texto *Ciência e pensamento do sentido*, onde Heidegger despende uma crítica à ciência moderna. Devemos lembrar que com isso, o filósofo não tenta demonizar a ciência, desacreditando dos benefícios que essa traz aos seres humanos. Pelo contrário, ele reconhece que o conhecimento moderno e suas especialidades são, em certa medida, essenciais para o desenvolvimento da sociedade, mas que também na essência da ciência, assim como na essência da técnica, repousa um perigo e uma salvação. Tal discussão a respeito da ciência moderna se faz necessário pois “compreender o desdobramento moderno da ciência é do mesmo modo compreender o próprio sentido da ‘modernidade’” (DUBOIS, 2004, p. 121).

O filósofo inicia o texto falando sobre a cultura, vendo esse, como um espaço onde a atividade espiritual e criadora do homem se dá. Em tal espaço, a ciência e a arte se fazem presentes. Mas, para pensarmos sobre elas, é preciso ir além do sentido cultural, pois a arte, para Heidegger, é uma sagração e um refúgio, um local onde o real se apresenta e chama o ser humano para conhecer sua essência; já, a ciência “é um modo decisivo de se apresentar tudo o que é e está sendo” (HEIDEGGER, 2001b, p. 39). Pode-se dizer que a ciência é uma prática, uma organização, algo para o qual o ser humano dedica o seu interesse, que se trata da realidade na qual ele se move. Entretanto, não é possível dizer que a ciência é meramente um conjunto de poderes humanos, e que a vontade humana é capaz de decidi-la ou desmontá-la. Pelo contrário, a ciência se configura em um destino superior, algo além do simples querer conhecer.

A ciência é hoje, portanto, algo que se esconde do ser humano enquanto esse fica preso às suas representações habituais. Se a ciência é, portanto, algo a mais, uma outra coisa, em que consiste essa outra coisa, Heidegger nos pergunta? “Esta outra coisa consiste numa conjuntura que atravessa e rege todas as ciências, embora lhes permaneça encoberta” (HEIDEGGER, 2001b, p. 40). As representações habituais da ciência a descrevem através da sua participação nas formas de vida moderna, isso é, de sua inserção na economia, na indústria, na política, na comunicação e no ensino. Mas, para atingir a conjuntura encoberta da ciência, é necessário ir além. É preciso conhecer não apenas a ciência e suas práticas, mas a essência da ciência.

Visando chegar à essa essência, somos instigados pelo filósofo a pensar a ciência como teoria do real. Ao afirmar que a ciência é a teoria do real, Heidegger não pretende eliminar as questões acerca da ciência, elaborando assim uma definição acabada sobre ela, ou desenvolver uma fórmula fechada a respeito do tema. Pelo contrário, nasce dessa afirmação múltiplas novas perguntas. Nesse percurso, é válido lembrar que o termo “ciência” se refere à ciência moderna, e que o mesmo não é válido para a ciência medieval ou antiga. Isso porque, a teoria do real da época medieval em muito se difere do conceito antigo de episteme, e a essência da ciência

moderna “funda-se no pensamento grego que, desde Platão, tem o nome de filosofia” (HEIDEGGER, 2001b, p. 40). Isso não quer dizer que a maneira moderna de conhecer não é válida, ou até mesmo, revolucionária. Até porque, “o caráter distintivo do conhecimento moderno reside na elaboração decisiva de um traço, escondido na essência do saber grego, e de que o grego carece para vir a ser um outro saber” (HEIDEGGER, 2001b, p. 40).

Com tal afirmação, Heidegger pretende clarear que há algo na origem do pensamento grego, que permaneceu escondido na antiguidade, mas que indica o que há de mais originário, aquilo que precisa ser tomado como referência para pensar o ser. Algo do qual o conhecimento moderno, quando pensado em sua essência, pode auxiliar a trazer à tona. Mas, para tanto, é necessário que aqueles que se dedicam ao questionamento, não permaneçam apenas na esfera do conhecimento moderno, mas que conduzam um diálogo com o pensamento e a linguagem grega, atingindo assim a existência histórica do ser humano. Para o filósofo, o papel de tal diálogo não consiste apenas em uma curiosidade em relação àquilo que já foi ou um desejo de retorno ao tempo já findado, mas sim, o de mostrar a atualidade do pensamento e da poesia da Grécia Antiga nos dias de hoje, através de sua essência.

3.1.1 Teoria e ciência

Visando clarear a percepção de atualidade da história, Heidegger propõe um escrutínio da frase já mencionada de seu escrito, que diz “a ciência é a teoria do real”, abdicando das concepções do senso comum e mesmo filosóficas, que nos dizem que a história é um “objeto em que algo se passa e ao mesmo tempo vai desaparecendo em sua transitoriedade” (HEIDEGGER, 2001b, p. 41). Ao nos aprofundarmos nessa questão, vemos que o real se dá no setor da operação, daquilo que opera. Compreender o que significa **operar**, exige, por um lado, retomar sua etimologia e, por outro, perceber como esse operar acontece, ou seja, “perceber o âmbito do real em que fala a palavra. Trata-se de pensar este âmbito de essência, como o espaço, em que se movimenta a coisa evocada pela palavra” (HEIDEGGER, 2001b, p. 42).

Heidegger explica que operar significa fazer, palavra essa advinda do termo grego θέσις (*thesis*), cujo significado é posição/estatuto. Não se trata meramente de um fazer humano, de uma ação. Também a φύσις (*physis*) é um fazer no sentido de uma posição, de um posicionamento; é através dela que se dá o crescimento e a vigência da natureza. Ambos as palavras, θέσις e φύσις, embora tenham sido mais tarde separadas, possuem algo de idêntico, que as une e determina. “φύσις e θέσις, a saber, a pro-posição de algo por si mesmo, no sentido de pôr em frente, de trazer à luz, de a-duzir e pro-duzir, de levá-lo à vigência. É, neste sentido,

fazer que equivale a operar, que diz viger numa vigência. Assim o real é o vigente” (HEIDEGGER, 2001b, p. 42). Operar é, portanto, aquilo que traz algo à vigência, seja por uma ação do homem, como na *thesis*, ou por si mesmo através da *phisis*. Dessa forma, o real é aquilo que leva ou é levado à vigência. Heidegger então nos diz que a realidade é a vigência em si mesma.

Ainda que a palavra *operar*, em alemão *wirken*, esteja conectada com a palavra *Werk*, que significa obra, ela não está essencialmente conectada com as palavras *efficere* ou *effectus*, mas com o desencobrimento. Aristóteles é tomado como exemplo pois, ainda que explore o conceito de *causa efficiens*, ele não o pensa através da relação causa e efeito. O que há de mais importante no *ἔργον* (trabalho), é a *vigência*, é o espaço de possibilidade onde a vigência se dá por completo. “Aristóteles chama a vigência do que está em pleno vigor de sua propriedade, de *ἐντέλεια* ou também de *ἐντελεχία*, ou seja, o que se mantém na plenitude (de sua vigência)” (HEIDEGGER, 2001b, p. 43). Viger, em alemão *Wesen*, e durar, *währen*, são a mesma palavra na leitura heideggeriana, e isso indica que a vigência pode ser pensada como aquilo que, descoberto, assim permanece.

Mais tarde os romanos traduziram *ἔργον* (trabalho) por *operatio*, onde o vigente passa a ser concebido como o resultado de uma ação, ou seja, o sucesso de algo. “O real é, agora, o sucedido, tanto no sentido do que aconteceu, como, no sentido do que tem êxito” (HEIDEGGER, 2001b, p. 42). Mas, o sucesso advém de uma causa, e a relação causa-efeito começa a ganhar novos contornos, assim como o real. O resultado de algo se dá em virtude de um esforço, de um trabalho; o resultado é um fato, e através da evolução semântica que ocorre no início da Idade Moderna, o real passa a ser entendido como aquilo que é certo, que é “de fato” de tal maneira. O real passa a ser o contrário do que não se coloca em uma posição de certeza, mas ainda assim, preserva seu sentido originário de vigência.

“É que, agora, o real se propõe em efeitos e resultados. O efeito faz com que o vigente tenha alcançado uma estabilidade e assim venha ao encontro e de encontro. O real se mostra, então, como ob-jeto (*Gegen-stand*)” (HEIDEGGER, 2001b, p. 44). Tal palavra alemã advém do latim “*ob-iectum*”, mas nem no pensamento medieval, tampouco no pensamento grego, o significado de vigente resumia-se a objeto. É, portanto, na Idade Moderna, que o vigente do real passa a ser compreendido através de sua objetividade, através do objeto. Passa-se, então, para a investigação do que consiste tal objetividade. Heidegger diz que a objetividade é um caráter do próprio vigente. Assim, para compreender como a objetividade aparece e tentando compreender o real como um objeto, é preciso colocar a pergunta acerca do real vinculado à *teoria*.

Teoria, do grego *θεωρία*, provém do verbo *θεωρεῖν*, contemplar/observar, palavra culminante da união dos étimos *θέα* (ver, olhar, ser espectador “*θεωρός*” de algo) e *ὀράω* (ver com os olhos, ser capaz de enxergar). *Θέα* “diz a fisionomia, o perfil em que alguma coisa é e se mostra, a visão que é e oferece” (HEIDEGGER, 2001b, p. 45). Já *ὀράω* quer dizer a visão propriamente dita, ver algo com os olhos, enxergar a coisa. “Assim resulta que *θεωρεῖν* é *θεάν ὀράω*: visualizar a fisionomia em que aparece o vigente, vê-lo e por esta visão ficar sendo com ele” (HEIDEGGER, 2001b, p. 45). Tais formas distintas e complementares de ver o vigente, nos remetem à distinção feita na Grécia Antiga entre vida teórica (contemplativa) e vida prática. *βίος Θεωρητικός* é a forma de vida daquele que vê, que contempla, daquele que vê o vigente em sua completude e se dedica à observação, à contemplação. Já a *βίος Πρακτικός* é a vida voltada à ação e a produção. Na primeira forma de vida, a contemplativa, Heidegger nos diz que o pensamento é a atividade mais elevada. Assim sendo, a teoria (*θεωρία*) “constitui a forma mais perfeita e completa do modo de ser e realizar-se do homem. Pois a *θεωρία* é um relacionamento transparente com os perfis e as fisionomias do real” (HEIDEGGER, 2001b, p. 45).

Mas há um outro sentido atribuído aos étimos *Θέα* e *ὀράω*. Ao serem ouvidos com uma outra acentuação, *Θέα* torna-se *θεά*, que significa deusa. Para Parmênides, a deusa seria a *ἀλήθεια* (*alétheia*), a verdade. E *ὀράω*, ouvida como *ώρα*, relaciona-se com a consideração e o respeito que temos por algo. *θεωρία*, então, pensada através dessa segunda possibilidade, consistiria na “consideração respeitosa da re-velação do vigente em sua vigência. Em sentido antigo, isto é, originário, mas de forma alguma antiquada, a teoria é a *visão protetora da verdade*” (HEIDEGGER, 2001b, p. 46). Em ambas as formas de compreensão da essência da teoria, vemos que há um sentido elevado, o qual se perde na modernidade através da física, da teoria da relatividade e da evolução, da biologia, da história e do direito natural. Mas o sentido originário, por mais que velado, ainda perpassa o conceito de teoria moderno, uma vez que a teoria não é apenas aquilo que se compreende como passível de constatação. É necessário contrastar a teoria com a *θεωρία* originária, quando dizemos que “a ciência moderna é a teoria do real”.

Heidegger sugere uma investigação da tradução das palavras *θεωρεῖν* e *θεωρία* para o latim e para o alemão, e foca que na compreensão advinda dessa tradução. Segundo ele, é na essência e regência da linguagem, ou seja, através das palavras, que se decide o envio histórico do destino. Em latim, *θεωρεῖν* passa a ser *contemplari*, e *θεωρία*, *contemplatio*. Tal tradução extingue o sentido essencial da palavra grega, uma vez que *contemplari* significa separar algo por setor, dividir a coisa. Ao traduzir *θεωρία* por *contemplatio*, recaímos em um conhecimento

que possui caráter de procedimento, que divide e intervém na percepção visual. “A tradução alemã de *contemplativo* é *Betrachtung*, observação. O $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\nu$ grego, no sentido de ver o perfil do vigente em sua vigência, aparece agora como observação. A teoria é a observação do real. Mas o que é observação?” (HEIDEGGER, 2001b, p. 47).

Heidegger apresenta duas hipóteses para a sua pergunta. A primeira consiste em pensar a observação ancorada no âmbito contemplativo. Aqui, ela se aproxima da consideração, assemelhando-se da ideia grega de contemplar/observar ($\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$). Outra hipótese, é pensar a teoria pelo viés da ciência moderna, essencialmente diferente do sentido originário grego. Observação, em alemão *Betrachtung*, carrega o sentido de *trachten* (prender, aspirar). Em latim, *tractare* (tratar, trabalhar), ou seja, “pretender e aspirar a alguma coisa diz empenhar-se todo para alcançá-la, diz persegui-la e correr atrás para dela se apossar. Neste sentido, a teoria, como observação, seria uma elaboração que visa apoderar-se e assegurar-se do real” (HEIDEGGER, 2001b, p. 47). Tal ideia parece ir contra os princípios da ciência moderna, que alega prescindir da elaboração do real, isso é, alega apreender o real em si mesmo, não intervindo nele, tampouco alterando-o. Heidegger expõe que a ciência pura, conforme ela mesma se diz, deveria ser desinteressada, “sem propósito”.

No momento em que a teoria passa a alterar o real, que o conhecimento passa a ditar as regras das formas humanas de viver, de compreender, pensar e se relacionar, já é possível antecipar uma episteme de formação autoritária, a qual, forja e molda o real para que esse sirva aos seus ideais. Cabe, intuitivamente, uma comparação com a própria essência da técnica, que enquadra o real e ameaça os seres humanos, colocando-os assim à sua sujeição. Compreendemos, então, que a formação não se deforma apenas na era técnica, mas que desde o desenvolvimento da ciência moderna, que carrega resquícios do pensamento metafísico, ela se deixa forjar por um legado de esquecimento da pergunta pelo sentido do ser, e, mais profundamente, de dominação e aniquilação do pensamento.

Heidegger segue expondo o caráter intervencionista da ciência moderna, onde o real, aquilo que vige e se expõe, transforma-se em objetividade. “Não se trata de um problema de competência ou de precedência, mas sim de tematizar o que o cientista, orientado por sua preocupação positiva, a maior parte do tempo só entrevê: o ser de seu objeto” (DUBOIS, 2004, p. 123). A ciência põe e explora o real, apresentando-o, dispondo-o como um conjunto de operações, como causas passíveis de previsão, voltando seu olhar apenas para o objeto, e, mais perigosamente ainda, transformado tudo em objeto. “Desta maneira, o real pode ser previsível e tornar-se perseguido em suas consequências. É como se assegura do real em sua objetividade. Desta decorrem domínios de objetos que o tratamento científico pode, então, processar à

vontade” (HEIDEGGER, 2001b, p. 48). Pela ciência moderna, o real é manipulável, ele se transforma em uma variedade de objetos utilizados nas pesquisas científicas, o que faz com que o real abdique de sua espontaneidade e naturalidade. A objetividade do real se expõe, na medida em que sua vigência passa a ser moldada pela essência da ciência.

O real está à mercê da ciência como objeto, visto como possibilidade de pesquisa. Isso atinge também a própria natureza, que passa a se “oferecer” à representação, tida como algo passível de exploração, algo previsível pela ótica do cálculo. Isso porque a ciência moderna faz com que a maneira de proceder da ciência vise um asseguramento processador, tendo em vista o seu método. “A <<decadência>>, a <<insistência>>, o <<frenesim do cálculo>>, são as figuras sucessivas que reveste no itinerário de Heidegger esta tentação de só crer no real, de só se fiar no mensurável, de negar o não-calculável” (HAAR, 1990. p. 182). Quanto a isso, Heidegger cita uma frase de Max Plack, que diz que o real é o que se pode medir, e explica que com isso:

a decisão do que deve valer, como conhecimento certo para a ciência, no caso para a física, depende da possibilidade de se medir e mensurar a natureza, dada em sua objetividade e, em consequência, das possibilidades dos métodos e procedimentos de medida e quantificação (HEIDEGGER, 2001b, p. 49).

Tal pensamento vale tanto para as ciências naturais, quanto para a essência da ciência moderna. É através do cálculo que o real passa a se mostrar. Ao falar sobre cálculo, Heidegger não se refere às operações numéricas, e sim, ao perceber, observar e esperar algo de alguma coisa. Dito de outro modo, trata-se do procedimento que, por meio de um encadeamento de proposições sobre o real, busca a derivação de novas proposições (HEIDEGGER, 2001c, p. 115). É por meio desse pensamento calculador que o real se torna objeto, seja pela busca constante das causas e efeitos ou inserindo-se em um sistema de ordenamentos. Tomando como exemplo a matemática, tampouco ela visa resultados quantitativos. O que a matemática busca é a equivalência das relações, ou seja, através de suas equações, ela antecipadamente prevê possibilidades. Assim, a ciência moderna se apoia no primado do método “para assegurar-se dos domínios de seus objetos” (HEIDEGGER, 2001b, p. 50), e o faz enquadrando o real em diferentes especialidades, facilitando as teorias e os cálculos premeditados que se pode fazer sobre ele.

Apesar de Heidegger demonstrar preocupação em relação ao desenvolvimento das especialidades, ele também atribui valor para elas. Uma vez que a pesquisa de uma região do real se dedica à especificidade de um objeto, ela pode auxiliar de maneira efetiva em seu campo,

por exemplo: com as especialidades da medicina é possível descobrir a cura para muitas doenças, desenvolver medicamentos mais efetivos, elaborar vacinas contra epidemias e pandemias, e auxiliar na saúde e bem-estar do ser humano. Mas, se há, ao mesmo tempo, algo de preocupante, e algo de positivo naquilo que é proveniente da ciência moderna tida como teoria do real, o que os alicerça? E mais profundamente ainda, pergunta Heidegger, em “que conjuntura invisível se esconde a essência da ciência?” (HEIDEGGER, 2001b, p. 50). Com o intuito de desvelar tal conjuntura, Heidegger dá o exemplo de algumas ciências, e de como elas se utilizam da objetividade que lhes permite o domínio do objeto.

Uma delas é a física, que hoje se desdobra em macrofísica, física atômica, química, entre outros campos. A física representa o movimento dos corpos materiais, calculando-os previamente com precisão: “a física clássica considera que se pode calcular de antemão a natureza de modo exato e completo ao passo que a física atômica só admite certeza entre os nexos de objetos de caráter estático” (HEIDEGGER, 2001b, p. 51), mas ambas constituem ainda uma ciência “isto é, teoria, que corre atrás dos objetos do real em sua objetividade, para deles assegurar-se na unidade da objetividade” (HEIDEGGER, 2001b, p. 51). A evolução da física clássica para a física moderna demonstra não apenas a passagem de uma época para a outra, como também, a determinação da objetividade da natureza.

Ao se ocupar em determinar o ente natural, a física pré-compreende sempre o que se deve entender por naturalidade; ao realizar investigações em torno de tal evento histórico, a ciência histórica compreende isto em que reside a historicidade de seu objeto. Certamente, as ciências, em seu trabalho ‘concreto’, visando resultados, exploram sempre o ente de um domínio, são bastante ‘positivas’, mas seu domínio, por sua vez, não é aberto senão pela compreensão do ser do ente do qual elas se ocupam (DUBOIS, 2004, p. 122).

Heidegger tenta demonstrar ainda a dis-posição, o assujeitamento da natureza frente à ciência moderna, frente à objetividade, à exploração, à ciência como teoria do real. Da mera observação da natureza, passa-se a um processo de tratamento que a conduz à objetividade, ou seja, que a transforma em objeto passível de cálculo. Disso, muitas vezes, advém inúmeros malefícios à natureza. Mas Heidegger percebe nessa lógica um outro problema: o de que em determinado grau, ou em certa medida, “*também* o objeto desaparece e a relação sujeito-objeto assume, enquanto pura relação, o primado *frente* ao sujeito e ao objeto e tende a assegurar para si a pura condição de disponibilidade dis-positiva” (HEIDEGGER, 2001b, p. 52). Isso quer dizer que, em algum momento, é o ser humano que passa a ser visto e se dis-põe como objeto.

Novamente, é possível traçar um paralelo entre a ciência moderna e a essência da técnica, a qual produz o mesmo efeito, mas em maiores proporções, colocando o ser humano

ao dis-por do seu enquadramento. Fica mais evidente, portanto, como, para Heidegger, a essência da técnica é a culminância da ciência moderna e do esquecimento da pergunta pelo sentido do ser, esquecimento iniciado já na Grécia Antiga. “A objetividade se transforma na constância da dis-ponibilidade determinada pela com-posição” (HEIDEGGER, 2001b, p. 52). Tanto o objeto, quanto a natureza e o ser humano, se desvelam e se movimentam no âmbito da dis-ponibilidade, sendo esse ou não, seu caráter essencial. A ciência e, mais tarde, a técnica, através disso, atingem seu completo vigor. Mediante tal compreensão, é possível prosseguir na investigação acerca da conjuntura dis-creta que rege a objetividade do real, imposta pela ciência moderna.

Mais precisamente, considerando que uma época histórica caracteriza-se com relação à essência do ente e à essência da verdade tais como elas aí estão metafisicamente instituídas, a meditação da essência da ciência como fenômeno moderno (entre outros) deve nos permitir remontar à determinação metafísica da época e lhe penetrar o sentido, compreendendo a ciência moderna como um fenômeno determinante da história metafísica do ser, isto é, da história se aprofundando em seu esquecimento (DUBOIS, 2004, p. 132).

Por um lado, tal conjuntura ameaça a natureza (e mais tarde, o próprio ser humano), e por outro, a natureza vive e vigora por si mesma, ou seja, a natureza vira objeto, mas apenas frente aquilo que se mostra, mediante o que ela expõe por si mesma. Entende-se que “a teoria não pode prescindir da natureza já vigente e, neste sentido, ela nunca pode contornar a natureza” (HEIDEGGER, 2001b, p. 52). Pelo viés da ciência moderna, a natureza se reduz a um objeto, a um modo de vigência exploratório e calculador que faz parte dos processos científicos, mas tal objetividade é incapaz de contemplar a plenitude essencial da natureza, pois esse modo de dis-por da natureza, é apenas um, e não toca sua essência.

Para a ciência física, a natureza permanece, portanto, incontornável. Esta palavra indica aqui duas coisas: por um lado, que não se pode contornar a natureza, no sentido de a teoria nunca poder passar à margem do vigente, permanecendo sempre dependente da sua vigência; por outro lado, não se pode contornar a natureza, no sentido de a própria objetividade impedir que a representação e certeza da ciência possa abarcar um dia toda a plenitude da natureza (HEIDEGGER, 2001b, p. 53).

Ainda que a ciência julgue ser capaz de prever e objetificar o real, ela encontra aqui um limite pois, no momento em que a ciência se transforma em teoria, ela mesma se coloca no âmbito da objetividade e fica impossibilitada de perceber, desvelar, pensar os objetos, a natureza e o ser humano em sua essência e em suas múltiplas capacidades de vir a ser. Antes de explorar mais detalhadamente o duplo sentido da ciência, resumido a grosso modo, em sua conjuntura

discreta, Heidegger aclara os limites da ciência através de outras frentes, como a psiquiatria. A psiquiatria trata da vida mental e das doenças mentais e corpóreas do ser humano, buscando uma integralidade entre corpo, mente e espírito. Mas, ainda assim, a existência do ser humano não consegue ser atingida por essa ciência, pois o que é exposto para ela é *um* modo vigente desse ente se apresentar, e não a totalidade de seu ser.

Também a ciência histórica tenta investigar os acontecimentos, sem dar-se conta de que não é ela quem os cria, isso é, os acontecimentos antecedem a investigação histórica, não são frutos dela. Então tanto na história como na psiquiatria, na física e mais amplamente falando, na ciência, há algo que escapa. O mesmo serve para a filologia, a qual visa transformar a literatura em um objeto de estudo, seja através da gramática, da poética ou da etimologia. Ela também falha em perceber que, mesmo através de suas teorias de cunho limitador e exploratório, a linguagem já acontece sem e antes mesmo de se transformar em um objeto. “A natureza, o homem, o acontecer histórico, a linguagem, constituem, para as respectivas ciências, o incontornável já vigente nas suas objetividades. Dele cada uma delas depende, mas a representação de nenhuma delas nunca poderá *abarcar-lo* em sua plenitude essencial” (HEIDEGGER, 2001b, p. 54).

O incontornável é, no fundo, o próprio acontecer do ser, que permanece no âmbito das condições de possibilidade de configuração dos objetos de estudo científicos. Heidegger tentou mostrar como a tal “objetividade” não é um dado natural, mas resultado de uma configuração histórica de sentido que não se explicita de forma alguma no proceder da ciência. A ciência lida com objetos e não pode, por sua própria condição, captar aquilo que suporta, como condição de possibilidade, o dar-se dos objetos de sua investigação. A “cegueira” da ciência em relação ao que para ela é incontornável, mas que está na base de seu proceder, é o que está na base de sua pretensão infundada de dizer “toda a verdade”; ou melhor, de apenas admitir a verdade por ela manifesta. O pensamento, da forma como é compreendido por Heidegger e que será melhor exposto na sequência, por outro lado, volta-se justamente para isso que na ciência é o incontornável, o ser, o sentido, o dar-se primeiro das coisas, dos objetos (e não as coisas, os objetos). E, por isso, a constatação de que “a ciência não pensa” (HEIDEGGER, 2001, p. 115).

A impossibilidade da ciência de atingir o todo essencial, seja da linguagem, da história, da natureza ou do ser humano, não acontece por ela ser incapaz de controlar e/ou assegurar suas investigações, mas porque a objetividade imposta é, grifa Heidegger, apenas *um* modo de vigência, e sendo assim, “o real vigente em cada um pode, sem dúvida, mas não precisa aparecer incondicionalmente” (HEIDEGGER, 2001b, p. 55). Na essência da ciência está sempre, portanto, o incontornável.

Ora, esse ‘incontornável’ é inacessível às ciências. Por quê? Não porque elas não seriam tributárias de uma fundação ontológica de seus objetos, mas justamente porque se mantêm no círculo auto-instituente e auto-assegurante da objetividade. A ciência mantém-se na inacessibilidade ao que, em seu objeto, precisamente não é objeto, e tampouco o inverso. Ou ainda: a objetividade é somente um modo de presença (de ser), historicamente determinado, do ente. Compreender isso é já se manter num regime outro de pensamento, para o qual a dominação dessa figura do ser torna-se uma questão. Uma questão, e não o motivo de uma recusa, como se figura risível de um pensamento que se colocasse ‘contra ciência’ pudesse ter o mínimo de sentido (DUBOIS, 2004, p. 136).

Se concordarmos que o incontornável reina na essência da ciência, não seria ela capaz de percebê-lo, determina-lo, objetificá-lo e teoriza-lo? Ao responder negativamente tal pergunta, Heidegger diz que, se a ciência fosse capaz de dominar o incontornável, seria capaz também, de perceber sua própria essência, o que não acontece, uma vez que tal essência está, precisamente, fora da própria ciência. “Sua positividade, sua orientação em direção à positividade é sua limitação – o que não é uma falta, mas explica também a possível embriaguez de uma ciência positiva com seus ‘resultados’, seus sucessos” (DUBOIS, 2004, p. 123). Se voltarmos nosso pensamento, mais uma vez para a física, nos damos conta de que ela não fala de si mesma como física, mas a partir da física, e o mesmo ocorre com as demais ciências.

Fica sempre de pé, portanto, o fato de as ciências não terem a possibilidade de apresentar a si mesmas, como ciência, só com os recursos, os métodos e os procedimentos da teoria. Ora, se não é dado a ciência tratar cientificamente de sua própria essência, também não lhe assiste a possibilidade de acesso ao incontornável de sua essência. Nestas condições aparece aqui uma provocação. O que as ciências não podem contornar, a saber, a natureza, o homem, o acontecer histórico, a linguagem, torna-se para as ciências e por meio das ciências, inacessível, *como tal*, ou seja, o incontornável (HEIDEGGER, 2001b, p. 56).

Para atingir a conjuntura discreta da essência da ciência, precisamos lembrar, diz Heidegger, que o incontornável é inacessível. “A ciência moderna certamente remete em sua essência para uma apreensão do ente em seu ser e a um conceito de verdade, mas no sentido de um fundamento metafísico-histórico” (DUBOIS, 2004, p. 134), demonstrando assim sua incapacidade de atingir a essência. O incontornável acessível é chamado de conjuntura discreta, pois aquilo que é discreto não chama a atenção. Ainda que possa ser percebido é também, desconsiderado. Uma vez que raramente se pergunta pela essência da ciência, é difícil perceber sua conjuntura discreta. Mas não é apenas por isso que o incontornável permanece velado, pelo fato de não ser notado por nós. “Sua discrição baseia-se muito mais no fato de ela mesma não se deixar aparecer. Próprio do incontornável inacessível é que se passe por cima dele e não se

note sua presença” (HEIDEGGER, 2001b, p. 57). O incontornável inacessível da ciência se mostra na objetividade mas, ao mesmo tempo, esconde a si mesmo.

O incontornável possui, portanto, um lado que é manipulado pela ciência moderna, e outro que, além de manter-se velado, é inatingível por ela. Esse último, preserva os traços mais essenciais da natureza, do ser humano, da história e da linguagem, conforme dito anteriormente. Assim, há uma esfera que é transformada em teoria, e outra que se põe em condição de questionamento, dando a oportunidade aos seres humanos, de pensar sobre ela. Pensar o sentido de algo, do alemão *Sinn*, cujo verbo *sinnen* significa entregar-se ao sentido, isso é, atingir a essência do pensamento que pensa o sentido. Não de forma prática ou através de teorias científicas, mas de um modo muito mais peculiar e essencial, enraizado no pensamento grego, que é, através da **serenidade** e da contemplação. Trata-se do *pensamento do sentido*, que vai além do pensamento científico ou técnico. “No pensamento do sentido encaminhamo-nos para um lugar onde se abre, então, o espaço que atravessa e percorre tudo que fazemos ou deixamos de fazer.” (HEIDEGGER, 2001b, p. 58).

Pensar o sentido é ir além da consciência e do conhecimento que estão ao dispor do primado do método, ir além da própria formação pois, em sentido estrito, formar (em alemão *Binden*) consiste em prescrever um modelo. Se a formação propicia um modelo a ser seguido e está inserida no paradigma vigente, Heidegger constata que existe uma *situação inquestionável* aí, a de que a formação rendida à técnica e a ciência moderna (as quais presumem dispor de teorias e métodos capazes de medir e operar o real) também impossibilita o questionamento. Operando apenas pela lógica técnico-científica ela abdica do pensamento do sentido (aquele que abre espaço para a pergunta e para a condição essencial humana de criar diferentes sentidos e possibilidades de ser, agir e refletir) e se incentiva uma educação que se dê apenas pelo viés da certeza e da manipulação. Mas é o pensamento do sentido que põe o ser humano a caminho de sua morada, marcada pelo acontecer histórico que não pode ser enquadrado em um pensamento limitante, mesmo que o ser humano acredite ser capaz de se separar dele, medi-lo, explorá-lo ou criá-lo. Para Heidegger, portanto, a época da formação se aproxima do fim, não porque ela será dominada, esquecida ou substituída pelos aparatos técnicos e científicos, mas em virtude de uma outra perspectiva, a de que ao nos darmos conta daquilo que é digno e necessário de ser questionado, nos aproximamos da essência das coisas e de nós mesmo, de nosso destino, e através desse pensamento que medita e questiona, também a formação como ocorre no tempo presente, passa por uma grande mudança, a de resgatar e perceber espaço constitutivo de sentidos de mundo, e não só um local onde se desenvolve os cálculos, a maquinação e sua lógica.

Para isso, é preciso que o pensamento do sentido esteja vigente, que os seres humanos se coloquem no caminho aberto pela conjuntura discreta encontrada na essência da ciência. O pensamento do sentido permite uma reaproximação do sentido esquecido da história, da linguagem, da natureza e do homem. Ainda que essa forma de pensamento seja negligenciada pela ciência moderna e pela essência da técnica, através (especialmente) de uma formação voltada apenas ao desenvolvimento de competências e habilidades, é ela quem inaugura espaço para uma reflexão profunda e necessária acerca do sentido do ser, o sentido que a realidade adquire para nós em nosso tempo – algo bem próximo ao que Foucault chamou, depois, de ontologia do presente. “Os caminhos e meios das ciências nunca poderão atingir a essência da ciência. Todavia, como ser pensante, todo pesquisador e mestre da ciência, todo homem, que atravessa uma ciência, pode mover-se em diferentes níveis do sentido e manter-lhe sempre vivo o pensamento” (HEIDEGGER, 2001b, p. 59).

A importância do pensamento do sentido não se dá para que ele possa acabar com o pensamento comum ou com o pensamento científico, técnico e metafísico, mas sim, para que ele possa assegurar o espaço para o questionamento e para a compreensão de nossa condição e de nossas possibilidades no mundo. “O outro pensamento tenta, como afirma o próprio Heidegger, abrir ‘alguma possibilidade para que se experimente, de uma forma reflexiva, os traços fundamentais da era tecnológica, uma era que mal começou’” (SARAMAGO, 2018, p. 173). O pensamento do sentido está diretamente ligado com o que mais cabe pensar, com o incontornável, e, mais profundamente ainda, com a verdade, é um pensamento revolucionário no sentido em que é capaz de retirar os seres humanos da visão limitante e exclusiva na qual eles se encontram, atualmente, regida pela técnica, encaminhando-os para novos sentidos de mundo. Um pensamento que vai além da cientificidade, de comprovações técnicas, de desenvolvimento de habilidades, mas que seja capaz, justamente por preocupar-se com o ser, de abrir caminhos para um novo pensar.

Trata-se de preservar, e de exercer, um pensamento ‘outro’, outro que não o pensamento calculante-objetivante, precisamente aquele que Heidegger denomina pensamento meditante. O acesso à incontornabilidade não é mais método, então, mas caminho solicitado por isso que para ele é questão, a saber, isso que, desde o conhecimento objetivante, é o homem, a natureza, a história, a linguagem, e se dá a nós num laço de pertencimento que o pensamento deve atravessar. É necessário distinguir portanto o pensamento calculante do meditante, o que significa também se liberar da filosofia, se esta significa a própria tarefa da fundação certa do saber. Não se trata mais portanto de modo algum de fundação, mas antes de uma delimitação, que permite um exercício de outro pensamento (DUBOIS, 2004, p. 136).

Visando compreender o paradigma vigente, suas ameaças e possíveis salvaçãoes, passamos da questão da essência da técnica, para a questão da essência da ciência moderna, percebendo como a primeira participa da consagração da segunda, e como suas essências são capazes, tanto de aniquilar, trancar, manipular e moldar os seres humanos.

Por um lado, a época da técnica é a do maior desespero e da maior devastação do mundo, da natureza e do próprio homem. Por outro lado, pensar o perigo já seria colocar-se no caminho incerto da salvação, pois apenas o pensamento meditativo ‘agiria’ de maneira verdadeira e essencial, contrariamente a toda ação planejada no mundo, sempre arriscada a se converter em ativismo e em complemento do pensamento científico que calcula e visa meios para alcançar seus fins (DUARTE, 2010, p. 28).

Por outro lado, quando os seres humanos estão atentos as formas de viger da ciência e da técnica, através de um pensamento meditativo, crítico e, conforme nos diz Heidegger, um pensamento do sentido, surge a possibilidade de flagrar a posição restritiva em que se encontram, direcionando-se a um destino mais livre. Da técnica para a ciência, chegamos então à filosofia. No texto, *Que é isto – a filosofia?*, de 1956, Heidegger tenta buscar a essência, as ameaças e a salvação agora contidas na compreensão e no uso da palavra *filosofia*.

3.1.2 Pensamento e filosofia

Heidegger inicia o texto alertando para a vastidão da pergunta acerca da filosofia e, por isso, explica que tal problema mantém-se sempre indeterminado, podendo ser tratado sob diferentes pontos de vista. Em sua investigação, ele tratará a questão acerca dessa como uma forma de diálogo, como um caminho aberto, pois assim será capaz de manter-se no âmbito interno da filosofia. Isso porque, quando se tenta responder a pergunta *o que é a filosofia?*, decai-se na possibilidade de falar *sobre* filosofia, ou seja, de falar por fora da filosofia sobre ela mesma. Mas Heidegger busca exatamente o contrário, ele quer penetrar no campo filosófico, mover-se no âmbito da filosofia mesma e não em seu entorno.

Para assegurar sua imersão na filosofia, Heidegger propõe que o caminho da discussão acerca da filosofia atinja o que dela nos toca. Muitas vezes, a filosofia transforma-se em um objeto, seja do mundo afetivo, ou do mundo sentimental. Os sentimentos são tidos como irracionais e, portanto, vão de encontro à filosofia, que seria a própria guardiã da *ratio* (razão). Afirma-se, portanto, que a filosofia seria a tarefa da razão. Mas de tal afirmação surge a pergunta acerca da razão. Teria ela mesma se determinado como um produto da filosofia? “Se aquilo que se apresenta como *ratio* foi primeiramente e apenas fixado pela filosofia e na marcha

de sua história, então não é de bom alvitre tratar *a priori* a filosofia como negócio da *ratio*” (HEIDEGGER, 2018, p. 8).

Mas tampouco o contrário se justifica, pois a filosofia não pode ser determinada como algo irracional, uma vez que, para afirmar que ela faz parte do irracional, é preciso pressupor de antemão o que é a razão. Lembremos que Heidegger, ao colocar a questão, nos disse que a filosofia é aquilo que concerne, que toca os seres humanos. Mas, “ser afetado não tem absolutamente nada a ver com aquilo que comumente se designa como afetos e sentimentos, em resumo, o irracional” (HEIDEGGER, 2018, p. 9). Assim, a pergunta *Que é isto – a filosofia?*, mostra-se delicada, e para abordá-la é preciso cuidado. O caminho que Heidegger busca, está, segundo ele, muito próximo de nós, e, por isso, torna-se o mais difícil. Emprega-se a palavra *filosofia* a todo momento. Trata-se de um termo gasto. Mas somos chamados, nesse texto, a ouvi-la em sua origem, advinda da Grécia Antiga, como *philosophia*, pois na palavra grega em si, abre-se um caminho.

De um lado, esse caminho se estende diante de nós, pois a palavra já foi proferida há muito tempo. De outro lado, ele já se estende atrás de nós, pois ouvimos e pronunciamos esta palavra desde os primórdios de nossa civilização. Desta maneira, a palavra grega *filosofia* é um caminho sobre o qual estamos a caminho (HEIDEGGER, 2018, p. 10).

A palavra *filosofia* representa a existência do mundo grego e a história ocidental-europeia. A primeira se dá pois a filosofia em sua origem é grega, usou do mundo grego para poder se desenvolver, mas na modernidade europeia, passa a ser dominada pelo cristianismo. Isso não quer dizer, todavia, que a filosofia se tornou cristã, mas sim, que o Ocidente e a Europa são filosóficos. O próprio domínio das ciências brota dos processos filosóficos. “A ciência nunca existiria se a filosofia não a tivesse precedido e antecipado” (HEIDEGGER, 2018, p.12). Compreende-se, portanto, que a tradição já mostra um caminho em que a pergunta *Que é isto – a filosofia?* está sempre posta, se estivermos atentos. “O nome ‘filosofia’ nos convoca para penetrarmos na história da origem grega da filosofia. A palavra *philosophia* está de certa maneira, na certidão de nascimento de nossa própria história” (HEIDEGGER, 2018, p. 13), e, portanto, presente no agora.

Afirmamos até aqui que a filosofia, o curso da história, a era atômica, ou seja, o momento presente, baseiam-se ou são influenciados pelo primado grego. Também a forma como questionamos é grega. A pergunta *Que é isto?* (*tí estin*, em grego), exige uma resposta objetiva, dar nome a algo que não conhecemos por completo ou que não sabemos exatamente o que é. Depois dessa pergunta inicial, podemos aprofundar o questionamento, perguntando

então, o que é isso que denominamos de... (alguma coisa)? Essa forma de perguntar advém de Sócrates, Platão e Aristóteles, e permite um desenvolvimento mais amplo da resposta, abrindo mão de uma delimitação exata da coisa. No decorrer da história, muitos filósofos designaram o *tí*, de formas distintas, para Platão era a *ideia*, mas outra coisa para Aristóteles, Kant e Hegel. “Sempre se deve determinar novamente aquilo que é questionado através do fio condutor que representa o *tí*, o *quid*, o ‘que’. Em todo caso, quando referindo-nos à filosofia perguntamos: Que é isto? Levantamos uma questão originariamente grega” (HEIDEGGER, 2018, p. 16).

A pergunta, aquilo sobre o que se pergunta e os próprios seres humanos, fazem parte da origem grega. Quando questionamos *Que é isto – a filosofia?*, não buscamos um conhecimento (fazer uma filosofia da filosofia), nem compreender historicamente como ela se desenvolveu, mas a pergunta carrega em si mesma um destino, destino esse que é nosso. Essa pergunta é o caminho que nos leva de volta ao mundo grego, à nossa historicidade e às possibilidades de ser, um caminho de retorno e de ida, ao mesmo tempo. Isso, todavia, não garante que estaremos trilhando um caminho correto. Quando perguntamos o que algo é, perguntamos por sua essência, a qual está obscura e confusa para nós. Nesse ensaio, Heidegger pergunta pela essência da filosofia, demonstrando assim que também a filosofia se encontra em uma posição obscura aos seres humanos.

Ele se pergunta como e quando a filosofia se tornou obscura, mas para responder tal questão, afirma ser necessário responder primeiro a pergunta título do texto, Que é isto – a filosofia? Ficamos presos em um círculo, que parece ser, ele próprio, a filosofia. Ainda que em um primeiro momento, os seres humanos estejam presos nesse círculo, é possível, ao menos, olhar para ele. Ao olhar, deparamo-nos com um caminho indicado pela palavra grega *philosophia*. Isso porque a língua grega não é apenas uma língua como as demais, a língua grega é *logos*. “O que é dito na língua grega é de modo privilegiado, simultaneamente aquilo que em dizendo se nomeia” (HEIDEGGER, 2018, p. 19). O que é dito em grego expõe aquilo que é sem intermediações, nos colocando diante da coisa mesma. Ela diz o que a coisa é verdadeiramente, além da simples significação verbal.

Philosophia refere-se à *philósophos*, originariamente, um adjetivo criado por Heráclito. *Anér philósophos* não é um homem filosófico, mas alguém que ama a *sophón*, é um *hòz philei tò sophón*, ou seja, aquele que está em harmonia. Trata-se da integração recíproca entre dois seres. *Sophón* significa “o ser é o ente”. Dito de outra forma, todo o ente é no ser. Tomando isso como verdade, é possível arguir que não há motivo, então, para questionamento ou preocupação, pois tal teoria implica dizer aquilo que todo mundo, desde sempre, já sabe: o ente é aquilo que é. Entretanto, algo permanece velado em tal esclarecimento e é justamente isso

que precisa ser retomado pois, apesar de estar exposto a nós, permanece velado, e somente uma posição não passiva é capaz de atingir o ser do ente. “Precisamente isto, que o ente permaneça recolhido no ser, que no fenômeno do ser se manifesta o ente; isto jogava os gregos, e a eles primeiro unicamente, no espanto. Ente no ser: isto se tornou para os gregos o mais espantoso” (HEIDEGGER, 2018, p. 22).

Tal espanto precisou ser salvo, principalmente, dos sofistas, os quais despendiam e difundiam explicações rápidas e compreensíveis para todos e sobre tudo. Os que faziam frente a isso, tendiam para o *sophón*, para a harmonia e a reciprocidade acima descritas. Isso se transformou na busca pelo *sophón*, perdida nessa ideia correta mas apressada, de que o ente é o que é. Passa-se, portanto, a buscar a *sophón* e o ente no ser. A partir disso, é necessário investigar o que é o ente enquanto ente, fazendo surgir assim, a própria filosofia. “A filosofia procura o que é o ente enquanto é. A filosofia está a caminho do ser do ente, quer dizer, a caminho do ente sob o ponto de vista do ser” (HEIDEGGER, 2018, p. 24). Para Aristóteles, a filosofia em sua essência é *epistéme*, traduzida por *ciência*. Heidegger explica que pode surgir dessa tradução um problema, que consiste em compreender o termo ciência pela concepção moderna e não como pensada outrora por filósofos como Fichte, Schelling e Hegel, como uma *epistéme tis* (competência)⁹, capaz de olhar para algo e se fixar nisso, se envolver com a coisa. “A filosofia é uma espécie de competência capaz de perscrutar o ente, a saber, sob o ponto de vista do *que ele é*, enquanto é ente” (HEIDEGGER, 2018, p. 27).

Heidegger não tenta, com isso, afirmar que a definição aristotélica de filosofia é absoluta. Até porque ela é apenas **uma** explicação do pensamento grego e daquilo que pelo pensamento grego lhe foi dado como tarefa. Tampouco, tal definição retraduz os pensamentos de Heráclito e Parmênides (para Heidegger, os maiores filósofos), mas se trata de uma “livre-continuação” do pensamento. Se a definição aristotélica fosse a única levada em consideração, seguido da busca por definições anteriores e posteriores a ela sobre o que é a filosofia, o resultado seria uma fórmula vazia que nos colocaria ainda mais distante da pergunta inaugural. Isso serviria apenas para reunir definições históricas prontas, evitando o alcance de uma resposta autêntica. “A resposta somente pode ser uma resposta filosofante, uma resposta que enquanto res-posta filosofa por ela mesma. Mas como compreender tal afirmação? Em que medida uma resposta pode, na medida em que é res-posta, filosofar?” (HEIDEGGER, 2018, p.

⁹ Trata-se de uma competência especial, reflexiva meditativa, e não competência compreendida no sentido atual das competências e habilidades, visando formar para o mercado de trabalho. Faz parte de um contexto investigativo que pretende definir o que é a filosofia, e não uma competência técnica no sentido de preparação para uma profissão com vistas ao mercado de trabalho.

30). A busca pela resposta à tal pergunta segue gerando novos questionamentos, como, por exemplo, quando uma resposta é filosofante, e quando filosofamos?

Filosofamos quando conversamos com um filósofo, quando discutimos com ele sobre aquilo que ele fala. Mas um falar em forma de diálogo, diálogo o qual encaminha a pergunta à uma cor-respondência e não, necessariamente, à uma resposta que se esgota sobre aquilo que é perguntado. Quando perguntamos *Que é a filosofia?*, devemos mirar corresponder aquilo que a filosofia já coloca à caminho, que é pensar sobre o ser do ente, nos movendo pelo sentido grego de *philosophia*. “Somente chegamos *assim* à correspondência, quer dizer, à resposta à nossa questão, se permanecemos no diálogo com aquilo para onde a tradição da filosofia nos remete, isto é, libera” (HEIDEGGER, 2018, p. 33). É através do diálogo do que aparece como ser do ente, que poderemos questionar filosoficamente, nos mantermos dentro, e não fora, da filosofia.

Isso não gera uma negação da história, ao contrário. Gera o que Heidegger denomina em *Ser e tempo* de “destruição¹⁰”. Pela destruição, cujo sentido mais exato é dito na palavra “desconstrução”, nos apropriamos da história e a transformamos, para, através dela, sermos capazes de encontrar a essência e a verdade das coisas. Tal afirmação nos faz questionar acerca do nosso contato com o ser do ente. É preciso dedicar-se e esforçar-se para encontra-lo ou já estamos, sempre, em um primeiro momento, em correspondência com ele? Não seria esse um traço fundamental do ser-aí? Heidegger diz que sim, residimos em contato com o ser do ente, mas dificilmente estamos atentos a isso. “Não há dúvida que a correspondência ao ser do ente permanece nossa morada constate. Mas só de tempos em tempos ela se torna um comportamento propriamente assumido por nós e aberto a um desenvolvimento” (HEIDEGGER, 2018, p. 35). É quando isso acontece que entramos em correspondência ao que propõe a filosofia como pergunta e caminho que se direciona ao ser do ente. A filosofia como correspondência escuta o apelo do ser do ente. Nesse âmbito, mantemo-nos abertos e dis-postos a perseguir tal caminho, a questionar filosoficamente, a ver o ser em sua completude e não através de uma resposta simples e ligeira.

Falamos, anteriormente, que esse corresponder proposto pela filosofia, tarefa do *sophón*, exigia o diálogo entre dois seres. A *philosophia* como correspondência, fala e escuta o ser. A voz do ser chega até nós, colocando a dis-por nossa correspondência. Isso quer dizer que somos

¹⁰ “Destruição não significa ruína, mas desmontar, demolir e pôr de lado – a saber, as afirmações puramente históricas sobre a história da filosofia. Destruição significa: abrir nosso ouvido, torná-lo livre para aquilo que na tradição do ser do ente nos inspira. Mantendo nossos ouvidos dóceis a esta inspiração, conseguimos situar-nos na correspondência” (HEIDEGGER, 2018, p. 34).

capazes de perceber, ouvir e dialogar com o ser do ente. Essa dis-posição essencial da correspondência não é algo novo. Já na época dos pensadores gregos, a filosofia e o filosofar eram tidos como dimensões humanas, como dis-posições. Heidegger explica em que consiste e como se dá tal dis-posição. Retomando Platão, em *Teeteto*, encontra-se um *páhtos* próprio do filósofo, chamado espanto. “O espanto é, enquanto *páhtos*, a *arché* da filosofia. Devemos compreender, em seu pleno sentido, a palavra grega *arché*. Designa aquilo de onde algo surge” (HEIDEGGER, 2018, p. 38). Mas o *páhtos* do espanto não apenas está no começo da filosofia, como também a carrega e impera no seu interior. A importância do termo espanto se mostra também na corrente filosófica aristotélica, a qual dizia que era pelo espanto que os homens chegavam à origem do filosofar. Heidegger argumenta que afirmar que Platão e Aristóteles, com as teses acima expostas, simplesmente constataram que o filosofar se dá em virtude do espanto, seria simplista demais,

seria muito superficial e, sobretudo, uma atitude mental pouco grega se quiséssemos pensar que Platão e Aristóteles apenas constatam que o espanto é a causa do filosofar. Se esta fosse a opinião deles, então diriam: um belo dia os homens se espantaram, a saber, sobre o ente e sobre o fato de ele ser e de que ele seja. Impelidos por este espanto, começaram eles a filosofar. Tão logo a filosofia se pôs em marcha, tornou-se o espanto supérfluo como impulso, desaparecendo por isso. Pôde desaparecer, já que fora apenas um estímulo (HEIDEGGER, 2018, p. 39).

O espanto foi classificado como *arché* e como *páhtos*. O primeiro, permite dizer que ele está em todos os passos da filosofia. O segundo, comumente traduzido por paixão, trata, na verdade, do *pàschein*, ou seja, do sofrimento, de suportar, aguentar, tolerar algo, o que vemos tratar-se de uma posição quase que renegada na atualidade. Suportar as dores, as dúvidas, as inseguranças, a necessidade de construirmos nós mesmo nosso percurso no mundo, sem nos deixar guiar exclusivamente pelo senso comum ou pela lógica estreita da técnica, passa a ser algo incômodo e trabalhoso, que pode ser esquecido através de muitas formas de entretenimento, televisão, revistas, trabalho em excesso e, principalmente, através das redes sociais que apresentam, em sua maior parte, um mundo ideal e sem problemas ou questionamentos. Quando esses aparecem, de imediato surgem fórmulas, manuais e até medicações capazes de aplacar a insegurança que viver nos causa.

A insensibilidade às *Stimmungen* caracteriza o homem técnico. Apenas possuidor de uma experiência subjectiva da angústia, ele não pode reconduzir a sua ao ser. Para se proteger de uma angústia mais essencial, pela angústia perante a angústia, ou para fugir ao aborrecimento, refugia-se na indiferença ou na <<ausência de angústia>>, de qualquer modo na ausência de questionamento. Pois que uma das consequências da atitude calculante seria a impossibilidade de colocar uma verdadeira questão, porque tudo parece disponível e acessível, porque nada pode ser pensado como

fundamentalmente inacessível ou retirado. Em contrapartida, existem incontáveis problemas, mas todos podem ser resolvidos (HAAR, 1990, p. 219).

Passamos, através disso, a operar ainda mais dentro da lógica da essência da técnica, pois não só abandonamos a pergunta pelo sentido do ser e de nosso próprio ser, como também passamos a compreender o mundo e os seres humanos como aqueles passíveis de exploração, extraímos não só da natureza a dispersão ou a solução para encobrir nossas angústias e questões existenciais, como também dos nossos semelhantes. Nessa lógica, tudo e todos estão em dívida conosco, uma dívida que não se caracteriza pela reunião das quatro causas, exposta por Aristóteles, que juntas permitem o desencobrimento de algo em sua verdade, mas uma dívida que deve ser sanada pela utilidade que o outro tem em nossas vidas. O que cabe ao outro já não é mais sua constituição propriamente humana no mundo que implica em sua subjetividade e sua forma de ser. Isso já não importa, pois vemos no outro aquele que deve nos entregar receitas para a organização da vida, aquele que deve ser transformado até se exaurir em um objeto a ser utilizado pelo mercado de trabalho, aquele que “serve” para suprir nossas demandas por surpresas, rapidez e eficiência, e que de tanto servir acaba perdendo sua característica humana.

A dor, a alegria, o aborrecimento ensinam-nos que as coisas do mundo não se reduzem às suas determinações <<em si>>, à sua definição objectal, que elas permanecem trazidas pelo ser, suspensas no possível, já que o seu sentido pode mudar de repente, completamente. Ora o homem não sofre passivamente as disposições. Ele pode acolhê-las ou fechar-se a elas, deixá-las expandir ou opô-las à indiferença e ao <<mau humor>> (a *Verstimmung*, quer dizer, a confusão da *Stimmung*). Assim ainda pode fugir da angústia – pelo preço de uma <<angústia perante a angústia>> - ou abrir-se a ela, deixa-la conduzi-lo a uma decisão livre (HAAR, 1990, p. 185).

Podemos nos fechar às disposições, e assim esquecer do tempo livre, da auto formação e do cultivo de si, ficando cada vez mais imersos na lógica da técnica moderna, entretanto, uma abertura às disposições pode reconfigurar nosso modo de pensar e ser no mundo, pode abrir um pensar que nos permita possibilidades de ser para além do esquecimento de nós mesmos. Esse pensar necessita de uma atitude serena para com as coisas e as pessoas. Heidegger alega ser ousado, porém necessário, traduzir *páhtos* por dis-posição¹¹, pois assim, o termo não carrega o peso da compreensão moderna. Quando compreendido dessa forma, é possível também entender mais claramente o *thaumázein*, o espanto. Quando nos espantamos com algo, nos demoramos na coisa, na sua observação, na sua compreensão, colocamo-nos à dis-posição de

¹¹ A relação entre o termo dis-posição e *Stimmung*, utilizado por Haar nas citações aqui transcritas, se dá pela tradução dessa palavra alemã estar conectada com o que compreendemos como humor ou estado de espírito, é o que, de modo existencial, para Heidegger, desperta nossa disposição para com as coisas.

compreender sua verdade. “Assim, o espanto é a dis-posição na qual e para a qual o ser do ente se abre. O espanto é a dis-posição em meio à qual estava garantida para os filósofos gregos a correspondência ao ser do ente” (HEIDEGGER, 2018, p. 40).

Essa dis-posição a qual Heidegger se refere não tem relação com a dis-posição que inaugura um novo momento da filosofia. Tomemos como exemplo Descartes, ele não perguntava *Que é o ente?*, mas se interrogava pela delimitação segura do que era o ente, pela certeza do ente, transformando, a partir daí, a certeza como medida determinante da verdade, fazendo com que a dis-posição recaísse na certeza absoluta do conhecimento, virando esse o *páhtos* e a *arché* da filosofia moderna. Através da análise dessas questões históricas, Heidegger presume ter feito, até então, uma meditação sobre o destino essencial da filosofia, ouvindo nela a voz do ser. Ele argumenta que a dis-posição atual da filosofia permanece oculta para nós, e que por esse motivo, o pensamento atual também não encontrou seu caminho, mas apenas algumas dis-posições do pensamento. Na maioria das vezes se diz que o pensamento não é guiado por nenhuma dis-posição, mas pelo cálculo e pela representação lógica. Esses são, alerta Heidegger, também sinais de um tipo de dis-posição. Equivoca-se quem julga que o pensamento baseado na maquinação, no cálculo, na objetividade, está livre de uma dis-posição. Mais preocupante ainda, é perceber que o pensamento opera dentro de uma dis-posição maquineísta, excludente e limitadora.

A pergunta *Que é isto – a filosofia?* só poderá ser, finalmente, respondida, quando a própria filosofia for experimentada, pois trata-se de uma correspondência que dá voz ao ser do ente. Essa correspondência se dá por um falar, através da linguagem. Também essa afirmação é complexa, pois a própria compreensão de linguagem se transformou ao longo dos anos, afastando-se do que os gregos compreendiam por linguagem. A essência da linguagem para os gregos era o *lógos*. Heidegger marca, ao final do seu ensaio, a importância de retomar o sentido grego de linguagem como *logos*, pois sem uma reflexão sobre ela, é impossível compreender a filosofia como uma cor-respondência que dá voz ao ser dos entes. Ou seja, o esforço heideggeriano, nesse texto, consiste em preparar-nos para um “recolhimento”, para uma dis-posição, uma abertura onde somos questionados e questionamos sobre o ser do ente. “É talvez aqui que se situa uma estreita margem de liberdade. Pois nada pertence tanto ao homem como o livre uso de suas disposições. Inversamente a inumanidade – seria a insensibilidade – crescente na época da Técnica – a toda a *Stimmung*” (HAAR, 1990. p. 185).

Vimos que também a filosofia está ameaçada por uma visão de mundo reducionista, pela tentativa de objetificação e de simplificação de sua linguagem e função. Mas dentro da palavra *filosofia* há uma salvação, uma possibilidade de pensar que se difere do pensamento

científico e técnico, um pensar meditativo, contemplativo e observador, que dá espaço para que o ente se mostre em seu ser. Há, portanto, uma dupla dimensão tanto na filosofia como no conhecimento e na técnica. Todos sofrem influência do paradigma técnico no qual estão inseridos, mas voltando às suas origens, encontramos uma essência velada, da qual pode surgir uma posição em relação à técnica que se difere das próprias determinações técnicas. Através da análise de tais conferências heideggerianas, conquistamos elementos importantes para a compreensão do pensamento em Heidegger, que agora será complementada com o estudo da conferência *Que significa pensar?*¹²

3.2 O que significa pensar

Para Heidegger, o pensar se revela a nós na medida em que pensamos, mas para que isso ocorra, precisamos estar dispostos à tarefa do pensar. No momento em que nos colamos nesse percurso, vemos que ainda não somos capazes de pensar. O filósofo também diz que o ser humano é, por natureza, o ser capaz de pensar, uma vez que esse é o animal racional. Desde que queira, o ser humano tem a capacidade de pensar. Mas pode ocorrer também de o ser humano querer pensar e não conseguir. “O homem pode pensar à medida que tem a possibilidade para tal. Tal ser-possível, porém, ainda não nos garante que o possamos” (HEIDEGGER, 2001c, p. 111). A possibilidade é uma permissão de que algo venha até nós como é. Ao mesmo passo, só permitimos que algo chegue até nós, na medida em que nos afeiçãoamos à essa coisa. Chega até nós, portanto, aquilo pelo qual temos gosto, aquilo para o qual nos debruçamos, para o que tendemos a algo. “Através dessa tendência, reivindica-se nosso próprio modo de ser. A tendência é conselheira. A fala do aconselhamento dirige-se ao nosso modo próprio de ser, para ele nos conclama e, assim, nos tem” (HEIDEGGER, 2001c, p. 111).

Para Heidegger, ater-se a algo é cuidar. Dessa forma, aquilo que nos atém ao nosso modo próprio de ser só acontece, só se dá, na medida em que nós o cuidamos e o mantemos na memória, que é a concentração do pensamento, é ela que irá propiciar a possibilidade de podermos pensar. Isso que nos atém precisa ser cuidadosamente pensado, na medida em que é o que cabe pensar cuidadosamente. “Só podemos pensar se temos gosto pelo o que em si é o

¹² Além da conferência, proferida em 1952, Heidegger também ministrou um curso com o mesmo nome *Que significa pensar?*, nos semestres de inverno de 1951 e 1952. Tratou-se de um curso significativo, pois marcou o retorno de Heidegger à academia, depois do afastamento de suas funções docentes, decorrente de seu envolvimento com o Nazismo, após o fim da Segunda Guerra Mundial. O título do curso e da conferência, podem revelar uma tentativa do filósofo, de compreender o que aconteceu nesse período.

que cabe pensar cuidadosamente” (HEIDEGGER, 2001c, p. 112). Para chegar a este pensamento, é preciso aprender a pensar. De que forma? Mantendo-nos atentos àquilo que cabe ser pensado cuidadosamente, o “pensável”. O pensável permite pensar porque ele próprio é o que deve ser pensado, “o que mais cabe pensar”, conforme denominado no texto, é o que sempre deu, dá e dará a pensar. Heidegger diz que ainda não pensamos, e que tal assertiva poderia ser repreendida, na medida em que vemos que o ser humano é muito atuante, julgando assim fazer uso da sua capacidade de pensar. Vê-se a atuação do ser humano, que se diz pensante, em congressos, palestras, discursos, mas “talvez, já desde séculos, o homem vem agindo demais e pensando de menos” (HEIDEGGER, 2001c, p. 112). Apesar de estar constantemente debatendo, proferindo, falando, o ser humano, todavia, ainda não pensa. Mesmo que ele se mostre interessado pelo conhecimento, pelo saber, pela própria filosofia, o que mais cabe pensar fica velado pela ação, que não dá espaço ao pensamento. Imerso na ação e nas coisas do cotidiano, o ser humano se esquece de pensar.

Se concordarmos com Heidegger, podemos dizer que, contemporaneamente, a ação acaba tomando conta, até mesmo da formação humana. As práticas escolares, em sua grande maioria, visam preparar os alunos para o mercado de trabalho e induzir sua produção constante, abdicando para isso, muitas vezes, do cultivo do pensamento¹³. A filosofia, que carrega uma dupla dimensão, conforme consta no texto *Que é isto – a filosofia?*, capaz de auxiliar os seres humanos à terem uma dis-posição distinta com o ser e com os entes, hoje fica relegada apenas aos cursos de filosofia, perdendo espaço nas grades curriculares e também rendendo-se ao chamado da *Gestell*, quando a vemos ser transformada em uma disciplina não mais essencial para o desenvolvimento do pensamento, mas sim, como uma forma de ganhar dinheiro através de filósofos *coaches*, ou de outros profissionais que se utilizam de frases filosóficas soltas para emplacar *likes*, seguidores nas redes sociais, vender livros, cursos e palestras. Nesta esteira, vemos também a formação de professores estar à mercê de um enquadramento mercantil, abrindo mão de um projeto de formação humana que contemple o sujeito como um todo para seguir as regras impostas pelo mercado. Parece, portanto, que até mesmo o pensar deixa-se manobrar pela lógica de mercado, pelo neoliberalismo e, por conseguinte, pela própria essência de técnica, que fomenta essa forma de agir.

¹³ Pensamento no sentido que Heidegger uso o termo, enquanto reflexão voltada aos pressupostos, aos fundamentos ocultos de nossa realidade; pensamento meditativo, pensamento do sentido. O pensamento enquanto “ferramenta lógica”, no sentido estrito do raciocínio, ainda goza de algum respaldo, na medida que é útil para o perfil de muitos postos de trabalho, por exemplo.

Voltando ao curso, Heidegger expõe que os filósofos são *os* pensadores, uma vez que é na filosofia que o pensamento se dá de forma privilegiada. Ainda que os seres humanos se interessem pela filosofia, é necessário investigar em que consiste tal interesse. Interessar-se por algo é estar imbricado nessa coisa, fazer parte dela e auxiliar em sua constituição, mas o grande interesse atualmente aparenta recair naquilo que *parece* ser interessante. E isso é algo bastante fluido, pois na medida em que nos interessamos por algo, podemos de imediato perder o interesse. Diferentemente de quando estamos realmente envolvidos com algo. O interessante é relegado ao domínio do indiferente, diz Heidegger, ao invés de ser algo distinto e digno, torna-se algo passível de tédio, indiferença e esquecimento. O próprio pensamento, portanto, ao invés de ser seriamente tomado em consideração, torna-se algo que pode, simplesmente, ser esquecido, trocado, aniquilado. Portanto, interessar-se pela filosofia, não é ainda estar apto a pensar, não cria ainda uma disponibilidade ao pensamento, a aprender a pensar, e a pensar o que se cabe pensar mais cuidadosamente.

Heidegger afirma: “o que mais cabe pensar mais cuidadosamente neste nosso tempo é que ainda não pensamos”. O seu intuito, com isso, não é dizer que de nenhuma forma se pensa, mas sim, de que ainda não pensamos o que cabe pensar. Isso porque o que dá a pensar é o “pensável”, aquilo que a partir de si mesmo fala e faz com que nos voltemos a ele, justamente, pensando. “Ele dá o que ele tem em si. Ele tem o que ele próprio é” (HEIDEGGER, 2001c, p. 113). Uma hipótese do porque ainda não atingimos o que mais cuidadosamente deve ser pensado é de que não nos voltamos suficientemente para isso. Pode-se arguir que se trata, de certa forma, de uma negligência humana com o pensar. Se essa é uma ação humana, caberia, portanto, ao próprio ser humano, reverter tal situação. Entretanto, aquilo próprio que deve ser pensado mantém-se desviado do ser humano. Heidegger nos chama à investigação sobre quando e de que maneira tal desvio ocorre, não sem antes questionar sobre como nós mesmos percebemos esse acontecimento.

O que nos dá a pensar, afirma o filósofo, não se desviou do ser humano em um determinado momento, ao contrário, encontra-se desde sempre em desvio. O desvio, entretanto, só ocorre onde já se deu o “aviar-se”, isso quer dizer, onde algo já foi efetuado e, de alguma maneira, já pensado. “Em todo desvio, o a-se-pensar já se aviou para a essência do homem. Por isso, o homem de nossa história também sempre já pensou de um modo essencial. Ele pensou mesmo o mais profundo” (HEIDEGGER, 2001c, p. 114). Ou seja, ainda que o que mais cabe ser pensado se oculte dos seres humanos, ele se oculta porque, em um determinado momento, já foi pensado, já construiu um caminho onde pode aparecer, se desenvolver, ser alcançado; e segue salvaguardado pelo pensamento, que, por ora e na maioria das vezes, se esconde, se retrai.

Quando falamos sobre o pensar, não estamos conjecturando no âmbito das provas e tampouco no âmbito da ciência. Provém daí uma das mais conhecidas frases de Heidegger e, por ele mesmo reconhecida como polêmica, que diz: “a ciência não pensa. Ela não pensa porque, segundo o modo de seu procedimento e de seus recursos, ela jamais pode pensar – a saber, pensar segundo o modo dos pensadores” (HEIDEGGER, 2001c, p. 115). Tal afirmativa não é, inteiramente, uma crítica a ciência.

Mais uma vez, é preciso repetir que Heidegger não era hostil em relação à técnica, às ciências ou à modernidade, como se a exigência de superação da metafísica e do pensamento representacional, calculador-científico, exigissem um abandono ou recusa absolutos e voluntaristas da ciência, da técnica e da própria modernidade. Antes, tratava-se de abrir espaço para formas não metafísicas de pensamento, o que, por sua vez, também poderia favorecer a constituição de disciplinas científicas existencialmente fundadas, as quais escapassem dos dilemas e perigos em que a pesquisa científica tradicional se enreda sem sabê-lo (DUARTE, 2010, p. 17).

É justamente por não pensar pelo modo dos pensadores que a ciência é capaz de se especializar, de deter o domínio sob determinado objeto e, de assim, instaurar e prosseguir com avanços necessários para a humanidade, no âmbito que lhe cabe. Com isso, destaca-se a distância incapaz de ser encurtada entre ciência e pensamento, pois a relação entre elas só se torna autêntica quando se evidencia suas diferenças. “Das ciências para o pensamento não há nenhuma ponte, mas somente salto” (HEIDEGGER, 2001c, p. 115). Aquilo que não se deixa mostrar, realmente não se mostra, se sua aparição for solicitada, entendida, aguardada como uma prova, como uma pressuposição adequada, como uma cadeia de conclusões ao molde científico de pensar e agir, através do cálculo e da extração. O que se mostra em si mesmo é aquilo para o qual acenamos e deixamos mostrar-se em sua essência. Isso ocorre quando nos deixamos orientar por aquilo que se mostra, permitindo sua aparição, possibilitando o surgimento daquilo que dá a pensar sem tentar enquadrá-lo em uma forma prévia de compreensão, e que está, ainda que encoberto, sempre aí. Heidegger reafirma:

Ainda não pensamos porque o que cabe realmente pensar se *des-via* do homem e não porque o homem não se *en-via*, de maneira suficiente, a isto que cabe pensar. O que cabe pensar desvia-se do homem. O que cabe pensar retrai-se para o homem à medida que dele se retira. O que se retira, porém, sempre já se nos mostrou. O que se retrai no modo de um retirar-se não desaparece (HEIDEGGER, 2001c, p. 116).

Como podemos conhecer aquilo que se retrai, ou seja, o que mais cabe ser pensado, uma vez que ele evita ir ao encontro dos seres humanos? Tal encontro trata-se de um acontecimento, de um feito muito importante, uma vez que “o que se retrai pode concernir ao homem de

maneira mais essencial e reivindicá-lo de modo mais próprio do que algo que aí está e o atinge e o afeta” (HEIDEGGER, 2001c, p. 116). O que afeta os seres humanos geralmente é compreendido como o real, o constituinte da realidade, mas tal afetação pode ser a causa que impede o homem de pensar o que mais cuidadosamente cabe pensar, o pensável, já que o pensável é algo enigmático. Imerso no real, naquilo que o afeta, o ser humano pode afastar-se do que mais cabe ser pensado. Ainda assim, Heidegger diz que o que se retrai pode estar mais presente em nossas vidas, do que aquilo que nos afeta, do que aquilo que impede o nosso encontro com o pensável, pois o que se retrai está, desde sempre, implicado com o nosso ser.

Por um lado, o que se retrai se distancia dos seres humanos, por outro, é esse afastamento que nos aproxima, por mais paradoxal que isso possa parecer, do pensável. “O que se retrai se faz vigente – a saber, através do fato de nos atrair, quer percebamos agora, depois ou mesmo nunca. O que nos atrai já concedeu encontro. Tomados pela atração da retração, já estamos no impulso para isso que nos atraí, à medida que se retrai” (HEIDEGGER, 2001c, p. 116). O modo próprio de ser do ser humano é justamente um modo que acena para aquilo que nos atrai, enquanto nos retraímos dele. O ser humano é, para Heidegger, um sinalizador, um sinal. Um sinal que aponta para o que se retrai e ao mesmo tempo impede que o sentido imediato disso que se retrai apareça. Para o filósofo, esse sinal permanece, portanto, sem sentido, aludindo à uma poesia de Hölderlin, a qual discorre sobre sermos um sinal sem sentido à beira da perda da linguagem.

Nessa mesma poesia, Heidegger destaca a palavra *Mnemosyne*, traduzida por memória. “Evidentemente, a palavra memória evoca, aqui, outra coisa do que somente a capacidade imaginada pela psicologia de conservar o passado na representação. Memória pensa o pensado” (HEIDEGGER, 2001c, p. 118). A memória não pensa qualquer coisa pensável, ela é, na verdade, a concentração do pensamento que permanece com aquilo que foi pensado porque queria ser pensado, ou seja, daquilo que mais cabe pensar. A memória, dessa forma, está imbricada com o pensável, relaciona-se com o verdadeiro pensar.

O pensamento rememorativo-meditativo escapa aos procedimentos de presentificação (*Vergegenwärtigung*) representativa do ser, na medida em que pensa o ser como envio já sempre ocorrido, como já sempre acontecido. Tal pensamento ‘que pensa sempre o seu próprio objeto como diferido, como constitutivamente não-presente, é o *Gedächtnis*, o *Andenken*, a memória’, diz Vattimo (DUARTE, 2010, p. 16).

Para Heidegger, a memória é a fonte da poesia, por isso a poesia tem como modo próprio o pensar. Ela diz o que há de mais antigo, antigo não no sentido daquilo que vem antes, de velho, mas antigo no sentido daquilo que é digno de ser pensado. Poesia e pensamento estão,

desde sempre, juntos. Dessa forma, o pensamento pautado estritamente na lógica, aquele que se fixa em um modo particular, seja ele imposto pela metafísica, pela ciência ou pela técnica, é incapaz de considerar a poesia como aquela que se funda no pensar da lembrança. Tal pensar da lembrança não está e não atende ao chamado das regras metódicas, da comprovação e da certeza. Ele está sempre presente, ainda que encoberto, e é o que dá a pensar, ou seja, o que possibilita que o pensável se mostre através da poesia, sempre que estivermos abertos à compreender o pensamento para além dos ditames do cálculo e da exploração. É por isso que o pensar de forma poética pode auxiliar na formação humana, seja através de sua inserção nas disciplinas escolares, seja na auto formação que tenha como pressuposto o contato com os clássicos e com a tradição, pois daí podem surgir novas formas de ver o mundo, de imaginar cenários possíveis e, com isso, conseqüentemente, transformar a si mesmo e o mundo ao seu redor. Ainda que percebamos a importância do pensar poético para abrir espaço ao que mais cuidadosamente cabe ser pensado, Heidegger alerta que não devemos equiparar o pensamento ao pensamento poético.

O dito poético e o dito do pensamento jamais são iguais. Mas um e outro, de modos diferentes, podem dizer o mesmo. Isto só mesmo tem êxito quando o abismo entre poesia e pensamento se abre clara e decididamente. E isto acontece quando a poética é elevada e o pensamento profundo (HEIDEGGER, 2001c, p. 119).

Qual o elemento, pergunta Heidegger, que move o pensamento? Se concordarmos que ainda não pensamos, devemos também estar de acordo que o pensamento dos seres humanos ainda não se move em seu elemento próprio, que é a verdade, pois aquilo que dá a pensar, conforme dito anteriormente, fica retraído. O encontro com o que se retrai não é construído pelos seres humanos. É preciso, portanto, esperar que o que mais cabe pensar venha até nós, se mostre. “Mas *esperar* aqui não significa, de modo algum, adiar o pensamento. Esperar quer dizer aqui: manter-se alerta e, na verdade, no interior do já pensado em direção ao impensado, que ainda se guarda e se encobre no já pensado” (HEIDEGGER, 2001c, p. 120). Essa espera nos leva ao que cabe pensar. Como, portanto, o que mais cabe pensar se mostra? Dissemos que ele se mostra quando nos damos conta de que ainda não pensamos, quando ainda não nos colocamos na via do pensável. Ainda que correto, isso não nos mostra o modo próprio de ser do pensamento e permanecemos incapazes de habitá-lo.

O fato de estarmos cientes de que ainda não pensamos implica em já pensarmos, mesmo que, primeiramente, guiados pela lógica e sem conhecer o elemento fundamental do pensamento que, para Heidegger, pode ser compreendido da seguinte forma: “A característica

fundamental do pensamento até hoje vigente é o perceber (*das Vernehmen*). A faculdade de perceber denomina-se razão (*die Vernunft*)” (HEIDEGGER, 2001c, p. 121). Sendo a razão o elemento fundamental do pensamento, o que a razão é capaz de perceber? questiona Heidegger. Como essa razão, proveniente do perceber, gera um pensamento? A palavra “perceber” vem da palavra grega *noien*: captar algo presente, destaca-lo, deixa-lo viger. O perceber é aquilo que percebe, destaca e torna algo vigente, permitindo sua exposição diante de nós. O pensamento, portanto, utiliza da razão para perceber algo e, através dessa percepção, permitir que esse algo se desvele diante de nós. Destaquemos aqui o encontro entre pensamento e verdade, enquanto desencobrimento. O que mais cuidadosamente cabe pensar liga-se, portanto, necessariamente, com a *alethéia* como aquilo que se mostra mas que enquanto permanece oculto, suporta o próprio mostrar.

Heidegger chama a atenção repetidas vezes para a riqueza fenomenológica presente na etimologia da palavra grega *alethéia*, que preserva justamente essa referência ao oculto. A tradição filosófica da qual a ciência e a técnica modernas são herdeiras, deixou de prestar atenção a isso que permanece oculto em nossa relação com os entes, o que, para Heidegger, consiste no próprio esquecimento do ser. “O crescente sentimento de vazio da era moderna só acontece porque se esvazia com ela o interesse em perguntar pela nossa verdade, a verdade do ser humano. Talvez a verdade do homem seja apenas perguntar pela verdade” (POSSAMAI, 2010, p. 28). É o ser o que cabe, em última instância pensar, e pensar mais cuidadosamente, na medida em que é ele que, mesmo oculto, comanda nossa relação com a totalidades dos entes. Na palavra *alethéia* encontra-se o não oculto, aquilo que foi subtraído da ocultação. Ainda assim, sempre resta um fundo de ocultamento naquilo que se mostra, e é nesse fundo que se dá o jogo entre o ente (revelado) e o ser (oculto). Cabe ao pensamento atentar, justamente, para o que permanece oculto na revelação dos entes, ou seja, o ser.

Na contemporaneidade a revelação, o desencobrimento dos entes se faz contra um fundo (oculto) da essência da técnica, dessa forma, atingir a verdade ou a *alethéia* é, em outras palavras, atingir a essência da técnica (*Gestell*), que permanece no ocultamento (*lethéia*), tratando-se da força oculta que desvela os entes como disponibilidade. O desocultamento consiste em mostrar esse fundo oculto que para a ciência e a técnica permanece incontornável, enquanto aquilo que produz verdades que, em um âmbito, são corretas, mas que em outro guardam a ameaça de aniquilação da possibilidade de o ser humano perceber-se situado em *um* modo possível de acontecimento da verdade. Encontrar-se com o perigo extremo, que seria, conforme nos diz Heidegger, pensar a essência da técnica é encontrar-se com a verdade, que mostra esse modo exploratório e estreito de pensar. Mas tal verdade só é alcançada quando o

pensamento calculador característico da técnica é posto de lado e se abre espaço para um pensar mais amplo e crítico. As implicações desse tipo de pensamento, especialmente ao campo educacional, serão exploradas mais a fundo na sequência da tese.

Heidegger retoma ao fim do texto *O que significa pensar?*, os escritos de Parmênides para elucidar que o pensamento é aquilo que recebe algo, recebe do ser do real a sua própria essência, ou seja, o pensamento não permite apenas a percepção de algo como possibilita a aparição e a vigência de si próprio, ele mesmo recebe, daquilo que expõe, sua essência, compreendida como o que habilita a presença do presente, o ser do real.

Enquanto perceber, o pensamento percebe o presente em sua presença. Nela, o pensamento toma a medida para o seu modo próprio de ser enquanto perceber. Assim sendo, o pensamento é uma tal apresentação do que está presente, que entrega o que é vigente em sua vigência, e, assim, o põe à nossa frente, de modo que estamos diante do que é ou está vigente e, então, nesse âmbito mesmo, suportamos esse pôr-se (HEIDEGGER, 2001c, p. 122).

O elemento que move o pensamento é, portanto, a representação, pois o pensamento apresenta aos seres humanos o vigente, que desde sempre está aí, ou seja, os re-apresenta. Nesta re-apresentação se dá o perceber. O pensamento como aquele que re-presenta aos seres humanos a coisa vigente tem sua origem no começo da história do Ocidente, uma vez que lá o ser do real aparecia como vigência. Ser, em seu caráter mais fundamental é presença, aquilo que vigora, que está em vigência, que está desencoberto. “Vigente é o que dura – o que vige a partir e no âmbito do desencobrimento. Vigorar só acontece onde prontamente impera desencobrimento. Algo é vigente, presente, porém, à medida que dura no e a partir do desencobrimento, e assim, se faz presente” (HEIDEGGER, 2001c, p. 123). Cabe ainda perguntar, em que medida o real se desvela na era do império da *Gestell*? Como podemos atingir o real se nosso pensamento está atrelado ao pensamento enquadrado pela maquinação? A resposta dada por Heidegger no ensaio *A questão da técnica* é de que somente um pensamento reflexivo poderia abrir nossos olhos para tal domínio. Vimos, nesse ensaio, que o pensamento que atinge o real é aquele que se dá como um des-velamento (*alethéia*). Tentaremos mostrar que também atingiremos esse pensamento de caráter desvelador e que atinge a verdade através da serenidade, a qual pode contribuir para uma formação mais ampla.

Heidegger finaliza seu texto aos moldes de outros cursos e escritos, retomando o questionamento inicial. Ele conclui dizendo que há muito já pensamos, mas que ainda não pensamos o pensável, o que mais cuidadosamente cabe ser pensando, ou seja, aquilo que permanece oculto e que não se mostra de imediato, que nas ciências é o incontornável e na

técnica a *Gestell*. E alerta que enquanto o pensar não for compreendido como uma forma de vigência, de desencobrimento, pensar o pensável não será possível, assim como será inviável conhecer os entes e, mais importante ainda, o próprio ser em sua essência. O real seguirá encoberto ou compreendido apenas através do paradigma vigente, sem mostrar-se como aquilo que é e que desde sempre está aí através do pensamento, mas que também, ao mesmo tempo, sempre se esconde. “A proveniência essencial do ser do real está impensada” (HEIDEGGER, 2001c, p. 124). Imersos em tudo o que temos interesse, esquecemos daquilo que é mais digno de ser pensado, deixando o pensamento distante de seu elemento essencial, e fazendo com que nós, seres humanos, não pensemos e nos distanciemos assim, da verdade.

3.3 O caráter formativo do pensamento

Nosso caminho até aqui percorrido mostrou como Heidegger percebe o esquecimento da pergunta pelo sentido do ser e as formas de ser dos entes, desde a Grécia antiga. As distintas possibilidades de ser do ente se resumiram, ao longo da história, em uma forma de ser exploratória, onde os seres humanos se colocam progressivamente à disposição do chamado técnico-científico. Com isso, aniquilam o que há de mais único e primordial neles mesmos, que é, o poder de criar sentido e significar o real. Se é através do pensamento que uma alternativa possível de se diferenciar dos moldes impostos por esse paradigma se faz possível, cabe também trazer o pensamento meditativo para o campo educacional? Se sim, por que e em que medida?

Na arte que Heidegger encontra uma alternativa de manter a perspectiva do ser, do desencobrimento e da verdade em aberto. Porém, quando fala de arte, ele não pensa em uma filosofia estética, ou em uma estetização da própria arte, mas na arte como uma força desveladora de mundo. “A questão da arte é histórica. Mas não se trata de história da arte. Ao contrário, trata-se da potência histórica da própria arte e, em primeiro lugar, da poesia, no sentido de que a arte funda a história, abre um mundo, e, assim, realiza um acontecer da própria verdade” (DUBOIS, 2004, p. 166). A arte, portanto, não foi investigada por Heidegger em seu sentido estético, mas sim como aquilo que, através de seu desencobrimento, pode atingir a verdade. Ainda que Heidegger tenha se debruçado sobre as artes plásticas, como através da investigação do quadro *O par de sapatos*, de Vincent Van Gogh, foi na poesia que o filósofo admitiu perceber uma grandiosa potência, especialmente na poesia do filósofo Johann Christian Friedrich Hölderlin.

Sem desvalorizar a importância de outras expressões artísticas, Heidegger via na poesia um contato direto e necessário com a linguagem e, conseqüentemente, com o essencial do ser humano. “Não se trata aí de uma hierarquia das artes, ou não somente. Com efeito, que a obra de arte seja um dos modos do acontecimento da verdade conduz a pensar segundo esse acontecimento, respeitando sua singularidade.” (DUBOIS, 2004, p. 167). Outras formas de arte também permitem um desvelar, mas somente a poesia possui essa carga maior de possibilidade de abertura, pois carrega consigo a palavra. “A essência da poesia (na qual se realiza a essência da arte) é a instauração da verdade como desvelamento do ente a partir do ser. O mesmo, portanto, de onde provêm poesia e verdade, é o próprio ser compreendido como abertura de um mundo” (DUBOIS, 2004, p. 179). O privilégio que Heidegger concede à poesia se dá em virtude da mesma tratar-se, por excelência, de uma expressão da linguagem; e a linguagem é, como consta na *Carta sobre o humanismo*, “a casa do ser”. Tornar-se pastor do ser é algo que os humanos atingem de forma mais plena na atividade poética.

Se o questionamento é aquele capaz de abrir novos horizontes de sentido, e a poesia, através da linguagem, uma das formas mais contundentes de libertar o ser humano de uma visão único de mundo, de permitir o desencobrimento e de alcance da verdade, nos cabe pensar em que sentido, tanto o pensamento meditativo, advindo do questionar, quanto a própria arte (mais especificamente, a poesia), podem ter um caráter formativo. Devemos lembrar que, ao falarmos de formação, estamos aqui pensando-a pelos moldes da *Bildung*, ou seja, compreendendo que “a educação é mais do que a simples aquisição de conhecimentos e competências, que é mais do que simplesmente entender as coisas ‘corretamente’; que ela tem a ver também com nutrir a pessoa humana, com individualidade, enfim, com ‘tornar-se e ser alguém’” (DORO, 2020b, p. 20). Pensamos uma formação que contemple o ser humano como um todo, incluindo suas singularidades nesse processo e compreendendo-o como sujeito formador de mundo e de sentido, na contramão da formação contemporânea que, em grande parte, põe-se à serviço do neoliberalismo, da técnica e da cientificidade, preocupando-se exclusivamente em formar mão de obra para o mercado, visando o lucro, a exploração e a extração de recursos humanos e excluindo o pensar, não permitindo um relacionamento autêntico dos seres humanos com o mundo, entre si e consigo mesmos.

Arte e poesia integradas ao processo formativo podem auxiliar no desenvolvimento de uma formação diferente? Uma formação que tenha também como tarefa um pensar meditativo, calmo, verdadeiramente empenhado com aquilo que encontra, um pensamento crítico, capaz de respeitar as singularidades e que tenha o desencobrimento como caminho para atingir a verdade? Se a poesia é capaz de desvelar distintas formas de compreensão de mundo, ou de,

pelos menos, corroborar para a percepção de uma forma de ser e de compreender, que vá além do paradigma vigente, o qual obriga os seres humanos a se enquadrarem em um molde ou modelo de ser e pensar, não seria ela, necessária na formação que, conforme já anunciamos, também se deixa dominar por esse paradigma e abre mão de ser um dos processos mais ricos e civilizadores?

Se nos pusermos de acordo com essas questões e entendermos que sim, que o pensamento meditativo e a poesia são pertinentes para uma educação que não vise apenas números e resultados, mas uma formação distinta dessa que está em vigor, que muitas vezes se esquece que está em contato com vidas humanas, sentimentos, perspectivas, sonhos e que se esquece que é também constituinte de mundo, precisamos então investigar mais sobre o significado da arte e da poesia.

Nós recebemos poemas como obras de arte que comunicam as experiências subjetivas do poeta. Ao mesmo tempo, a cultura europeia nos mostra que a poesia pode ir além dessa definição. Desde os épicos homéricos, a poesia é concebida não apenas como uma forma de arte linguística – feita de material linguístico – mas também como um nexó significativo no qual as identidades são fundadas¹⁴ (TRAWNY, 2019, p. 72, tradução nossa).

A poesia carrega essa força, exposta por Heidegger, antes mesmo do próprio tempo do filósofo. Conforme indica Trawny, a poesia não existe ‘apenas’ como uma forma singular de expressão, como algo artístico, mas como uma forma de compreender e de colocar-se, mostrar-se no mundo, para muitas gerações e civilizações. “Dessa forma, poesia é algo mais, ou outro, do que a atividade criativa de um indivíduo que expressa a si mesmo. Ela oferece à comunidade a possibilidade de auto-compreensão¹⁵” (TRAWNY, 2019, p. 72, tradução nossa). Ou seja, a poesia revela mais do que o pensar criativo ou sentimental de um ser humano, ela é capaz de contribuir para que um povo se mostre e se compreenda. A linguagem da poesia torna-se um espaço de desenvolvimento da questão dos entes e do próprio ser. “Na medida em que a poesia é um fenômeno linguístico particularmente condensado, ela pode assumir o papel de nos orientar coletivamente no mundo¹⁶” (TRAWNY, 2019, p. 72, tradução nossa). Isso implica,

¹⁴ We receive poems as works of art that communicate the subjective experiences of the poet. At the same time, European culture shows us that poetry can go beyond this definition. Since the Homeric epics, poetry is conceived not only as a linguistic art form – made from linguistic material – but also as a signifying nexus on which identities are founded (TRAWNY, 2019, p. 72).

¹⁵ In this way, poetry is something more, or other, than the creative activity of an individual that expresses himself. It offers a community the possibility of self-understanding (TRAWNY, 2019, p. 72).

¹⁶ To the extent that poetry is a particularly condensed linguistic phenomenon, it can take up the role of collectively orienting us in the world (TRAWNY, 2019, p. 72).

vale reafirmar, compreender a arte e a poesia em um âmbito muito mais amplo do que o do gosto e da estética.

Para Heidegger, a poesia é “um solo propício para o desenvolvimento da questão do ser” (WERLE, 2010, p. 101). Não porque se trata de uma criação do ser humano, mas porque a poesia é uma arte que caracteristicamente possibilita um pensar que pode estar além dos ditames do tempo presente, e com isso, possibilitar que o próprio ser humano tenha uma relação distinta com eles. “Algo tão frágil quanto a palavra pode ser inaugural e decisivo, no sentido em que enuncia o que move o ser-aí a criar algo permanente (história, cultura)” (DRUCKER, 2015, p. 194). Na medida em que os seres humanos se empenham em um pensar que se diferencia daquele usual do dia a dia, eles podem contribuir para um tempo, uma história, cultura e formação distintas das quais se apresentam.

Lembremos que “o que chamamos de real, no dia-a-dia, é fruto de uma interpretação que se esqueceu de que é interpretação e toma a si mesma como saber objetivo” (DRUCKER, 2015, p. 190). Com isso não visamos uma depreciação do cotidiano, da linguagem e do pensamento habitual, reconhecemos, ancorados em Heidegger, que esses também são modos de ser, modos iniciais de habitar o mundo, dos quais nenhum ser humano pode se esquivar. Há, de fato, uma autenticidade nas formas imediatas de interagir e pensar, mas elas ainda não atingem o que essencialmente importa ser pensado, não atingem a verdade fundante do ser, pois são regidas, em última instância, pela essência da técnica, a qual bloqueia o desencobrimento da verdade e a amplitude do pensar.

Ninguém negará que a tecnologia está remodelando o mundo e que seus efeitos se expandem pelo planeta, mas a armação não está e talvez jamais venha a estar plenamente no comando, portanto. O poderio objetivo que ela nos confere é resultado do chamamento que em meio a ela nos é feito para existirmos tecnologicamente. Apesar de tudo, o elemento poético, criativo, ainda exerce sua influência, se não está presente, ainda que de maneira distorcida na armação (RÜDIGER, 2006, p. 160).

Pensar e existir para além do enquadramento habitual imposto exige um habitar distinto, que para Heidegger, se dá também poeticamente. O texto de Hölderlin, *Poeticamente o homem habita*, faz com que Heidegger se pergunte como o homem, que não poeta, pode também habitar poeticamente, problematizando justamente a questão do habitar. Segundo Heidegger, vivemos em uma “crise habitacional”, na medida em que o habitar está diretamente vinculado com o trabalho, o sucesso, o lazer e os afazeres cotidianos. Nesse contexto, a poesia “torna-se objeto da história da literatura quando considerada cientificamente e com fins educacionais”

(HEIDEGGER, 2001d, p. 166), existindo apenas como uma forma literária. Como então, ele pergunta, o habitar humano pode fundar-se no poético?

Pode-se arguir que o poeta ignora o real pois ao invés de praticar ações, fica no âmbito da imaginação, dos sonhos e das fantasias. Afirmar que o habitar humano deva ser poético é, no mínimo, nesse âmbito, desconsiderar a realidade, que impõe ação, prática, exploração, extração e produção. Mas o habitar poético não descreve o homem moderno/contemporâneo e tampouco reclama uma residência. Também não se esvai nas fantasias que a poesia propicia. Talvez, alerta Heidegger, poesia e habitar sejam sim compatíveis, e mais que isso, quiçá até mesmo um seja o suporte para o outro, crendo na possibilidade do habitar sustentar-se no poético. “Nessa suposição, coloca-se para nós a tarefa de pensar o habitar e a poesia a partir de seu vigor essencial. Se não recusarmos essa imposição, poderemos então pensar, a partir do habitar, isso que se costuma chamar de existência humana” (HEIDEGGER, 2001d, p. 166). Abandona-se assim, a compreensão comum do que é habitar.

A representação corriqueira de habitar é apenas um modo de comportamento humano que se descobre como trabalhar, morar, viajar, estar em posse de um domicílio. Mas quando Hölderlin fala sobre habitar, ele encontra um traço fundamental do existir humano, para ele “é a poesia que permite ao habitar ser um habitar. Poesia é deixar-habitar, em sentido próprio. Mas como encontramos habitação? Mediante um construir. Entendida como deixar-habitar, poesia é um construir” (HEIDEGGER, 2001d, p. 167). Heidegger segue, investigando sobre a essência do habitar e a essência da poesia. “Aonde o homem assume a exigência de adentrar a essência de alguma coisa? O homem só pode assumir essa exigência a partir de onde ele a recebe. Ele a recebe no apelo da linguagem” (HEIDEGGER, 2001d, p. 167). Não da linguagem corriqueira, aquela compreendida como o falatório no qual o ser humano está imerso em sua cotidianidade, e sobre a qual acredita ser soberano, mas linguagem em sua essência.

Em sentido próprio, a linguagem é que fala. O homem fala apenas e somente à medida que co-responde à linguagem, à medida que escuta e pertence ao apelo da linguagem. De todos os apelos que nós, os humanos, devemos conduzir, a partir de nós mesmos, para um dizer, a linguagem é ela mesma o apelo mais elevado, e, por toda parte, o apelo primordial. É a linguagem que, primeiro e em última instância, nos acena a essência de uma coisa. Isso, porém, não quer absolutamente dizer que, em cada significação tomada ao acaso de uma palavra, a linguagem já nos tenha entregue a essência transparente das coisas, de forma imediata e absoluta, como se fosse um objeto pronto para o uso. O co-responder, em que o homem escuta propriamente o apelo da linguagem, é a saga que fala no elemento da poesia. Quanto mais poético um poeta, mais livre, ou seja, mais aberto e preparado para acolher o inesperado é o seu dizer, com maior pureza ele entrega o que diz ao parecer daquele que o escuta com dedicação, e maior a distância que separa o seu dizer da simples proposição, esta sobre a qual tanto se debate, seja no tocante à sua adequação ou à sua inadequação (HEIDEGGER, 2001d, p. 168).

Em seu habitar o ser humano constrói, cuida da terra, colhe o que dela provém, edifica o que cresce, sendo essas produções propriamente humanas. Porém, essas construções não atingem ainda a essência do habitar, podendo até gerar um afastamento dessa essência, na medida em que se volta apenas a si mesmas, na medida em que as construções humanas visem somente sua proliferação em larga escala, trancafiando o habitar em seus próprios limites. Construir passa a ser uma consequência do habitar, e não sua razão de ser. Mas o ser humano só pode habitar quando constrói visando um modo distinto deste, visando um sentido, e não meramente a construção. As palavras de Hölderlin sobre o habitar ser poético parecem distanciar o ser humano da terra, uma vez que, relembra Heidegger, a poesia transita no âmbito da fantasia. Mas na verdade “a poesia não sobrevoa e nem se eleva sobre a terra a fim de abandoná-la e pairar sobre ela. É a poesia que traz o homem para a terra, para ela, e assim, o traz para um habitar” (HEIDEGGER, 2001d, p. 169). Ainda assim, não sabemos em que medida o homem habita poeticamente e em que consiste tal medida.

Medir consiste, sobretudo, em se conquistar a medida com a qual há de se medir. Na poesia, acontece com propriedade a tomada de uma medida. No sentido rigoroso da palavra, poesia é uma tomada de medida, somente pela qual o homem recebe a medida para a vastidão de sua essência [...] seu habitar se sustenta, porém, no poético. Hölderlin vislumbra a essência do ‘poético’ na tomada de medida através da qual se cumpre plenamente o levantamento da medida da essência humana (HEIDEGGER, 2001d, p. 173).

A medida dos seres humanos é o desencobrimento, aquilo que permite ver o encoberto. “Deixa ver, mas não no sentido de tentar arrancar o que se encobre de seu encobrimento. Deixa ver no sentido de resguardar o que se encobre em seu encobrir-se” (HEIDEGGER, 2001d, p. 174). É através desse aparecer que o ser humano se mede. Tal medida, em muito se difere da medida metafísica, científica ou técnica, não constitui um padrão e não visa uma verdade como correspondência, não se caracteriza por uma representação de medida, de um número ou de cálculo; trata-se de uma medida que leva em conta o todo, é uma escuta, a escuta dos entes, do ser e da verdade como *alethéia*, isso é, como desencobrimento. Essa medida, inerente à poesia, é capaz de atingir a essência do ser humano. Essa medida, capaz de compreender toda a dimensão do ser do ente é, para os poetas, ditar poeticamente. Nesse sentido, a poesia é uma medida privilegiada que permite uma compreensão ampliada aos seres humanos, possibilitando o seu habitar.

O poeta versa, portanto, sobre tudo aquilo que fica encoberto mesmo quando se desencobre, sobre o desconhecido. O aspecto de alguma coisa, ou desse desconhecido, se dá

por uma imagem, “a essência da imagem é: deixar ver alguma coisa” (HEIDEGGER, 2001d, p. 177). Assim, a poesia fala por imagens. As imagens poéticas não ficam apenas na esfera da imaginação, mas possibilitam o acesso às inclusões passíveis de serem visualizadas, permitem pensar perspectivas que, antes do dito poético, não eram exploradas. “A medida que o poeta toma, tem como destino o estranho em que o invisível resguarda a sua essência” (HEIDEGGER, 2001d, p. 178). E qual é, portanto, a essência da poesia?

O habitar, contudo, só acontece se a poesia acontece com propriedade e, na verdade, no modo em que agora intuímos a sua essência, ou seja, como a tomada de uma medida para todo medir. Ela mesma é a medição em sentido próprio e não mera contagem com medidas previamente determinadas no intuito de efetivar projetos. A poesia não é, portanto, nenhum construir no sentido de instauração e edificação de coisas construídas. Todavia, enquanto medição propriamente dita da dimensão do habitar, a poesia é um construir no sentido inaugural. É a poesia que permite ao homem habitar sua essência. A poesia deixa habitar em sentido originário (HEIDEGGER, 2001d, p. 178).

O ser humano habita para além das construções e das edificações que provoca na terra, ele só é capaz de construir tais coisas, porque antes, toma a medida poética como orientadora de sentido. A poesia, portanto, constitui a essência do habitar, dessa forma, habitar e ditar poeticamente exigem um ao outro. Mas desde seu tempo, Heidegger se dá conta de que habitamos sem poesia. O que não quer dizer que a poesia não se faça presente, ao contrário, é por existir que a mesma pode ser relegada, e é por sempre estar aí, que a pergunta pela sua importância pode sempre surgir. Podemos ter nos afastado ou esquecido da poesia, em virtude do paradigma vigente que exige uma certeza que impossibilita a característica plural e, em certa medida, fantasiosa da poesia. E de quem seria então, tarefa, de trazer de volta a poesia e sua capacidade de inaugurar sentido? Arriscamos que cabe também à educação recolocar a poesia em um patamar onde sua fala diferenciada, ancorada em um pensamento meditativo, possa abrir espaço para novas formas de habitar.

Para além dos conteúdos práticos e teóricos que cabem a formação repassar, entre outras questões que abrangem a formação humana como um todo, como o pensamento crítico e a empatia, cremos que cabe também à formação dar lugar para o poético, possibilitar em seu campo de atuação a aparição da poesia e de tudo o que essa pode desencobrir, deixando-a assim atuar em sua essência. “A poesia é a capacidade fundamental do modo humano de habitar. O homem, porém, só consegue ditar poeticamente segundo a medida pela qual a sua essência é apropriada àquilo que o homem é capaz e assim faz uso de sua essência” (HEIDEGGER, 2001d, p. 179). A poesia é um modo, se não um dos modos principais de atingir a essência do ser e a

verdade pelo descobrimento, e a formação, um local onde ela pode se manifestar e se desenvolver.

Para os propósitos desta investigação, a abordagem da poesia cumpre o papel de nos auxiliar na visualização, por analogia, do tipo de movimento transgressor, disruptivo, criativo e fundamentalmente humano que cabe também ao pensamento meditativo, ao pensamento do sentido ou pensamento do ser – qualificadores que Heidegger faz acompanhar um pensamento que pretende mostrar em sua radical diferença para com o mero raciocínio calculador. Isso não diminui em nada o potencial da poesia por si mesma, inclusive para a educação.

O ato poético pode se dar, de forma mais prática, dentro das escolas, sendo propiciada e incentivada por professores de disciplinas diversas. Pode também se dar no processo de auto formação, quando tal elemento se mostra construtivo para os seres humanos que querem se desenvolver para além dos saberes do cotidiano. Nessa perspectiva, a poesia pode ser compreendida como um exercício de si, pois através da pausa para a reflexão, da serenidade para com as coisas, do encontro de uma linguagem que abre possibilidades de pensar o mundo de formas antes inimagináveis, ela contribui para esse habitar que constrói uma vida autêntica. O espaço formativo passa a ser um local onde pela força de sua essência, o pensamento meditativo e a poesia desvelam aos seres humanos o seu próprio ser na medida em que abrem seu poder-ser, suas possibilidades outras. Aprofundaremos a questão da formação no capítulo a seguir e trataremos da noção de *Bildung* investigando o que desse conceito cabe para pensar uma formação mais ampliada no tempo presente. Também, como uma postura serena e um pensar meditativo podem se constituir como traços formativos importantes para inaugurar novas visões de mundo e contribuir para uma formação mais ampliada.

4 A FORMAÇÃO NA ERA DA TÉCNICA

Apresentamos ao longo da tese alguns problemas enfrentados pela educação contemporânea como os cortes de investimento ao campo educacional, falta de subsídios para a melhoria da infraestrutura das instituições, restrições de bolsas discentes, redução da carga horária e horas de pesquisa aos docentes, diminuição de intercâmbios, a problemática envolvendo a constituição dos currículos escolares e a formação de professores voltada quase que exclusivamente às demandas do mercado de trabalho. Também arguimos no decorrer dos capítulos sobre como a essência da técnica rege, em grande medida, a concepção corrente de educação. É necessário lembrar que quando nos referimos à essência da técnica, ancorados na filosofia de Heidegger, não estamos nos referindo aos aparatos tecnológicos, isso é, não estamos aqui pensando sobre como a aparelhagem invade a sala de aula, se as ferramentas técnicas são constantemente utilizadas por alunos e professores, se a *internet* gera um impacto positivo ou negativo no ensinar e aprender ou se as formas de se relacionar são constantemente mediadas por celulares, computadores e adventos tecnológicos.

Estamos nos referindo à essência da técnica como um movimento de época, uma certa postura subjacente aos processos e instrumentos técnicos que acaba por moldar também nossa compreensão de mundo. A meditação que leva ao reconhecimento da essência da técnica assim assinalada não implica simplesmente negar ou aceitar os aparatos técnicos. Para Heidegger, não podemos mais fazer essa escolha, uma vez que a técnica já faz parte da vida humana. As sociedades complexas já não poderiam manter-se em funcionamento sem os muitos recursos técnicos empregados para sua estruturação e funcionamento. Tampouco nós, como indivíduos, estaríamos dispostos a abrir mão dos confortos e facilidades tecnológicas que experimentamos nos transportes, na indústria, na medicina, no entretenimento, na organização da vida doméstica, entre outros.

Heidegger vivenciou o progresso da tecnologia à passos largos, mas ainda muito distante da expansão ocorrida nas últimas décadas. Em seu tempo, quando falava sobre tecnologias, Heidegger fazia referência aos meios de comunicação de massa, à televisão, revistas, a exploração gerada por uma usina hidrelétrica em comparação ao moinho de vento. Mas mesmo assim ele alertava:

As técnicas que hoje conhecemos como do cinema e da televisão, dos transportes, particularmente do transporte aéreo, da informação, da medicina e da alimentação representam provavelmente apenas um grosseiro estágio inicial. Ninguém poderá prever as revoluções que se aproximam. Entretanto a evolução da técnica decorrerá

cada vez mais rapidamente e não será possível detê-la em parte alguma (HEIDEGGER, 1959, p. 20).

Tendo em mente essa expansão técnica desenfreada, ele propõe um relacionamento de *sim* e *não* para com a técnica. Isso é, aceitá-la através de seus avanços e do surgimento e desenvolvimento de sua aparelhagem que, cada vez mais, faz parte dos modos de ser e agir humanos, mas por outro lado, prestar atenção no que resulta disso. Essa atitude “negativa” consiste em manter o pensamento desperto, ou seja, estar disposto a compreender o que advém da técnica, o que nos é solicitado através de todo esse desenvolvimento técnico e dessa nova aparelhagem. Heidegger observa que o mais inquietante não é nos tornarmos cada vez mais técnicos, mas “o facto de o Homem não estar preparado para esta transformação do mundo, é o facto de nós ainda não conseguirmos, através do pensamento que medita, lidar adequadamente com aquilo que, nesta era, está realmente a emergir” (HEIDEGGER, 1959, p. 21). E o que está a emergir é o domínio planetário da técnica. Mas não pelos seus equipamentos, máquinas e programas. “Isto porque, de todas as formas, a utilização de maquinaria e a fabricação de máquinas não constituem, só por si, a técnica ela mesma, mas apenas um instrumento que lhe é conforme, com vista ao estabelecimento da sua essência na objectividade da sua matéria-prima” (HEIDEGGER, 2002, p. 334). Podemos pensar, a grosso modo, que esses são a materialização sempre momentânea daquela postura fundamental que constitui a essência da técnica, cujo domínio planetário se constitui pela instauração de uma visão de mundo homogeneizante e, enquanto tal, ameaçadora da liberdade criadora que caracteriza o humano¹⁷.

Dessa forma, o perigo que decorre da essência da técnica não é o de estarmos 24 horas por dia e 7 dias por semana conectados, fazendo o uso de aparatos tecnológicos para ensinar, aprender, conhecer pessoas e adquirir informação. Pode e origina-se disso muitos problemas, mas não é esse o enfoque de Heidegger. Ele busca alertar que a essência da técnica é a culminância da metafísica, o avanço das ciências modernas, e que carrega um perigo ainda mais extremo. Não “só” o esquecimento da pergunta pelo sentido do ser, mas a transformação do próprio ser humano em um objeto disponível ao cálculo, à extração, à manipulação, à exploração e, concomitantemente, a limitação da capacidade de pensar e de inaugurar sentidos. A essência da técnica consiste, portanto, nesta tendência, neste modo de se portar e se relacionar

¹⁷ Uma leitura apressada pode apontar uma inconsistência entre inovação (que caracteriza o desenvolvimento tecnológico) e a ameaça de restrição à liberdade criadora do ser humano. Esta contradição desaparece, no entanto, quando se entende que a inovação que se busca e tem lugar no seio de paradigma técnico é justamente isso, uma inovação restrita à uma configuração de mundo determinada e que, por outro lado, a liberdade criativa do ser humano que acaba restrita tem a ver com a possibilidade de configurar novos mundos, novas dinâmicas de envolvimento com as coisas e com o próprio ser.

com o mundo em tudo é coagido a se revelar como manipulável, os objetos do mundo, a natureza, os animais e – aí reside o maior perigo – o próprio ser humano. “Que modo de produção, de desocultamento do ente, é a técnica moderna? O de provocação do ente no seu todo. Provocação que transforma, estoca, distribui, conecta. Controla e securitiza. Constanteia [ou seja, disponibiliza] (*beständig*) tudo” (LOPARIC, 1996, p. 16).

Sem dar-se conta, o ser humano está imerso nessa forma de agir e pensar imposta pela técnica. Vê-se isso através da exploração desmedida da natureza, do desmatamento e queimadas, da poluição e escassez de água, da utilização de animais em testes farmacológicos e cosméticos. Também, através de termos como “recursos humanos”, “*mindset*”, “cancelamento”; e pela forma em que os seres humanos encontram os outros e a si mesmos no mundo da técnica, como meros objetos, números a serem contabilizados (tanto no campo profissional quanto pessoal, é alarmante o modo como o sucesso, a popularidade e a validação passaram a girar em torno da quantidade de *likes* e compartilhamentos nas redes sociais), como meios para um fim, atendendo assim ao chamado desmedido da produção e da lucratividade. Isso mostra que o diagnóstico de Heidegger estava correto, sobretudo quanto ao risco supremo de acabarmos prisioneiros desta dinâmica que de modo irrefletido ajudamos a impulsionar.

A crise ambiental é paradigmática neste sentido: apesar dos graves e crescentes indícios de que a exploração humana está a gerar danos irreversíveis ao funcionamento dos ecossistemas, jamais se consideram novas formas de relação com a natureza que não a exploração; até quem defende, por exemplo, a preservação da floresta amazônica, defende formas de explorá-la sem destruí-la (no fim, a floresta segue “obrigada” a nos dar algo). No que diz respeito ao ser humano, nada manifesta tão drasticamente o avanço técnico quanto a indisposição para a reflexão, para a ponderação das questões fundantes da condição humana, da configuração de nosso mundo e do nosso lugar nele. O interesse pela produção de novos conhecimentos é inversamente proporcional ao interesse em meditar seus fundamentos e suas implicações. Do ponto de vista técnico é compreensível: com reflexões não se pode fazer nada de “útil”, diferente do conhecimento objetivo que se presta a múltiplas aplicações práticas, inovações e ganhos. É revelador, nesse sentido, a perda de espaço das disciplinas afeitas à reflexão nos currículos de escolas e universidades. Mesmo a filosofia, quando consegue se manter em voga, nestes tempos, acaba no mais das vezes cooptada pela demanda da autoajuda, das receitas de vida. Da mesma forma que a floresta é desafiada a fornecer riquezas, a filosofia é desafiada a fornecer respostas. Eis como avança a *Gestell*, o enquadramento característico da essência da técnica.

Abrimos mão de nossa condição humana e junto com ela, do nosso pensar. É abandonando o pensamento meditativo que nos deixamos ser orientados plenamente pela essência da técnica. É, em contrapartida, abraçando o pensamento meditativo, que podemos encontrar a salvação junto a essa mesma essência, isso é, compreendê-la como o modelo vigente de nossa relação com o mundo, mas despertando um pensamento que permita uma maior (mas não total) autonomia frente a ela, um pensamento capaz de modificar a compreensão de mundo e de nós mesmos.

Por um lado, a época da técnica é a do maior desespero e da maior devastação do mundo, da natureza e do próprio homem. Por outro lado, pensar o perigo já seria colocar-se no caminho incerto da salvação, pois apenas o pensamento meditativo ‘agiria’ de maneira verdadeira e essencial, contrariamente a toda ação planejada no mundo, sempre arriscada a se converter em ativismo e em complemento do pensamento científico que calcula e visa meios para alcançar seus fins (DUARTE, 2010, p. 28).

Como a essência da técnica rege o tempo presente e tudo o que nele se dá, podemos dizer que também a educação está imersa nesse paradigma restritivo. Já mencionamos que a educação corrobora com a técnica quando se deixa guiar unicamente por essa visão de mundo limitante, compreendendo os seres humanos como algo a ser explorado, como aqueles que devem apenas atender as demandas mercantis, sujeitos com uma tendência imperativa: de explorarem e serem explorados, manipulados e que se tornarem mão de obra para o mercado de trabalho, abdicando assim da possibilidade de construir formas de vida autênticas.

O homem trabalha <<bestamente>>. Tal significa que trabalha cegamente para um fim que ele não se colocou e que não é mais do que a *Machenschaft*, a produção pela produção, a <<produtividade>>, se ousamos arriscar este barbarismo. Pois ainda que activista, voluntarista, empreendedor, o homem está submetido à condição de trabalhador. Ser homem na nossa época é ser trabalhador, manual ou intelectual, quer dizer, fabricar, produzir, transformar, consumir, *e mais nada* (HAAR, 1990, p. 215).

Ao se dedicar exclusivamente à preparação dos seres humanos para o mercado de trabalho, a educação contribui para a aniquilação do pensamento e das possibilidades de ser do ser humano se transformar. Orienta-os à guisa do mundo técnico e capitalista e impõe uma dedicação integral ao aperfeiçoamento de suas competências e habilidades para um melhor desempenho laboral. Os esforços dos seres humanos passam a girar em torno da otimização de suas capacidades práticas e do consumo. “Reduzindo-se a si mesmo ao estado de trabalhador, o homem assume, interioriza a essência da Técnica” (HAAR, 1990, p. 15). O ser humano é absorvido por essa lógica de trabalho sem fim, e as tecnologias validam tal postura, mesmo

estando fora do horário de trabalho e já em casa, as pessoas estão disponíveis via *e-mail*, mensagens de texto, reuniões *on-line* em momentos que antes eram destinados ao lazer. E o tempo de aprimoramento de si passa muito mais por cursos técnicos e de curta duração que garantam a certificação necessária para estar sempre um passo à frente do seu concorrente, do que um aprimoramento de si voltado para a reflexividade, para a criatividade, para pensar questões existenciais e pessoais, em suma, para a formação da individualidade.

Isso impede que os seres humanos cultivem o pensamento, se perguntem pelas suas dores, seus desejos, e apenas se “contentem” em trabalhar cada vez mais. Essa lógica planificadora e exploratória trazida pela técnica moderna, passa a ser até mesmo uma válvula de escape para não estar consigo mesmo. Imersos no trabalho, os seres humanos não têm tempo e tampouco disposição para o real, passam a viver somente pelas telas, buscando reproduzir ou consumir as vidas ideais que ali são expostas e abrindo mão da construção de um projeto existencial autêntico, em que ele esteja verdadeiramente implicado. Para que isso ocorra é preciso demorar-se, é necessário ter uma postura ativa e passiva simultaneamente, uma postura serena que ao mesmo tempo em que impulsiona, sabe aguardar, refletir, compreender o seu entorno e trabalhar, mas nesse sentido, trabalhar sobre si mesmo. A ideia de trabalhar a si mesmo pode ser encontrada na noção de *Bildung*, através do conceito de auto formação. Desenvolveremos no ponto a seguir essa noção moderna de formação, a qual pressupunha a autonomia dos sujeitos pelo uso da razão e a constituição de uma forma de vida responsável. Nossa pretensão é avaliar o que se pode recobrar e atualizar dessa tradição, vinculada ao pensamento meditativo e à serenidade, para pensar uma formação no tempo presente capaz de auxiliar os sujeitos a desenvolverem uma atitude mais livre com a técnica.

4.1 A demanda humana pela formação (Bildung)

Não é mera coincidência que o tema da formação humana tenha ganhado importância na modernidade, período de emergência da técnica como força determinante do mundo ocidental. O interesse moderno pelo indivíduo pressente desde o início o movimento antagônico da massificação e da coisificação, fenômenos diretamente ligados à industrialização. Nessa perspectiva, o reconhecimento do poder oculto da técnica no mundo contemporâneo demanda que se revisite e ressignifique também o conceito de formação. O papel da educação é disputado nesse contexto.

Acreditamos que a educação tem seu sentido para além da lógica mercantil, do ensinar x aprender visando apenas a aquisição de conteúdos práticos e do desenvolvimento das

competências e habilidades que pretende aprimorar os sujeitos com vistas ao mercado de trabalho. Vai além também de uma educação rendida à essência da técnica, que toma os seres humanos como objetos à serem explorados e utilizados até seu completo esgotamento. Por isso, retomamos o conceito alemão de *Bildung* para resgatar ideais formativos que nos auxiliem na problematização da tendência atual de uma educação utilitária, atravessada por premissas técnicas. A crítica voltada à educação não visa uma mera retomada do tempo passado, tampouco um aniquilamento do tempo presente, mas busca na história da noção de formação, indicativos que se mostrem atuais para pensar uma formação humana capaz de resistir à essência da técnica e abrir perspectivas diante das problemáticas nas quais ela está inserida. Uma formação capaz de desenvolver os sujeitos a partir de suas singularidades, respeitando as diferenças, valorizando o senso crítico, o pensamento meditativo e a preocupação com a sociedade.

No final do século 18 se desenvolveu na Alemanha o conceito de *Bildung*, que é traduzido para o português como formação ou formação cultural e que até hoje orienta diversos projetos educacionais do ocidente. Tal conceito é profundamente marcado pela ideia de humanismo, que não se refere às condições biológicas, sentimentos e sensibilidade, mas sim, à uma escola de pensamento que se vincula diretamente ao iluminismo alemão e que tem como pilar a racionalidade humana. O humanismo compreende que somos humanos porque somos racionais, somos humanos pois fazendo o uso da nossa capacidade de pensar podemos nos guiar não mais pelos instintos e pelas emoções, mas pela razão, e assim desenvolver-nos como sujeitos e como sociedade. A noção de *Bildung* advém da ideia latina de *humanitas* e da ideia grega de *Paidéia*. Em alemão, o substantivo *bild* refere-se à imagem, já a palavra forma, deriva do latim *formatio*. Vemos que repousa, portanto, no ideal formativo uma imagem, uma forma ou modelo à ser buscado, aquele capaz de orientar o ser humano aos ideais civilizatórios, distinguindo-os assim dos animais e de demais objetos do mundo, os quais por si só já encontram na natureza sua plenitude. O ser humano, por outro lado, precisa de uma direção para o seu aperfeiçoamento, que se dá através da formação.

Essa ideia foi alavancada pela *Bildung* em virtude de sua imbricação com a emergência da razão, proposta pelo iluminismo e, mais incisivamente, por Kant. O uso da razão se mostra essencial e necessário para, conforme nos diz Goergen (2019, p. 19), ancorado no pensamento kantiano, “alcançar a superação de sua animalidade”. Concebe-se assim que o ser humano é capaz de, através da racionalidade, cultivar a si mesmo e emergir da condição naturalmente posta. “Nesse novo momento, *Bildung* se funda sobre o pressuposto da natural fragilidade e dependência próprias da natureza humana e da conseqüente necessidade do homem de se conduzir e ser conduzido no processo de sua realização e integração social” (GOERGEN, 2019,

p. 19). Immanuel Kant (1724-1804) desenvolve o conceito do sujeito autônomo, e ao referir-se à educação, pensa em uma educação para o esclarecimento, visto que para Kant o iluminismo era a promessa da saída da condição humana natural para o alcance da razão e da universalidade.

Na famosa definição de Kant (1990), o iluminismo ou o esclarecimento é apresentado como a saída do ser humano da menoridade na qual ele se encontra por culpa própria. A saída desse estado de menoridade se dá mediante o uso da faculdade do entendimento que cada um possui. Dispor-se a pensar por conta própria é o caminho apontado por Kant para que o ser humano possa abandonar a subserviência e a submissão que atestam a fragilidade da condição humana e que se manifestam na preguiça e na covardia. Em suma, é a coragem para fazer uso do próprio entendimento que conduz o indivíduo à maioridade, tornando-o resistente diante da tentação de se entregar por completo à tutela dos outros. A palavra de ordem do esclarecimento é “*Sapere aude*” (DORO, 2020b, p. 118).

A educação, nesse contexto, tem o papel de fazer com os seres humanos aquilo que a natureza por si só não era capaz, ser um guia para que os sujeitos pudessem agir de acordo com a razão e alcançar sua autonomia, abdicando da tutela externa advinda das superstições, das crenças religiosas, dos governantes e do Estado. “Kant também argumentou que a ‘vocação e propensão ao pensamento livre’ dos homens são poderia ser alcançada por meio da educação [...], dando assim   educação uma posição central no processo do Iluminismo”¹⁸ (BIESTA, 2002a, p. 345, tradução nossa). A *Bildung*, portanto, não pode ser dissociada do iluminismo pois é, em certa medida, um desenvolvimento da noção de *Aufkl rung* (esclarecimento). A filosofia do esclarecimento que tem Kant como pilar, foi também desenvolvida mais tarde por Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), que através de sua dial tica do esclarecimento, tem como ideia central a liberdade guiada pela razão e a figura de um sujeito aut nomo e capaz de governar a si mesmo.

Tal autonomia não resulta em um esquecimento de si e tampouco é um processo solipsista, ela consiste na compreensão de si de forma singular e plural, onde o autogoverno propicia que nos tornemos aut nomos e conscientes não apenas de nossas vontades e singularidades, mas também das questões sociais e políticas que nos cercam. “A *Bildung* foi formulada como um princípio crítico da educação para recusar expectativas específicas e determinantes da velha e da nova sociedade civil”¹⁹ (MASSCHELEIN; RICKEN, 2003, p. 140, tradução nossa). Questionar o que vem de fora, o que parte das autoridades, das instituições,

¹⁸ Kant also argued that men’s “vocation and propensity to free thinking” could only be brought about by means of education [...], thereby giving education a central position in the process of Enlightenment (BIESTA, 2002a, p. 345).

¹⁹ *Bildung* formulated as a critical principle of education in order to refuse specific and determining expectations of the old and new civil society (MASSCHELEIN; RICKEN, 2003, p. 140).

esse foi um dos preceitos que respingaram do iluminismo na *Bildung*, auxiliando a forjar uma ideia crítica de formação. Preceito que na atualidade parece esquecido, em grande parte, pelo próprio *modus operandi* da essência da técnica, que planifica o mundo de tal forma que os seres humanos sequer se perguntam sobre o que advém dela. Absortos na forma prática e exploratória de ser e ver o mundo, educadores e educandos abrem cada vez menos espaço para a crítica aos ditames externos, o que deveria, ao nosso ver, ser alavancado pela educação.

No século 18 não havia uma nação unificada alemã, senão povos alemães sob diferentes governos, e a *Bildung* desenvolveu-se também como tarefa de unir essa nação através da *educação* e da *cultura*, a qual seria levada às novas gerações. Surge a Universidade de Berlim, ancorada nas ideias de Wilhem von Humboldt (1767-1853), com a intenção de ser um polo irradiador de conhecimentos, e, a partir disso, começam a ser implementadas políticas de ensino com um ideal de formação voltada à autonomia e à cidadania, fortalecendo os espaços de ensino como aqueles onde o ser humano se aperfeiçoa como um todo.

Coube à Wilhelm von Humboldt trazer a *Bildung* para o terreno das instituições formais de ensino, colocando-a na base da grande reforma educacional que liderou na Alemanha de sua época. Ele viu nas instituições de ensino, especialmente na Universidade, o lugar no qual o ser humano pode desenvolver suas capacidades e, ao se enfrentar investigamente com o saber e o ensino, alcançar o aperfeiçoamento espiritual, cada vez mais amplo e plural, fazendo, com isso, aflorar a própria humanidade que nele mesmo reside (DALBOSCO, 2022, p. 14).

Tocou à educação, a partir daí, implementar e propagar um processo educativo capaz de remover o ser humano de sua condição precária inicial e guia-lo à um caminho não apenas de aprendizagem de conteúdos e do contato com as ciências, mas também de desenvolvimento de si, instigando-os ao interesse pela busca de seus direitos e deveres como cidadãos. Dalbosco (2022) expõe que Humboldt atribui à formação, em seu ensaio intitulado *Teoria da formação do ser humano*, a força capaz de unir pensamento, ação e mundo.

O mundo não é constituído somente por saberes especializados, mas abrange natureza e cultura, referindo-se, com isso, à totalidade de diferentes perspectivas elaboradas pelo emprego plural das capacidades humanas. Neste contexto, o sujeito forma-se em suas capacidades no confronto múltiplo e tensional com o mundo e, interessantemente, só pode tornar-se sujeito, ou seja, com capacidade de pensar por si mesmo e com vontade livre e independente, quando conseguir tornar-se mundo (DALBOSCO, 2022, p. 15).

A noção de formação apoiada na ideia de *Bildung* pressupõe, de um lado, a formação para além do saber prático-especializado (sem excluí-lo), e por outro, uma concepção de ser humano que se entenda parte constituinte de mundo, aquele que, ao desenvolver suas

capacidades não apenas práticas, mas também de espírito, é capaz de fazer e ser no mundo, auxiliando na construção da humanidade e de si mesmo. É, portanto, um espaço para voltar-se a si e também para construir caminhos (que na era da técnica ficam encobertos, pois de antemão já é dado aos seres humanos a direção a ser seguida, sendo ela, o trajeto limitado da exploração; um caminho incapaz de perceber e trabalhar as potencialidades dos sujeitos, exceto aquelas convenientes para servir ao chamado da essência da técnica, estreitando a vida e o pensamento do ser). Para Masschelein e Ricken (2003), a *Bildung* podia ser compreendida como uma espécie de viagem do indivíduo a si mesmo, sendo esse, parte de uma humanidade ideal.

Central nessa tradição é a questão sobre o que constitui um ser humano educado ou culto. A resposta a esta pergunta não se dá em termos de disciplina, socialização ou moralização, ou seja, como adaptação de uma ordem “externa” existente. *Bildung* refere-se ao cultivo da vida interior, ou seja, da mente ou da alma humana²⁰ (BIESTA, 2002a, p. 344, tradução nossa).

Foi nessa busca pela autonomia dos sujeitos e pelo primado da razão humana em detrimento das leis externas que a *Bildung* passou a ser compreendida também como auto formação, sendo essa uma espécie de orientação a todo esse processo. “A proeminência do conceito, da idéia de *Bildung*, encontra-se vinculada ao movimento do “tornar-se o que se é”, ou seja, ao movimento de constituição da própria identidade” (WEBER, 2008 p. 126). As teorias educacionais que englobam a noção de auto formação tendem ao desenvolvimento da força interior dos seres humanos, orientados pelo cultivo de si. Isso, entretanto, não se faz de forma solitária, é preciso destacar o papel fundamental do professor, aquele ser humano mais experienciado em si mesmo e no mundo, que guia o aluno. Nesse processo, cabe à ambos ensinar e aprender. O outro se faz necessário pois é também através das trocas, das interações e da atitude complacente para com os outros, que nos tornamos melhores. Fica claro que a formação, consolidada pelo conceito de *Bildung*, vai além do repasse de conteúdos e da aprendizagem de disciplinas distintas (sem excluir a importância de tais práticas), mas trata de algo muito mais profundo como o refinamento de si, o desenvolvimento crítico, a formação do caráter e a compreensão do social.

²⁰ Central in this tradition is the question as to what constitutes an educated or cultivated human being. The answer to this question is not given in terms of discipline, socialisation or moralisation, i.e., as the adaptation to an existing “external” order. *Bildung* refers to the cultivation of the inner life, i.e., the human mind or human soul (BIESTA, 2002a, p. 344).

Ou seja, em conversação com diversas tradições (como a Paideia, a Humanitas latina e a Bildung), compreendemos por que a formação não se restringe, exclusivamente, ao plano de uma racionalidade técnica ou instrumental, que reduz o processo ao conhecimento teórico ou técnico. Ela se vincula ao surgimento da ética, que se dá, justamente, na luta do homem por um espaço de autodeterminação, expresso na excelência do agir, de acordo com o logos, um processo educativo que se aprende (HERMANN, 2013, p. 90).

Mas é justamente essa restrição que vemos ganhar força na formação dos sujeitos contemporaneamente, o crescimento de uma ideia de educação oposta à noção de *Bildung*. Hoje, a educação está voltada, quase que exclusivamente, à preparação das pessoas para as atividades trabalhistas. Dalbosco (2009) discorre sobre uma educação e cultura absorvidas por motivos econômicos, abdicando de suas características próprias e da potência de cultivo e transformação que têm sob a vida dos seres humanos. E é quando o conhecimento, a cultura e os saberes passam a ser vistos como meros operadores das exigências do mercado que percebemos que a educação, também está sendo guiada pela perspectiva da maquinação, promovendo uma apropriação exploratória das formas de ser, validando o destino regido pela essência da técnica. Imersa na lógica da *disponibilidade*, a formação passa a fazer uso da terminologia como capacitação, gestão de pessoas e educação corporativa, para se referir aos processos educacionais, gerando mais uma de-formação do que uma formação dos seres humanos, pois consolida a ordenação técnica de caráter homogeneizante (quando os seres humanos se tornam recursos, se tornam também cambiáveis, abstrações, índices, gráficos).

Acreditamos que revisitar a noção de *Bildung* se faz necessário se quisermos pensar uma formação distinta daquela que contribui para a inibição da criatividade, da autonomia, do cultivo de si, da sensibilidade e do pensamento. Com isso, não propomos apenas um resgate das concepções propostas por essa tradição no século 18, mas uma desconstrução da ideia de formação ao molde heideggeriano.

Em seu trabalho posterior, Heidegger buscou desconstruir a educação. Em vez de negar isso, deveríamos simplesmente rejeitar a redução polêmica de ‘desconstrução’ (*Destruktion*) à ‘destruição’ (*Zerstörung*) e, em vez disso, deixar claro que o objetivo da desconstrução da educação de Heidegger, como sua desconstrução da tradição ontológica em geral, não é destruir nossas tradicionais instituições educacionais ocidentais, mas sim, ‘soltar’ essa ‘tradição endurecida e dissolver as ocultações geradas por ela’, a fim de ‘recuperar’ do início da tradição educacional aquelas ‘experiências primordiais’ que fundamentalmente moldaram seu desenvolvimento histórico subsequente²¹ (THOMSON, 2005, p. 141, tradução nossa).

²¹ In his later work, Heidegger sought to deconstruct education. Rather than deny this, we should simply reject the polemical reduction of ‘deconstruction’ (*Destruktion*) to ‘destruction’ (*Zerstörung*), and instead be clear that the goal of Heidegger’s deconstruction of education, like his deconstruction of the ontological tradition in general, is not to destroy our traditional Western educational institutions, but rather to ‘loosen up’ this ‘hardened tradition and dissolve the concealments it has engendered,’ in order to ‘recover’ from the beginning of the educational

Trata-se, portanto, de recobrar da tradição o que se tem de positivo para auxiliar a pensar a ideia de formação na contemporaneidade, levando em conta sua imersão na conjuntura vigente (regida pela técnica) e os problemas advindos dele. Tal retorno à *Bildung* também se faz necessário pois ela carrega um sentido orientativo e ao mesmo tempo concede valor e cuidado à ideia de formação, compreendendo-a como um impulso crítico e transformador. Na retomada à noção de *Bildung* encontramos, através de Dalbosco; Mühl e Flickinger (2019, p. 8), dois pontos que merecem destaque e que são relevantes para essa desconstrução:

Primeiro, a concepção de formação como realização mais cabal da ideia de uma subjetividade autônoma sob o aspecto do conhecimento, da ação moral e da sensibilidade estética, envolvendo concomitantemente o conhecimento, a ética e a estética; segundo, a vinculação da formação às vicissitudes da vida humana, promovendo uma reflexão crítica às falsas promessas de uma educação totalmente programada ou reduzida em seu sentido econômico ou burocrático, funcional. Por isso, na *Bildung* sempre se entrecruzam os temas da autonomia, da liberdade, da auto-organização, do conhecimento, da ética, da estética, da política, da contingência, da concretude da vida.

Subjetividade autônoma e sincronia entre formação e condição humana são aspectos que podem auxiliar na concretização de uma formação mais completa e inclusiva, resultando em um processo rico e meditativo de auto formação. Heidegger anunciava nos anos 50 que *a era da formação havia chegado ao fim*. Com isso, o filósofo não visava acabar com a noção de formação, mas problematizá-la a partir do contexto histórico no qual ela estava inserida e, intuitivos, solicitar que a formação se voltasse mais profundamente para a essência do ser humano, sendo ela, junto com as artes, a poesia e o pensamento meditativo, um lugar para a construção de um novo pensar.

Mal interpretado, o decreto heideggeriano abriu enorme flanco para os virulentos ataques pós-modernos à formação, provindo de diferentes orientações teórico-educacionais. Contudo, os próprios pós-modernos não sabem ainda hoje como enfrentar o enorme perigo da crescente deformação causada pelo esquecimento da própria formação, que parece empurrar a vida humana cada vez mais para o desfiladeiro da brutalidade insensata e estúpida. Ora, é este nível trágico de degradação da condição cultural e política humana que faz renascer a importância do diálogo com os ideais normativos clássicos de formação. Tal diálogo pode ser ainda mais revigorado por uma pedagogia que se quer independente e, por isso mesmo, não aceita a condição meramente servil do treinamento humano reduzido ao manejo de certas competências e habilidades (DALBOSCO, 2022, p. 18).

tradition those 'primordial experiences' that have fundamentally shaped its subsequent historical development (THOMSON, 2005, p. 141).

Entendemos que os processos educativos que visam a desconstrução da educação e o reposicionamento da formação frente à lógica da essência da técnica, podem encontrar contribuições frutíferas advindas do conceito de *Bildung* para pensar a educação nos tempos atuais, e também colaborar para a reflexão acerca de qual educação se faz necessária para o futuro ainda mais marcado pela presença de técnica em todas as esferas da vida. Entretanto, só ocorrerá na medida em que a educação se compreenda regida pela técnica e busque maneiras distintas de formar o sujeito, preparando-o para uma relação mais autêntica com a técnica e enfrentando a planificação da vida humana. Pensamos que isso pode se dar através da aproximação do conceito de auto formação (que implica no preparo e cultivo de si mesmo), com a serenidade e o pensamento meditativo, os quais serão trabalhados na sequência. Essa união pode mostrar-se capaz de atentar os seres humanos para a regência da era planetária da técnica, e auxiliá-los a desenvolver novos modos de vida que, por mais que não possam se dar fora do paradigma técnico, ao menos resultem em escolhas distintas, mais reflexivas e brandas frente à técnica. A serenidade e o pensamento meditativo vinculados aos processos educativos e emancipatórios podem, portanto, auxiliar na retomada a autonomia.

4.2 A serenidade como traço determinante da formação na era da técnica

Heidegger foi convidado, em Outubro de 1955, para proferir um discurso festivo em virtude do 175º aniversário do compositor Conradin Kreutzer, seu conterrâneo de Meßkirch. O discurso foi intitulado *Gelassenheit*, e traduzido para o português como *Serenidade*²². Na obra que carrega este título estão contidos o discurso anteriormente citado e um texto de 1945, intitulado *Para a discussão da serenidade*, onde Heidegger põe à caminho, ou em um caminho, três personagens, sendo eles: um professor, um erudito e um investigador, que se questionam ao longo da noite sobre o pensamento e sua essência. Visando uma compreensão mais aprofundada do conceito de pensamento meditativo e serenidade, investigaremos essa obra na sequência, partindo do discurso para o texto. No discurso, Heidegger conduz os ouvintes da cerimônia a prestarem homenagem reflexiva ao compositor Kreutzer. Uma vez anunciada a natureza da homenagem, ele já não se detém aos feitos e às belezas criadas por Kreutzer, mas

²² Serenidade é a tradução *standard* da palavra alemã *Gelassenheit* tanto na língua portuguesa, como na língua espanhola. Sua adequação se dá, especialmente, por ser composta pelo verbo *Lassen*, que representa uma postura passiva, um permitir, deixar. O conceito de *serenidade* explorado por Heidegger em seu texto, carrega esse sentido de uma postura ativa-passiva, que age mas que ao mesmo tempo permite ser orientada.

sim, a dispender uma crítica ao que significa pensar. Para Heidegger, todos somos capazes de pensar, ainda assim, muitas vezes, somos pobres-em-pensamento.

Pensar só é possível na autorrealização – enquanto eu não pensar, nada será pensado para e por mim. A meditação (*Besinnung*) é uma indicação formal do pensamento. Pensar significa meditar sobre o que concerne a cada um de nós direta e incessantemente em sua essência [*Wesen*]. Dito de outro modo, o ser humano é o ser vivo pensante [*denkende Lebewesen*] – mas, como ainda veremos, Heidegger não quer dizer com essa indicação que o ser humano seria o *animal rationale* ou o vivente dotado de razão (DENKER, 2020, p. 130).

A falta de pensamento permeia nossa existência, especialmente pelo fato de, no tempo presente, o conhecimento ter tomado o caminho mais rápido, podendo ser esquecido quase concomitantemente ao momento que é lembrado. Ainda assim, mesmo que estejamos sem pensar, não abdicamos da nossa capacidade para tal, podendo até mesmo sentirmos uma necessidade dela. “Só podemos tornarmo-nos pobres-em-pensamentos ou mesmo sem-pensamentos em virtude de o homem possuir, no fundo (*Grund*) da sua essência, a capacidade de pensar, «o espírito e a razão», e em virtude de estar destinado a pensar” (HEIDEGGER, 1959, p. 12). Mas o denominado por Heidegger como “Homem actual” está fugindo do pensamento e, mais que isso, negando tal ação. Aparentemente, pode-se até achar que há pensamento, na medida em que em nenhuma outra época da história houveram tantas pesquisas e investigações quanto na modernidade. Heidegger não nega a utilidade e necessidade de tal desenvolvimento, mas destaca que esse se trata de um tipo de pensamento planificador, investigador e que se baseia no cálculo. “O pensamento que calcula nunca pára, nunca chega a meditar. O pensamento que calcula não é um pensamento que medita (*ein besinnliches Denken*), não é um pensamento que reflecte (*nachdenkt*) sobre o sentido que reina em tudo o que existe” (HEIDEGGER, 1959, p. 12), expondo assim que existem dois tipos de pensamentos, ambos legítimos e necessários, um que calcula, e outro que medita.

Pesquisar e planejar são formas do pensamento e por meio delas a tese da falta de pensamento é refutada. Heidegger diferencia duas formas do pensar: o pensar calculador [*das rechnende Denken*] e o pensar meditativo [*das besinnliche Nachdenken*]. O planejar e o pesquisar é um pensar de tipo peculiar, que nunca se retém e, por isso, tampouco repousa. O pensar calculador não encontra subordinação [*Inständigkeit*] e não pode esperar. Heidegger chama o outro tipo de pensamento de pensar meditativo, pois este medita sobre o ser, isto é, na direção do que prevalece em tudo, isto é, [medita] sobre o sentido de ser (DENKER, 2020, p. 131).

Quando se fala sobre o pensamento meditativo, surgem algumas objeções em relação à ele na medida em que: a) diz-se que a pura reflexão não se preocupa ou não se integra com a

realidade, e que, portanto, não é capaz de solucionar os problemas correntes ou de contribuir para o mundo prático; b) que a pura reflexão é “elevada” demais para o pensamento comum, colocando assim o pensamento meditativo no âmbito do inútil e do complexo. “Nesta desculpa a única coisa correcta é que é verdade que um pensamento que medita surge tão pouco espontaneamente quanto o pensamento que calcula. O pensamento que medita exige, por vezes, um grande esforço. Requer um treino demorado” (HEIDEGGER, 1959, p. 14). Entretanto, esta árdua e desafiadora tarefa não é tarefa de alguns, senão de todos, pois o ser humano é o ser que pensa, podendo fazê-lo na medida em que se empenha com o pensamento, isso é, ao passo que medita sobre algo.

A desconexão com essa tarefa, a tarefa de pensar, se dá porque os seres humanos vêm perdendo o que Heidegger denomina de enraizamento (*die Bodenständigkeit*). Tal enraizamento é o que conecta o ser humano com sua terra natal, seus costumes, com a natureza e com a própria capacidade de pensar. Ele se esvai por fatores externos e fatalidades, como também por uma negligência dos próprios seres humanos, que passam a levar suas vidas de modo superficial, presos constantemente às tecnologias e meios de informação que mais os afastam do que aproximam do mundo, simulando o que não existe e extinguindo a necessidade do pensar. Esse é o espírito de época que provoca o desenraizamento humano. É época essa que era denominada de *era atômica*, em virtude, especialmente, da criação da bomba atômica e do potencial aniquilamento proveniente dela. Isso passa, preocupantemente, até mesmo despercebido em certa medida, quando começa-se a pensar nos supostos benefícios advindos da era atômica, do que a energia atômica teria de bom para proporcionar aos seres humanos. Utilizada com fins pacíficos, ela auxilia na física e nas ciências, além de se tornar um negócio grande, lucrativo e que promete avanço e felicidade.

O Homem é, assim, transposto para uma outra realidade. Esta revolução radical da visão do mundo é consumada na filosofia moderna. Daí resulta uma posição totalmente nova do Homem no mundo e em relação ao mundo. O mundo aparece agora como um objecto sobre o qual o pensamento que calcula investe, nada mais devendo poder resistir aos seus ataques. A Natureza transforma-se num único posto de abastecimento gigantesco, numa fonte de energia para a técnica e indústria modernas [...] O poder oculto na técnica contemporânea determina a relação do Homem com aquilo que existe. Domina a Terra inteira (HEIDEGGER, 1959, p. 18).

Fixado nessa postura técnica de compreensão de mundo o ser humano dispensa outras possibilidades de relação com o real e introduz a busca pela certeza calculável e científica em todos os âmbitos de sua existência. Um desdobramento de tal conduta no campo educacional se torna perceptível pela crescente procura e maior valorização de determinados cursos de

graduação. Muitos acadêmicos já não buscam uma formação que lhes seja aprazível e desperte real interesse, mas aquela que seja mais rentável e garanta *status* social. “Direito, medicina, economia, arquitetura, engenharia mecânica entre outras são as faculdades que têm utilidade imediata para a vida prática do ser humano. Sempre queremos ter mais certeza – por isso, podemos, por exemplo, assegurar tudo hoje em dia (DENKER, 2020, p. 133). Agindo dessa maneira o homem moderno estaria rendido à técnica. *Estaria*, pois Heidegger crê que através da conscientização das pessoas sobre essa força histórico-cultural que condiciona os seres humanos a descobrir o real pela perspectiva da subsistência, se abram fissuras que enfraqueçam tal dinâmica. Isso se faz possível na medida em que o pensamento que calcula for contraposto pelo pensamento que medita, ou seja, através do pensamento meditativo o ser humano poderia encontrar outras formas de ser e de se relacionar com os entes e consigo mesmo. O que não significa abdicar dos aparatos tecnológicos e das máquinas que hoje, mais do que nunca, se tornaram imprescindíveis em nossas vidas em maior ou menor grau, mas que é possível proceder de outra maneira.

Para todos nós os equipamentos, aparelhos e máquinas do mundo técnico são hoje imprescindíveis, para uns em maior e para outros em menor grau. Seria insensato investir às cegas contra o mundo técnico. Seria ter vistas curtas querer condenar o mundo técnico como uma obra do diabo. Estamos dependentes dos objectos técnicos que até nos desafiam a um sempre crescente aperfeiçoamento. Contudo, sem nos darmos conta, estamos de tal modo apegados aos objectos técnicos que nos tomamos seus escravos. Porém, também podemos proceder de outro modo. Podemos utilizar os objectos técnicos e, no entanto, ao utilizá-los normalmente, permanecer ao mesmo tempo livres deles, de tal modo que os possamos a qualquer momento largar. Podemos utilizar os objectos técnicos tal como eles têm de ser utilizados. Mas podemos, simultaneamente, deixar esses objectos repousar em si mesmos como algo que não interessa àquilo que temos de mais íntimo e de mais próprio. Podemos dizer «sim» à utilização inevitável dos objectos técnicos e podemos ao mesmo tempo dizer «não», impedindo que nos absorvam e, desse modo, verguem, confundam e, por fim, esgotem a nossa natureza (Wesen) (HEIDEGGER, 1959, p. 23).

Importa-nos, até aqui, demarcar o que se pode chamar de “postura consciente” em relação à técnica, uma postura que nos permita seguir com seu uso ao mesmo tempo em que se estranha a sua presença maciça em nossas vidas e, mais que isso, a transformação que ela opera no modo como nos relacionamos com a realidade. É sabido por todos que hoje podemos visitar virtualmente mesmo os locais mais ermos do planeta, que podemos contatar de modo síncrono pessoas de diferentes partes do mundo (e, de fato, fazemos isso); também que as relações virtuais, sobretudo entre os jovens supera as interações presenciais. Cabe, diante dessas e outras formas de convivência, atentar para o modo como esse tipo de “exploração” virtual da realidade afeta nossa percepção dos lugares, das coisas e das pessoas. O mais óbvio já vem sendo

assinalado há tempo: por um lado, contamos com a praticidade de nos aproximarmos de pessoas queridas, com a facilidade de nos encontrarmos sem sair de casa, evitando assim o desgaste do deslocamento; com a possibilidade de conhecer, aprender e debater sobre coisas e com pessoas que talvez, se ocorresse apenas de forma presencial, seria para muitos inviável. Mas de outro lado, já se sabe que nas redes sociais os vínculos são muito mais rasos, sendo iniciados e cancelados sem qualquer pudor. O contato através das telas, muitas vezes, se constitui pela falta de percepção de que do outro lado está um ser humano, resultando em uma postura mais negativa e agressiva que não se preocupa com o desconforto ou sofrimento alheio.

A relação de sim e não que Heidegger propõe para com a técnica também recai, ao nosso ver, ao campo educacional. Isso porque dizer sim tem a ver com a aceitação/reconhecimento da facticidade, ou seja, das condições que estão postas e não podem ser alteradas. O que somos e o que podemos ser se decide nos limites do nosso mundo e reconhecer esta condição é imprescindível para que possamos fazer algo a respeito. Tudo o que já está posto, que nos determina desde o início, constitui também o ponto de partida para toda e qualquer transformação possível. É em relação a isso que somos, na situação atual de nosso existir, que podemos projetar algo distinto, e é nesse âmbito que a formação age sob os seres humanos, propiciando uma alteração de seu estágio inicial, sem escapar dos limites do mundo. Cabe a educação transformar (para melhor) os sujeitos, portanto, compreender e aceitar que nossas possibilidades se dão dentro deste paradigma é necessário para provocar uma mudança. Nesse ponto ganha importância também o dizer “não”. Principalmente, no que ele tem de postura questionadora. Dizer não é estranhar a própria situação, é perguntar “o que se passa comigo, que se passa conosco enquanto nos entregamos ao uso de tais e tais tecnologias?” ou “como fica minha formação, o que resulta de minha vida se me entrego irrefletidamente ao canto da sereia das tecnologias?” ou em sentido político, “o que acontece com a vontade de determinar os rumos de nossa vida social quando sequer prestamos atenção para o impacto profundo das tecnologias em nossas vidas?”. Dizer “sim” e dizer “não” é o movimento necessário de um processo de formação que precisa reconhecer as limitações de um existir circunscrito em condições pré-determinadas, regido por forças profundas, mas que ao mesmo tempo, busca salvar a individualidade resistindo, por meio da meditação, a total dominação das forças mundanas. A formação constitui esse processo em que o indivíduo explora os flancos de um modelo de vida enrijecido, realizando a liberdade que lhe é possível. É dessa forma que Heidegger vislumbra uma atitude mais tranquila e serena para com o mundo técnico.

Se, no entanto, dissermos desta maneira, simultaneamente «sim» e «não» aos objectos técnicos, não se tomará a nossa relação com o mundo técnico ambígua e incerta?

Muito pelo contrário. A nossa relação com o mundo técnico torna-se maravilhosamente simples e tranquila. Deixamos os objectos técnicos entrar no nosso mundo quotidiano e ao mesmo tempo deixamo-los fora, isto é, deixamo-los repousar em si mesmos como coisas que não são algo de absoluto, mas que dependem elas próprias de algo superior. Gostaria de designar esta atitude do sim e do não simultâneos em relação ao mundo técnico com uma palavra antiga: a serenidade para com as coisas (*die Gelassenheit zu den Dingen*). Nesta atitude já não vemos as coisas apenas do ponto de vista da técnica. Tomamo-nos clarividentes e verificamos que o fabrico e a utilização de máquinas exigem de nós, na realidade, uma outra relação com as coisas que, não obstante, não é sem-sentido (*sinn-los*) (HEIDEGGER, 1959, p. 23).

Agora, temos a nomeação dessa postura do dizer “sim” e do dizer “não” com o termo “serenidade”, que indica uma atitude fundamental diante das coisas. O termo alemão, cuja raiz é o verbo *lassen*, guarda uma ambiguidade semântica entre o “deixar que algo aconteça” e “fazer com que algo aconteça”. No português, o termo serenidade tem como um de seus traços semânticos certa sobriedade; é o estado de espírito de quem está à altura do que se passa a seu redor e consigo mesmo. Na parte final da transcrição acima importa destacar essa “outra relação com as coisas”, que possa se pautar por outros valores que não apenas aquele em que se coloca tudo ao dispor da exploração e da estocagem. Há, quanto a isso, alguma semelhança com a proposta da destruição (*Destruktion*) de que falava o primeiro Heidegger; com a diferença que agora não se trata de desconstruir a tradição filosófica, mas o próprio mundo. De que forma? Através de uma atitude serena para com as coisas pois é aí que começamos a ter consciência de nossa relação com elas, e mais que isso, passamos a perceber o que de oculto permanece na essência da técnica e sua regência. “O que, deste modo, se mostra e simultaneamente se retira é o traço fundamental daquilo a que chamamos o mistério. Denomino a atitude em virtude da qual nos mantemos abertos ao sentido oculto no mundo técnico a abertura ao mistério (*die Offenheit für das Geheimnis*)” (HEIDEGGER, 1959, p. 25). É aqui que se dá a imbricação entre serenidade e abertura, que será ao longo do texto *Para a discussão da serenidade* explorado por Heidegger como Região.

A Região é alcançada a partir de uma espera, de uma atitude serena para com o mundo e os entes, possibilitando que as coisas sejam em si mesmas e que, dessa forma, também o pensamento seja diferenciado, não ficando preso à representações de causa e efeito mas mostrando-se como aquele que, em sua essência, é capaz de inaugurar novos sentidos por estar ligado diretamente à própria essência humana, e concebendo assim possibilidades múltiplas de ser e estar no mundo. “Quando a serenidade para com as coisas e a abertura ao mistério despertarem em nós, deveríamos alcançar um caminho que conduza a um novo solo. Neste solo a criação de obras imortais poderia lançar novas raízes” (HEIDEGGER, 1959, p. 27).

Visando seguir na discussão a respeito da serenidade e como essa oportuniza o pensamento meditativo, exploraremos o texto *Para a discussão da serenidade*, que segue na sequência da obra. Nesse escrito, Heidegger expõe uma conversa que se deu num caminho de campo entre um *Investigador (I)*, um *Erudito (E)* e um *Professor (P)*. O percurso percorrido pelos três personagens em questão se inicia com uma colocação do investigador que recoloca a presumível fala anterior do professor, a qual afirmava que “a questão da essência do homem não é uma questão sobre o homem”. Ao colocar a questão da essência, mais especificamente da essência do homem, o trio intriga-se com a possibilidade de encontrar a essência de algo, da coisa mesmo, a dizer agora a essência do homem, fora do homem. Isso não só é possível como necessário, uma vez que o pensamento é o traço distintivo da essência do homem. Assim, a essência do pensamento só poderá ser atingida se o olhar for desviado do pensamento, pois olhar para o pensamento significa estar imerso nele e em suas concepções tradicionais, é preciso portanto, estar “fora” dele para pensar sobre ele.

Entendido pela forma tradicional, o pensamento se dá como representação e, alerta Heidegger através de seus interlocutores no texto, como um querer, pensar é, portanto, querer. Mas para compreender e atingir sua essência é preciso abdicar dessa visão e compreender o pensamento como algo distinto do querer, como um não-querer. Diz o *erudito*:

Não-querer significa, em primeiro lugar, um querer, um querer dominado por um não, mesmo no sentido de um não que incide sobre o próprio querer e o recusa. Não querer significa, portanto, recusar voluntariamente o querer. A expressão não-querer significa também, em segundo lugar, o que é pura e simplesmente estranho a todo o tipo de vontade (HEIDEGGER, 1959, p. 32).

Querer e não-querer se relacionam da seguinte forma: “quer um não-querer no sentido da recusa do querer a fim de que, através deste, possamos avançar em direção à procura da essência do pensamento, que não é um querer ou, pelo menos, prepararmo-nos para tal” (HEIDEGGER, 1959, p. 33). Em termos de formação, podemos compreender o dizer “não” como uma recusa da vontade, sendo esta a raiz da mobilização técnica. A vontade que se dá pela técnica é a vontade ilimitada de obter mais, de dominar que nos arrasta e nos mantém presos (e distraídos) no redemoinho das forças técnicas – o lucro ilimitado, a exploração descontrolada e o consumismo. Portanto, uma orientação formativa que caminhe nessa direção estará apenas autenticando a força regente da técnica. É preciso que a educação atinja a compreensão de que a recusa dessa vontade que minimiza as potencialidades humanas se faz necessária, pois através desse “não” abre-se espaço para outras possibilidades, que antes não se davam em virtude da rigidez do pensar técnico.

E isso é possível graças ao recolhimento, ao tempo para pensar, caracterizado nesse escrito como a noite que cai e obriga os personagens a se recolherem, dando-os tempo para meditar e deixando-os assim distantes das “habitações dos homens”, isso é, da cotidianidade e das representações habituais onde se movem os seres humanos, deixando-os mais livres e sendo guiados por uma direção invisível (*Geleit*) através da palavra. Não se trata de qualquer palavra ou de qualquer linguagem, mas do sentido mais originário da linguagem que permite que o ser humano se mova em outras possibilidades e lance novos sentidos, atingindo assim a essência do pensamento. Trata-se de um caminho difícil de percorrer, mas difícil compreendido como não habitual, implicando no fato de nos desabituar-mos não só do querer como também da vontade (HEIDEGGER, 1959, p. 34), o que auxilia a manter-nos despertos para o pensamento através da serenidade.

Este difícil caminho através do não-habitual, caminho “longe das habitações dos homens”, marcado pelo desafio de “nos desabituar-mos da vontade”, como o expressa o Professor, parece levar a uma outra atitude, ou uma outra direção do pensamento; esta não representacional e, principalmente, não voluntarista, que Heidegger identifica à *serenidade* (*die Gelassenheit*). Essencialmente vinculado a esta atitude está o que Heidegger chama de pensamento meditativo, ou seja, o pensamento reflexivo que se recusa a toda e qualquer representação, e tampouco se deixa guiar pelo querer (SARAMAGO, 2018, p. 161).

Serenidade essa que não parte dos seres humanos, mas que é permitida por outros meios. Os participantes da caminhada sobre o pensamento proposta por Heidegger passam a investigar em que consiste a serenidade, supondo que ela *desperte* quando ao nosso ser é permitido aceder a algo que não é um querer. Ou seja, se atinge a serenidade quando não buscamos o querer, ou conforme supracitado, quando não buscamos o pensamento como representação, pois esse “é o pensamento que, tendo diante de si um objeto a ser investigado ou um objetivo a ser atingido, se lança em inúmeras conjecturas, em planos e antecipações” (SARAMAGO, 2018, p. 161). O outro pensamento se dá através de um *deixar* (*Lassen*), e que parece remeter à uma espécie de passividade. Conjecturamos que se trate de uma passividade ativa, uma vez que na sequência o *investigador* expõe não se tratar de um deixar às coisas à deriva: “talvez se oculte na serenidade (*Gelassenheit*) uma acção mais elevada do que todas as acções do mundo e do que todos os feitos da humanidade” (HEIDEGGER, 1959, p. 35).

Tal ação não consiste em uma atividade, o que deixa a serenidade fora do dualismo passividade-atividade, pois ela não pertence ao domínio da vontade. “A serenidade (*die Gelassenheit*) traz já em si um deixar (*lassen*) não passivo, e contudo não ativo, que se aproxima, antes, de um não esquecimento atento, que simplesmente aguarda” (SARAMAGO,

2018, p. 164). Mas isso não esclarece ainda em que consiste a essência da serenidade, a qual permanecerá encoberta para nós enquanto ela (serenidade) for concebida como vontade. Visando atingi-la, o *investigador* sugere determinar em que consiste a essência do pensamento e qual a relação entre pensamento e serenidade. O *professor* responde que pensamento e serenidade não se relacionam se o pensamento for compreendido como representação. Mas a essência do pensamento, por outro lado, pode estar *interligada* com a serenidade, que só será atingida através de uma espera, de um aguardar e da renúncia ao pensamento, isso é, não abdicando de pensar, mas abdicando do pensamento compreendido como representação. Tal crítica ao pensamento tradicional se dá porque ele se constitui como um representar transcendental-horizontal, apresentando um panorama onde olhamos a coisa diante de nós em seu aspecto. Esse horizonte passa a ser um campo de visão que circunscreve o panorama, excedendo o aspecto dos objetos tal como a transcendência ultrapassa a percepção dos objetos. “Definimos, assim, os termos horizonte e transcendência por meio do exceder (*Übertreffen*) e do ultrapassar (*Überholen*)... que se referem aos objetos e à representação dos objetos” (HEIDEGGER, 1959, p. 38).

Mas o que deixa o horizonte ser o que é ainda não foi experienciado. “Dizemos que olhamos para dentro do horizonte. O campo de visão é, portanto, um aberto cuja abertura não lhe advém do facto de olharmos para dentro dele” (HEIDEGGER, 1959, p. 38). O aspecto dos objetos que o campo de visão fornece não é colocado dentro do aberto por nós, ele vem ao nosso encontro *a partir* do aberto. A horizontalidade é apenas um lado de um aberto que nos rodeia, preenchido com panoramas do aspecto daquilo que aparece como objeto à nossa representação. Conclui-se assim que o horizonte é algo distinto de *um* horizonte pois, por um lado, ele consiste nisso acabamos de mencionar, um espaço onde se dão as representações, mas por outro, trata-se de uma região (*Gegend*), onde tudo aquilo que lhe pertence retorna ao local que repousa, ou seja, onde tudo retorna a si mesmo. Essa região tampouco pode ser compreendida pelas representações habituais, trata-se daquela “que é capaz de acolher em si não apenas os “objetos” de nosso pensamento, mas também o próprio pensamento. É a região que abarca a abertura: o aberto (*das Offene*) é rodeado pela região” (SARAMAGO, 2018, p. 167). Trata-se portanto, de um lugar que garante todo o abrigo, é a região das regiões, *a* região. Os personagens esclarecem:

I - E a magia dessa região é, com efeito, o reinar da sua essência (das Walten ihres Wesens), o que faz região de encontro (das Gegnende), se me é permitido designá-lo assim.

E - Com base no significado literal da palavra, «região» seria aquilo que vem ao nosso encontro (*was uns entgegenkommt*); dizíamos também, pois, que a partir do panorama

delimitado pelo horizonte o aspecto dos objectos vem ao nosso encontro. Se concebermos agora o horizonte a partir da região, apreendemos a própria região como o que vem ao nosso encontro (*das uns Entgegenkommende*) (HEIDEGGER, 1959, p. 40).

Heidegger solicita que ao invés de utilizarmos o termo região (*Gegend*), utilizemos Região (*Gegnet*), pois a Região é o que reúne tudo entre si em um demorar-se, onde o aberto é mantido e solicitado a deixar as coisas abrirem-se em seu repouso. “*Gegnet*, ou seja, Região, só se deixa compreender por um pensamento não representacional, onde a contraposição sujeito-objeto, aqui identificada ao conceito de horizonte, dá lugar a um movimento de vir ao encontro” (SARAMAGO, 2018, p. 167). A Região, portanto, é esse constante movimento de, como diz Saramago, expansão e recolhimento, e abarca o mundo material e o próprio pensamento, mas, reforçamos, não podendo ser pensada pelo pensamento representacional, senão por um pensamento mais originário, cuidadoso e reflexivo.

O pensamento representacional tem necessidade de mediações, tais como o juízo ou o esquema corporal. O pensamento do ser contenta-se em deixar estar a árvore no seu sítio, e em dizer: *a árvore apresenta-se a nós*. Onde há aqui um salto? Há um salto quando voltamos da percepção ao ser-descoberto, à auto-doação do mundo, que suprime o primado da percepção (HAAR, 1990, p. 137).

Na sequência do texto, passa-se a investigar em que consiste o Repousar (*das Ruhen*) e onde Repousam as coisas. O *professor* diz que “elas Repousam no retorno à duração da extensão de sua pertença à si próprias” (HEIDEGGER, 1959, p. 42). Há, portanto, um Repouso no retorno que é movimento se esse repouso for o foco e o reino de todo o movimento. Falou-se até então sobre região, extensão, duração, repouso e repousar, e nada disso pode ser representado, pois se o fossem se tornariam objetos. Mas, se o pensamento não for compreendido como uma representação, eles podem ser *pensados*. O *investigador* indaga sobre o que é o pensamento. Aos nos perguntarmos pelo pensamento nos aproximamos de sua essência na medida em que aguardamos (*warten*) por ela. Aguardar não quer dizer estar em expectativa, pois estar em expectativa vincula-se com uma representação e com um objeto representado. O aguardar não se deixa anuir pela representação (*Vor-stellen*) e tampouco possui objeto, o aguardar aventura-se no próprio aberto e na extensão do longínquo, em cuja proximidade encontra a duração na qual permanece, nos dizem em falas intercaladas o *professor* e o *erudito*. Permanecer em algo pode ser compreendido também como um retornar, e dessa forma, podemos compreender o aberto como aquilo que aguardamos, sendo ele a Região na qual imergimos quando pensamos. O aguardar, portanto, é um retornar à Região e, mais

precisamente, ao pensamento, é através dessa espera, desse movimento-passivo reflexivo, que nos acercamos do pensamento e sua essência.

O aguardar é, afirma Heidegger, uma relação com a Região e, pelas palavras do *professor*, explica que “talvez mesmo a relação com a Região, na medida em que o aguardar se envolve na Região e, ao admitir-se (*Sicheinlassen*) nela, deixa a Região reinar meramente como Região” (HEIDEGGER, 1959, p. 48), ou seja, o aguardar é a relação com a Região que adentra a Região, envolve-se no seu aberto e a deixa ser o que é. Parece, com isso, que estamos fora da Região, mas jamais estamos fora dela por sermos seres pensantes que representam transcendentalmente, o que nos coloca no horizonte da transcendência. Horizonte esse que, vale lembrar, é *um* lado da Região, é o lado que se mostra para nós e para a nossa capacidade de fazer representações (*Vor-stellen*). Em contrapartida, temos essa impressão que estamos fora da região por não percebemos, justamente, que ela se constitui desses dois lados, o que se mostra (pelas representações e o pensamento habitual) e o que em certa medida se oculta (que exige um aguardar para ser atingido, um estar implicado). “Certamente; mas, não obstante, estamos na região ao representar transcendentalmente, saindo para o horizonte. E, por outro lado, não estamos dentro dela uma vez que ainda não tínhamos acedido a ela própria como Região” (HEIDEGGER, 1959, p. 49).

Enquanto aguardamos, estamos libertos da relação transcendental ao horizonte, sendo esse o primeiro momento da serenidade. Ainda que concordamos com isso, seguimos distantes de compreender a essência da serenidade, pois a autêntica serenidade repousa na Região, ao mesmo tempo que recebe da Região o movimento para a própria Região. O *professor* explica que a serenidade vem da Região pois consiste em o Homem “permanecer confiado/sereno (*gelassen*) à/na região, precisamente através dela. Está-lhe confiado na sua essência na medida em que pertence originalmente à Região. Pertence-lhe na medida em que está inicialmente apropriado (*ge-eignet*) à Região (*Gegnet*)” (HEIDEGGER, 1959, p. 49), tudo isso através da Região mesma. Aguardamos, portanto, se tomarmos o aguardar como um aguardar essencial, por aquilo à que pertencemos. *E é enquanto estamos nesta relação com o aguardar que atingimos a serenidade.* “Serenidade é, portanto, a atividade mais elevada do pensamento, atividade na qual, como diz Heidegger, ocorre um liberar-se de (*losgelassenaus*) uma relação transcendental para com o horizonte” (SARAMAGO, 2018, p. 168). A essência do aguardar é a própria serenidade em relação à Região. E o pensamento pode ser compreendido como a serenidade em relação à Região uma vez que sua essência repousa na regionalização da serenidade, isto é, na “permissão” concedida pela Região à serenidade de que essa repouse em si. “Com isso diz que a essência do pensamento não pode ser determinada a partir do

pensamento, i.e., a partir do aguardar enquanto tal, mas sim a partir do outro de si mesmo (*Anderer seiner selbst*), ou seja, a partir da Região, que é (*west*) na medida em que regionaliza” (HEIDEGGER, 1959, p. 51).

A essência do pensamento é aguardar pela regionalização da Região, a fim de que a essência humana aceda à Região, faça parte dessa, o que reitera que essa essência do pensamento meditativo pode ser concebida como serenidade. Mas o pensamento por si só não é serenidade, “a serenidade em relação à Região é o pensamento apenas como a regionalização da serenidade. Regionalização que deixou a serenidade aceder à Região” (HEIDEGGER, 1959, p. 52). A regionalização se dá, portanto, entre serenidade, pensamento e Região, e não pode ser denominada para a regionalização das coisas pois a serenidade abriga dentro de si a essência do pensamento, e as coisas não pensam. O fazer região de encontro não produz as coisas, não se trata de um horizonte para elas, um espaço para a sua manifestação, corroborando assim para a ideia de que a relação entre a Região e a serenidade não é uma relação nem de causa e efeito, nem uma relação horizontal-transcendental. A regionalização, portanto, diz respeito à essência do homem. Já, com as coisas, pode-se dizer que a Região as condiciona, há um *condicionamento* entre a Região e as coisas. Esse esclarecimento frente o condicionamento que ocorre entre a Região e os objetos se faz necessária em virtude a investigação acerca da relação sujeito x objeto, que se trata de uma variação histórica, onde as coisas se tornam objetos mesmo antes de atingirem sua natureza coisal, antes que sua essência regresse a si mesma, ou seja, um caminho inicial da objetificação que Heidegger vê culminar através da metafísica, das ciências, e mais tarde, da própria técnica.

Nesse ponto, é importante fazermos uma parada para reunir o significado do que Heidegger parece estar querendo comunicar. Ao localizar a essência humana, isto é, aquilo que nos constitui enquanto tal na Região, enquanto âmbito do aparecimento dos entes, ele pretende mostrar, se compreendemos bem, que a nossa abertura compreensível comporta esquemas interpretativos como o da técnica, mas não se reduz a nenhum esquema específico. A técnica descobre o mundo sob uma certa perspectiva, no entanto, é possível que as coisas se nos revelem de outro modo também. Atentar para a Região em maiúsculo é, manter-se aberto justamente para outro modo de aparecer que não o técnico. A serenidade tem a ver com a disposição para acolher outras formas de manifestação das coisas, em si mesmas. Se quisermos conservar o exemplo já apresentado, tratar-se-ia de permitir que a floresta se mostre enquanto floresta e não já interpretada como fonte de recursos. Em termos de formação, esse “movimento” oferece o tipo de relativização do domínio técnico que libera o indivíduo (ou grupo) para conceber projetos alternativos.

A serenidade em relação à Região é, dessa forma, a essência do pensamento, pois quando nos deixamos guiar pela serenidade, queremos o não-querer, o pensar que não se enquadra ao esquema interpretativo da técnica, que não representa e que prescinde de qualquer horizonte, um pensar, portanto, meditativo. “O pensamento, em seu sentido mais elevado, identifica-se, portanto, a um deixar-se levar serenamente pelo movimento congregador de Região (Gegnet)” (SARAMAGO, 2018, p. 169). Pode-se arguir, indicam os personagens do texto, que a serenidade paira no irreal, não detendo em si qualquer força de movimento, qualquer energia ativa, e para prevenir tal concepção equivocada, partem para o esclarecimento de como há, na serenidade, uma energia ativa (*Tatkraft*).

E - Se, em conformidade com o dizer e o pensar grego, experienciarmos a essência da verdade como a não-ocultação e o descobrimento (*Unverborgenheit und Entbergung*), lembramo-nos de que a Região é, provavelmente, o ser (*Wesende*) oculto da verdade.

I - Então a essência do pensamento, a saber, a serenidade em relação à Região, seria a resolução para a verdade que está a ser (*wesenden Wahrheit*).

P - Na serenidade poderia ocultar-se uma persistência (*Ausdauer*) que consiste simplesmente no facto de a serenidade interiorizar (*inne wird*) cada vez mais claramente a sua própria essência e nela se instalar persistentemente.

E - Isso seria um comportamento (*Verhalten*) que não se tornaria uma atitude (*Haltung*), mas que se recolheria na contenção (*Verhaltenheit*) que permaneceria sempre como a contenção da serenidade.

P - Portanto, a serenidade persistente e contida seria o acolhimento da regionalização da Região.

Para essa persistência da serenidade acima mencionada, para esse repousar-se em si que ela permite justamente por fazer parte da regionalização da Região, ainda não há palavra denominadora. É sugerido pelo *erudito*, a palavra *insistência*, para a qual, conclui o *professor*, seria a autêntica essência da espontaneidade do pensamento, e o pensamento a evocação da nobreza, pois nobre é o que tem proveniência (*Herkunft*) e nela se demora. Mas a verdadeira serenidade se dá pelo fato do Homem (em sua essência) pertencer à Região e isso lhe ser confiado de antemão. Fato que não pode ser pensado, por ser justamente de onde se inicia a essência pensamento. É neste não previamente pensável que a essência do homem é confiada à Região através da própria Região. Entende-se assim o que é serenidade, mas ainda não se sabe porque a essência do Homem é apropriada à Região. “Pelos vistos, a essência do homem é confiada à Região porque esta essência pertence tão essencialmente à região que esta, sem a essência do homem, não pode ser como é (*nicht wesen kann, wie sie west*)” (HEIDEGGER, 1959, p. 61). A Região pode ser caracterizada como a essência oculta da verdade, então, pode-se dizer que a essência do Homem é atribuída à verdade, porque a verdade necessita do Homem. Mas a essência do homem só é atribuída e utilizada pela verdade porque essa independe dele,

o homem nada pode em relação à verdade. Pode-se dizer que o homem é utilizado na essência da verdade, como aquele que pressente, que aguarda com paciência e nobreza a essência do pensamento (*Denkes*) e do agradecimento (*Dankes*). Com isso denominamos a essência do aguardar e da serenidade, e seguimos próximos e distantes da Região, sendo ela mesma o que aproxima e afasta.

Em direção ao fim da caminhada, o *professor* questiona o que seria a essência do pensamento se a Região fosse a proximidade da distância, e para responde-lo, o *erudito* retoma do fragmento 122 de Heráclito, a palavra grega *Ἀγγιβασιη*, que quer dizer em alemão *Herangehen*, e em português *aproximar-se*. Essa palavra pode denominar a essência do conhecimento, pois o movimento em relação aos objetos é por ela, bem caracterizada. Tal palavra também poderia ser utilizada para denominar o domínio das ciências à natureza, pois se aproxima e exige algo dela. Essa palavra, entretanto, não atinge de forma alguma a essência do pensamento, pois *aguardar* é muito distinto de *aproximar*, é um movimento de espera, de repouso. Entretanto, *Ἀγγιβασιη* poderia ser designado como ir-próximo ou ir-à-proximidade (*In-die-Nähe-gehen*) e isso sim poderia designar o que até então foi buscado, cuja a essência segue desconhecida: a Região, que através da admiração, da nobreza e do aguardar sereno abre o que está fechado, demonstra o que está oculto, mantendo a essência do homem o local para o qual somos chamados (*gerufen*).

Heidegger esclarece nesse escrito a distinção entre o pensamento que calcula e o pensamento que medita e como é possível e por que se faz necessário manter desperto o pensamento meditativo, o qual, segundo ele vincula-se com a essência do ser humano e o requisita sempre. O pensamento que calcula se relaciona com o pensamento como representação, é um horizonte mas não o horizonte, conforme já descrevemos. Esse horizonte que abriga o aberto onde se dá a região, a qual permite que as coisas retornem a si e nela repousem, é alcançado pela serenidade enquanto aguardamos pelas coisas mesmas, não impondo representações sob elas. Esse movimento de serenidade para com a região revela a essência do pensamento que é um aguardar pelas coisas que, portanto, muito se distingue do pensamento do cálculo, que não só não espera que as coisas se desvelem em sua essência, como também as obriga à desvelar-se como um recurso a ser explorado. Assim, fica claro o esforço do filósofo em vincular a essência humana ao pensamento meditativo na medida em que este pode corresponder, pode alcançar a abertura na qual se funda toda compreensão possível das coisas e do próprio ser humano. Diferentemente do pensamento técnico, que segue o enquadramento prévio do ser em sua objetividade e representatividade, o pensamento meditativo recua a favor do mostrar-se do ser. O que se mostra de negativo no pensamento que

calcula é que ele não reflete sobre o enquadramento a partir do qual opera, é imediato e gira em torno da busca pelas certezas. Ele é importante para o avanço das ciências, das tecnologias e do saber-fazer prático, os quais Heidegger não pretende de modo algum demonizar mas, expõe que esse tipo de pensamento, muitas vezes, impede um pensar mais amplo, reflexivo e que possibilite compreensões de mundo mais amplas.

O pensamento que medita não está distante dos seres humanos porque esses são incapazes de colocá-lo em vigor, ao contrário, os seres humanos são os seres pensantes por excelência e aqueles capazes tanto de dar um sentido representacional às coisas como também de ir além, de ter uma atitude mais reflexiva para com elas. Mas ao longo da vida se distraem dessa tarefa do pensamento, o que se dá também, mas não exclusivamente, pela influência da técnica e sua expressão mais atual e controversa: as tecnologias digitais. A técnica é *uma* forma de verdade, mas seu poder elevou-se tão grandemente sob o mundo que parece ser a única e quanto mais amplia sua influência silenciosa em nosso modo de vida moderno, mais distancia os seres humanos disso que Heidegger chamou de Região, o espaço aberto de manifestação do real, que apenas o pensamento meditativo pode alcançar. Heidegger alertava, já em *Ser e tempo*, que estamos de início e na maioria das vezes, imersos na cotidianidade, isso é, nos afazeres comuns do dia a dia onde somos cercados pelo falatório, pela impessoalidade, pelo modo prático de nos relacionarmos com os objetos, sendo esse o nosso primeiro contato com o mundo, que é correto e que nos constitui, mas sobre o qual devemos nos questionar em determinado momento se quisermos atingir uma vida autêntica.

Exatamente porque os comportamentos cotidianos do [ser humano] se fundam em tais dimensões, eles são marcados por falatório, curiosidade e ambiguidade. E isso significa, em última instância, que são determinados por um acompanhamento sucessivo do ritmo de funcionamento dos negócios cotidianos e absorvidos completamente na dinâmica do mundo das ocupações (CASANOVA, 2006, p. 182).

Com a culminância da era técnica a dispersão dos seres humanos em relação ao pensamento que medita tornou-se ainda maior. Esquecemos de olhar o mundo a nossa volta com calma e serenidade, nos intrigamos menos, nos questionamos menos, isso porque estamos cada vez mais imersos nos afazeres cotidianos, recebendo constantemente informações dos meios de comunicação, nos distraindo com uma vida que acontece apenas através das telas e nos esquecendo da realidade, pois a essência da técnica já se enraizou tão fortemente em nosso modo de ser que já não nos surpreendermos em tomarmos à nós mesmos e aos outros seres humanos como objetos. Objetos para a produção, para servir de mão-de-obra ao mercado de trabalho, com vistas ao nosso próprio entretenimento e prazer cotidiano, o que nos afasta de um

pensar mais crítico e questionador, que também é o lugar de nossa liberdade possível em relação ao que já está esquematicamente posto em nosso mundo.

Talvez, possamos ponderar que a essência da técnica moderna não esteja mais localizada no ser humano, mas que seu projeto seja o de “desumanizar” o mundo – abrindo espaço, assim, para a próxima etapa, a conversão do homem em organismo maquinístico ou cibernético. Com tudo isso, a verdade passa a ser entendida como mera execução de planos, com função puramente técnica e sem nenhum vínculo ontológico – e mesmo a liberdade do homem, nesse contexto, seria algo calculável e planejável. No futuro, se nada de diferente acontecer nesse processo, seremos uma humanidade cibernética (com todo o peso da contradição que isso possa acarretar) (POSSAMAI, 2010, p. 29).

Assim como somos constituídos pelos modos de ser do cotidiano, passamos a ser forçados também pela essência da técnica através de seu chamado, da forma como ela dispõe um modo de ver e ser no mundo. A técnica se utiliza dos seres humanos para que o cálculo, a organização e a regularização dos entes exerça-se “com a segurança dum instinto, com a força irreprimível e sonâmbula dum impulso vital. A razão técnica torna-se instintiva, e todas as forças elementares são postas a serviço da sua vontade calculadora” (HAAR, 1990, p. 216). Heidegger não visa promover uma luta contra esses aspectos, não os entende como passíveis de serem excluídos do mundo e tampouco esse é seu interesse. Importa-lhe esclarecer que, ainda que esses sejam modos de ser no mundo, não são os únicos. Sua verdadeira batalha consistia em alertar para a necessidade de manter vivo o valor e a riqueza do pensamento enquanto conservação da possibilidade do diferente, do novo, do originário. Ele se esforçou, portanto, em chamar a atenção dos seres humanos de que eles detêm um poder grandioso, que não deve ser esquecido ou relegado, *o poder do pensamento*. Essa força questionadora, própria da humanidade, é o que possibilita inaugurar sentidos, ressaltando a diferença essencial do ente humano dos demais entes.

Na perspectiva oferecida por Heidegger, é o pensamento do ser que abre aos indivíduos a compreensão mais radical de suas possibilidades existenciais (caminhos para sua autoformação) e, ao mesmo tempo, compromete-os com uma proposta política que desautoriza visões fechadas acerca do ser humano e da sociedade (DORO, 2020a, p. 3).

Os problemas que advém dos aparatos tecnológicos como a alarmante pretensão de mutação genética, as engenhosas e avançadas tecnologias bélicas, os problemas de saúde física, mental e de cognição que estão sendo estudadas e que se relacionam diretamente com o uso exacerbado das telas, são alguns pontos que, através de uma postura mais crítica em relação ao mundo, podem ser questionados e avaliados. Mas Heidegger vai além e propõe pensar a

essência disso tudo, ou seja, propõe que reflitamos sobre a essência da técnica e a forma como ela orienta nossa visão de mundo. É claro que os problemas anteriormente citados são preocupantes e suscitam debates, mas é preciso ir mais fundo e compreender que a essência da técnica ameaça trancar o ser humano em um paradigma de sentido limitante, em uma compreensão restrita de ser, pela qual abrimos mão da possibilidade de sermos senhores dos nossos destinos, do pensar, e da escolha de como queremos efetivamente viver nossas vidas. Tudo isso pelo fato de nos deixarmos guiar por uma percepção de mundo que está imbricada em nosso cotidiano e que se mantém pelo comportamento das massas, das tecnologias e das ciências, todas requeridas pela força oculta da técnica. Tão absortos estamos em nossos celulares, computadores e na produção exacerbada, que já não dispomos de tempo para avistar o maior perigo, o de abdicar de um relacionamento sereno e reflexivo para com as coisas e conosco mesmos.

Porque o caminho para o que está próximo é para nós, homens, sempre o mais longo e, por isso, o mais difícil. Este caminho é um caminho de reflexão. O pensamento que medita exige de nós que não fiquemos unilateralmente presos a uma representação, que não continuemos a correr em sentido único na direção de uma representação. O pensamento que medita exige que nos ocupemos daquilo que, à primeira vista, parece inconciliável (HEIDEGGER, 1959, p. 23).

O maior perigo é, também, em linha com o que viemos desenvolvendo, o perigo da não formação, o perigo de anularmos nossa individualidade mais próxima no fluxo homogeneizante do mundo técnico. O índice supremo da não formação é ilusão de um protagonismo existencial que não consegue superar as liberdades “pré-fabricadas” do consumismo e as formas de vida a ele atreladas. O caminho para a formação, no sentido da auto formação, passa pelo pensamento. Somente uma atitude meditativa e demorada para com as coisas permite um pensar para além do habitual e do senso comum, o que se conecta diretamente com a verdade, onde as coisas se mostram como são. Isso reconecta o ser humano consigo mesmo, tornando possível uma vivência mais livre no mundo do que aquela imposta pela técnica.

A serenidade em relação às coisas e a abertura ao segredo são inseparáveis. Concedem-nos a possibilidade de estarmos no mundo de um modo completamente diferente. Prometem-nos um novo solo sobre o qual nos possamos manter e subsistir {*stehen und bestehen*}, e sem perigo, no seio do mundo técnico. A serenidade em relação às coisas e a abertura ao mistério dão-nos a perspectiva de um novo enraizamento (HEIDEGGER, 1959, p. 24).

Mas por que uma atitude serena e um pensar meditativo, que recusam um completo domínio das convenções que nos permeiam e da planificação técnica se fazem necessários ao

campo educacional? Quais as implicações desses apontamentos que elaboramos sobre a formação humana? Uma vez que acreditamos que o pensamento que medita é, por excelência, aquele capaz de inaugurar novos sentidos, voltando-se ao pensamento do ser, percebemos nesse retorno uma imbricação inseparável com a auto formação. Para que os sujeitos possam conduzir-se à uma formação mais ampliada e que contemple o desenvolvimento conjunto das diversas dimensões do ser humano, é preciso manter o pensamento desperto e uma atitude contrária ao imediatismo e à irreflexão instauradas no tempo presente. Isso contribui para que a formação de si reclame sempre uma preocupação com as coisas e não só uma ocupação de cunho prático. O que resulta no entendimento de si como um ser para além de sua pertença e função no mundo tecnicizado, alguém que se constitui de afetos, angústias, tensões, cuidado, e não apenas um operário permanentemente da técnica.

A educação participa na vida e no crescimento da sociedade, tanto no seu destino exterior como na sua estruturação interna e desenvolvimento espiritual; e, uma vez que o desenvolvimento social depende da consciência dos valores que regem a vida humana, a história da educação está essencialmente condicionada pela transformação dos valores válidos para cada sociedade (JAEGER, 1994, p. 4).

Se a educação também se vincula com os valores que norteiam a sociedade, é necessário que se desenvolva uma reflexão acerca de quais são os valores que a essência da técnica “permite” serem nutridos no mundo moderno. Guiados apenas pelo seu modo de operar, poderíamos pensar que se trata de qualificar os sujeitos para extrair deles o máximo de rendimento. Mas se nos orientarmos pelo pensamento meditativo, poderemos avistar valores mais autênticos, valores que preservem e incentivem a condição humana em seu sentido mais pleno e a organização de uma sociedade mais igualitária, auxiliando para a formação de um ser humano detentor de liberdade, ainda que limitada pois a essência da técnica escapa da nossa vontade, “mas de qualquer modo liberdade, porque há um afastamento, um ganhar de distância a respeito do mundo, que depende inteiramente de nós” (HAAR, 1990, p. 184).

Apresenta-se como condição para que isso ocorra e para que os indivíduos possam fazer escolhas mais autênticas a serenidade, pois através do aguardar que ela reivindica, nos colocamos em uma relação de maior espontaneidade e sobriedade no mundo, não deixando-nos levar pelo imediatismo, pela pressa e falta de reflexão que a técnica impõe. Nessa esfera, não se trata de objetificar as coisas e os seres humanos a todo momento, mas de ter paciência e dedicar o tempo necessário para refletir sobre e com eles, para permitir que venham até nós em seu ser, um movimento contrário a técnica que requer que estejamos constantemente modificando as coisas e solicitando suas serventias, obrigando-as a se mostrarem em sua

disponibilidade possível. Esse movimento contrário permite uma visão de mundo mais autêntica, que pode e deve ser desenvolvida no âmbito formativo, a partir do momento em que passamos a compreender os entes como detentores de uma dignidade em si, e não pela sua pertinência às demandas da exploração, do ordenamento, da distribuição etc. característicos da essência da técnica moderna. Heidegger destaca que a Região, onde a serenidade acontece, pode ser caracterizada também como a essência oculta da verdade, compreendida por ele como *alethéia*, ou seja, como desencobrimento. A verdade que precisamos encontrar na técnica é esse desencobrir de seu movimento orientador de mundo, percepção que surge em uma relação demorada para com ela. Somente o ser humano pode fazer isso pois ele é o ente solicitado pela verdade, aquele capaz de desvelar o paradigma vigente e também a verdade das coisas.

Não devemos tentar mudar a oposicionalidade do mundo objetivo, mas nos atermos à nossa essência mais íntima e mais própria: o pensar. A meditação nos liberta do pensar da representação [aus dem vorstellenden Denken] e, com isso, da realidade efetiva do mundo técnico (DENKER, 2020, p. 141).

Dito mais uma vez, não se trata de afastar-se completamente do mundo técnico, mas de estranhá-lo e adotar uma postura inquiridora frente à ele. O ser humano que não pensa o ser e as forças condicionantes do seu mundo, mantém-se no âmbito da não formação, isso é, mostra-se incapaz de dispensar um olhar crítico à si mesmo e ao mundo à sua volta, não questiona os padrões já pré-estabelecidos e se coloca em uma posição passiva frente à construção de sua própria vida, deixando-se guiar por tudo o que se encontra ao seu redor. Relembremos que a *Bildung* “foi originalmente concebida como uma iniciativa crítica e emancipatória, isso é, como um processo no qual os seres humanos se tornariam verdadeiramente livres, no qual eles se emancipariam de todos os tipos de poder”²³ (MASSCHELEIN; RICKEN, 2003, p. 140, tradução nossa). Também o pensamento meditativo produz um certo tipo de emancipação e autonomia dos seres humanos em relação às forças externas, de acordo com Heidegger, o mais radical dos tipos de emancipação. Se considerarmos que ele possibilita um afastamento do risco de um aprisionamento à essência da técnica, onde nos perdemos de nós mesmos, uma concepção de formação humana que o tome como referência se faz necessária.

O caminho de liberdade proposto por Heidegger não é apenas algo interno e que se constrói só, precisa ser guiado e orientado através do mundo e por tudo e todos que o constituem, principalmente pela educação. No caso, por uma educação que se comprometa em

²³ It was originally conceived as a critical and emancipatory enterprise, i.e. as a process in which human beings became truly free and in which they emancipated themselves from all kinds of power (MASSCHELEIN; RICKEN, 2003, p. 140).

oportunizar e convidar para o pensamento meditativo e a serenidade, que são condições para uma formação mais crítica, porque é mais atenta as forças discretas que condicionam nosso mundo e porque favorece uma postura que é ao mesmo tempo acolhedora e disruptiva, sendo nessa medida também questionadora e transformadora em um sentido ético e político.

Gelassenheit, geralmente traduzido como ‘libertação’, é uma palavra-chave do pensamento tardio de Heidegger. De fato, ela nomeia nada menos do que a sintonia fundamental (*Grundstimmung*) com a qual ele diz que os seres humanos estão autenticamente relacionados com outros seres e com o próprio ser. Isso contrasta com a sintonia fundamental – ou melhor, desafinação (de-sintonia) – da vontade. Nos tempos modernos, o ser humano é essencialmente cheio de vontade; vontade, segundo Heidegger, é a determinação histórica da essência da humanidade moderna. Na verdade ele clama que, nos épocas da modernidade, o ser dos entes como tal se revela – ainda que sob a forma de extremo auto-encobrimento e até abandono – como ‘vontade de poder’ e em última instância como a ‘vontade de vontade’ técnica²⁴ (DAVIS, 2010, p. 168, tradução nossa).

Acreditamos no enlace entre educação e serenidade pois, um dos pilares da educação é promover o pensamento, e a serenidade é o que leva ao pensar mais originário. Parece, portanto, imprescindível a participação da serenidade na formação humana que precisa ser pensada neste nosso tempo, um tempo profundamente marcado pela técnica. Só não deve ser dessa forma se a educação não estiver disposta a se comprometer com um pensar mais fundamental e, por conseguinte, com aquilo que há muito tempo é reconhecido o mais próprio ser humano. Entendemos, portanto, ser um compromisso possível da educação formal favorecer esse tipo de pensar meditativo que é reclamado pela serenidade. Por certo que não se pode “fazer” os outros pensarem, mas também é certo que se pode criar condições mais ou menos favoráveis e lançar desafios para que cada um o faça. E se a emancipação, enquanto possibilidade de os indivíduos assumirem o protagonismo em suas vidas, na relação com o mundo, é um dos propósitos maiores da educação, então a promoção do pensamento, em termos heideggerianos, torna-se uma necessidade. Em uma sociedade que parece constantemente chocar-se com os limites externos de subsistência ambiental, política e social, talvez a saída esteja em conseguir estranhar as forças profundas que condicionam a organização atual.

²⁴ *Gelassenheit*, generally translated as ‘releasement’, is a key word of Heidegger’s later thought. Indeed, it names nothing less than the fundamental attunement (*Grundstimmung*) with which he says human beings are to authentically relate to other beings and to being itself. It contrasts with the fundamental attunement – or rather disattunement – of the will. In modern times, human being is essentially will-ful; the will, according to Heidegger, is the historical determination of the essence of modern humanity. In fact he claims that, in the epochs of modernity, the being of beings as such is revealed – albeit in the form of extreme self-concealment and even abandonment – as ‘will to power’ and ultimately as the technological ‘will to will’ (DAVIS, 2010, p. 168)

Se o pensamento meditativo cumpre um papel determinante na ideia de formação possível na era da técnica, devemos nos perguntar se as escolas e universidades podem ou não favorecer esse pensamento, e se podem, de que forma? Os propósitos da educação, em uma concepção fechada, giram em torno da aquisição de saberes práticos, não proporcionando espaço para a reflexão. Esse espaço poder ser aberto através da construção de currículos que criem condições para que esse pensamento se desenvolva, e, para tanto, a retomada de disciplinas que instiguem o senso crítico, se faz um tema urgente. Mais que isso, a inclusão de um pensamento ampliado é necessário em todas as matérias e para além delas, é preciso que os fundamentos da educação se compreendam como aqueles que promovem o pensamento. Consideramos que o ambiente da educação básica e superior devem ser um espaço de construção de um caminho propriamente humano, que não se restrinja exclusivamente a obtenção de conteúdo, mas que possibilite o diálogo, a compreensão, a empatia e a percepção de como estamos e nos movemos nesse mundo. Um local onde toda a comunidade possa contribuir para um pensar plural, tornando-se referência de propagação de cultura e cultivo de si. Construir uma educação que oriente os sujeitos de forma mais livre no mundo técnico deve ser uma das preocupações capitais da formação contemporânea.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caminho percorrido ao longo da tese tomou como guia a constatação heideggeriana de que nossa era é regida pela essência da técnica. Tentamos demonstrar, através de diferentes obras do filósofo, como a culminância da era técnica se deu, partindo do problema do esquecimento da pergunta pelo sentido do ser e sua enticização, sendo mais tarde reafirmado pela lógica do cálculo e da certeza absoluta abordada pelas ciências modernas e, por fim, atingindo seu auge na era técnica, que se concretiza como o paradigma vigente na contemporaneidade, isso é, como uma forma de orientação e compreensão de mundo do tempo presente. Ressaltamos que, para Heidegger, a maior ameaça velada na essência da técnica não está diretamente relacionada com os aparatos técnicos e o desenvolvimento tecnológico, mas sim, no estreitamento do pensamento humano que ela provoca. Foi averiguado que o maior perigo é justamente o de impossibilitar aos seres humanos sua capacidade mais essencial, que é a de pensar. Sem exercer um pensamento que medita, ficamos impossibilitados de atingir a essência da técnica e a nossa salvação, a qual consiste em percebê-la como orientadora de mundo. É daí que surge a possibilidade da construção de um caminho de liberdade e autenticidade frente ao domínio da técnica, que não se desprende do esquema no qual está imerso, mas que conduz e é levado à um caminho mais livre pela serenidade, que propicia um desprendimento em relação à técnica na medida em que reclama uma postura serena para com o mundo e consigo mesmo, requer tempo e dedicação com as coisas e uma atitude mais calma do que aquela que se dá hoje.

Posteriormente, dispendemos nossos esforços para apresentar o paradigma vigente do campo educacional, com foco no conceito de formação, demonstrando que esse também guarda relação com a essência da técnica. Desde suas problemáticas mais práticas até aquelas que forjam os processos formativos em seus fundamentos, percebemos que ao longo dos anos a educação vem sendo cooptada pelas premissas técnicas que expressam muito bem no programa neoliberal, implicando seus esforços em formar sujeitos capacitados para o mercado de trabalho, constantemente preocupados com seu rendimento e com os destaques obtidos dentro do âmbito empresarial. A ideia de cidadania que, em nosso entendimento, deveria ter seu espaço garantido no ambiente educacional acaba se esvaindo e, junto com isso, a pretensão de formar seres humanos reflexivos e críticos. Consideramos necessário, nesse momento, revisitar o conceito de *Bildung*, que orientado pelo iluminismo e conservando os traços da tradição latina e grega, pensava uma formação em sentido mais amplo, englobando a necessidade da formação do corpo e da mente humana, mas mais que isso, da sensibilidade e da reflexão. A noção de

Bildung pressupõe que os seres humanos são capazes de, através do seu próprio intelecto, formar a si mesmos, desenvolvendo a habilidade crítica e de julgar, promovendo assim um auto aperfeiçoamento e o avanço da sociedade.

Em resposta ao interesse da formação, investigamos o papel do pensamento meditativo e em que medida, pode surgir desse conceito, uma relação produtiva entre filosofia e formação. É possível razeoar que a formação necessita, quiçá, mais do que nunca, da filosofia para pensar os seus fundamentos, ao menos se tomarmos como filosofia o esforço meditativo que Heidegger aponta como reação ao domínio da técnica e sua ameaça. Estando ela imersa na era técnica e atendendo ao chamado da produtividade e da exploração, é preciso que ao pensarmos em formação, pensemos também em como a filosofia pode contribuir para processos mais humanos e menos técnicos. Fazendo um recorte do campo filosófico, adentramos na filosofia de Heidegger, da qual advém a crítica à essência da técnica, e encontramos também em seu pensamento um caminho possível para a imbricação desses dois conceitos fundamentais. A serenidade pareceu-nos ser um dos pilares necessários para fortalecer uma noção de formação que vise ser para os implicados nesse processo mais do que um espaço de repasse de conteúdos, mas um local onde a formação de si e o pensamento estejam, ainda que inseridos no paradigma que os rege, passíveis de escolhas mais livres.

O que conquistamos, então, ao fim dessa caminhada pelas fendas da filosofia de Heidegger? Em primeiro lugar, e principalmente, não uma resposta objetiva, mas uma pergunta inquietante e fundamental: Está a educação, assim como é concebida e praticada em nossas escolas e universidades, ainda atenta à essência pensante do ser humano? Podemos legitimamente esperar algo da educação em relação à essa ameaça histórica que se torna hegemônica? A conquista de uma pergunta é, sem dúvida, um desfecho tipicamente heideggeriano. Pode-se opor a ela a constatação de que se faz pouco, ou praticamente nada com uma questão; que o que importa em primeiro lugar, é o enfrentamento imediato dos problemas da educação. E de fato, não se faz “praticamente” nada com uma questão. Mas nem por isso as questões perdem sua importância, pelo contrário, elas são tanto mais pertinentes à reflexão quanto menos utilidade prática tiverem. E é mesmo tarefa da filosofia da educação levantar tais questões. Afinal, enquanto nos limitarmos apenas a levantar e enfrentar questões de ordem operacionais e práticas, demonstramos que nossa essência pensante já se enrijeceu na estrutura técnica do pensamento calculador.

Em segundo lugar, também foi conquistado algo positivo, uma indicação valiosa sobre a possibilidade da formação em tempos de domínio da técnica. Sem poder abandonar o mundo que é seu, cabe ao indivíduo da era tecnológica explorar a liberdade possível, a qual resulta da

tomada de consciência das forças condicionantes de sua existência. Isso se dá, por um lado, aceitando (dizendo “sim” para) os limites do mundo tecnicamente configurado, mas também preservando sua individualidade por meio de uma postura meditativa que resiste (diz “não”) à lógica potencialmente homogeneizadora e niveladora da técnica. Frente à tendência crescente que converte tudo em recurso (inclusive os “recursos humanos”), em que a plena disponibilidade se torna regra, cabe ao pensamento meditativo abrir fissuras para o auto cultivo dos indivíduos. O pensamento que questiona é bem diferente do pensamento calculador que avalia meios para alcançar fins, com base no que já está dado. O questionamento, diferentemente, pergunta pelos pressupostos, pelas possibilidades e, ao fazer isso, abre o presente em suas raízes passadas e projeções futuras. Questionar é abrir caminhos, como anunciou Heidegger no início de *A questão da técnica*. Uma vez abertos, os caminhos tornam-se alternativas, ampliando o horizonte possível do existir humano. Mas, por certo, trata-se aqui de um questionamento enraizado no próprio mundo. O questionamento que pode libertar é aquele que se volta a condição daquele que questiona, para as configurações e possibilidades de seu mundo.

Em terceiro lugar, a proposição de Heidegger da serenidade como postura diante da técnica, nos permite, também uma avaliação sobre questões mais imediatas que, sem dúvida, merecem atenção. Por exemplo, o uso de recursos tecnológicos (computadores, celulares, *tablets*, quadros interativos, entre outros) no dia a dia das escolas e universidades. Parece inevitável dizer “sim” a sua presença, sobretudo em atividades e processos que trazem vantagens óbvias de aprendizado, mas, ao mesmo tempo, é preciso não se render completamente, não se restringir apenas as possibilidades oferecidas por esses recursos tecnológicos, que por si só, como se sabe, são incapazes de provocar questionamentos e reflexões. Além disso, impulsionam a dispersão e a distração, expondo a falta de serenidade nas ações e pensamento humano. Demonstra-se com isso que o ser humano já não é capaz de prestar atenção nas coisas e se implicar efetivamente em sua própria existência. Foucault, em *A hermenêutica do sujeito*, indicou que a dispersão é uma característica do *stultus*, aquele que está à mercê de todos os acontecimentos externos do mundo, que em nada se fixa e cujo o pensamento está sempre agitado. Essa postura de *stultitia* carece de uma prática de si, o que se aproxima da ideia de formação e de serenidade, pois ela exige um movimento mais passivo e de autocuidado. Essa postura distraída não contempla o real papel formativo da educação, que além de repassar conhecimentos práticos e curiosidades, deve, antes mesmo, auxiliar na auto formação daqueles implicados em seus processos, promovendo um pensamento crítico frente ao mundo e as próprias tecnologias, instigando-os ao conhecimento mas também ao

desenvolvimento de si como um cidadão, removendo os *stultus* de sua condição primária. Uma postura meditativa, ao contrário, é capaz de promover um estranhamento aos recursos tecnológicos e também atingir o pensamento do ser.

A tentativa de responder à pergunta orientadora da tese não tem a pretensão de ser um guia normativo aos processos educacionais, mas manter-se aberta aos pensamentos e discussões por ela despertados. Cabe, inclusive, lançar uma última pergunta para a educação: quanto espaço e quanta atenção vem recebendo o questionamento em nossas escolas e universidades? Há ainda espaço para questões dessa ordem no ordenamento (técnico) dos currículos, flagrantemente comprometidos com a preparação (disponibilização) dos indivíduos no mercado de trabalho? Ou podemos e devemos, ancorados na filosofia da educação, pensar uma formação que, além da irrecusável tarefa de qualificar as gerações futuras para fins econômicos – meta esta que pode em breve se tornar obsoleta, dada a terceira onda de automação em curso -, também queira contribuir para a transformação social? Se assim for, a educação não pode, em nosso entendimento, abrir mão da promoção desta dimensão meditativa, questionadora. Sobretudo, se a transformação em vista não se restringir apenas à aspectos superficiais do ordenamento cotidiano, mas sim, se tiver como intuito auxiliar os seres humanos a resgatar a si mesmos, possibilitando a compreensão dessa força histórico cultural que condiciona nossas vidas e nossa compreensão de mundo, nossa relação com os outros e conosco mesmos, e assim, poder alcançar um pensamento mais alargado e sua autonomia.

REFERÊNCIAS

- BIESTA, Gert. Bildung and Modernity: The Future of *Bildung* in a World of Difference. *Studies in Philosophy and Education*, v. 21, issue 4-5, p. 343-351, Jul. 2002a. Disponível em: <<https://doi.org/10.1023/A:1019874106870>>. Acesso em: 10 jun. 2022.
- BIESTA, Gert. How General Can Bildung Be? Reflections on the Future of a Modern Educational Ideal. *Journal of Philosophy of Education*, v. 36, n. 3, p. 377-390, dec. 2002b.
- BORGES-DUARTE, Irene. *Arte e técnica em Heidegger*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- CASANOVA, Marco Antônio. *Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- CENCI, A. Renascer das próprias cinzas: a formação e a atual problemática do sujeito. *Revista Espaço Pedagógico*, v. 24, n. 3, p. 470-486, 19 dez. 2017. Disponível em: <http://seer.upf.br/index.php/rep/article/view/7760/4592>. Acesso em: 1 jun. 2022.
- DALBOSCO, Claudio Almir. *Itinerários da ideia clássica de formação*. Passo Fundo, 2022. “Texto não publicado”
- DALBOSCO, Claudio Almir., MÜHL, Eldon Henrique.; FLICKINGER, Hans-Georg. In: _____ (orgs). *Formação humana (bildung): despedida ou renascimento?* São Paulo: Cortez, 2019, p. 7-13.
- DALBOSCO, Claudio Almir. Universidade, formação e indústria educacional. In: CENCI, Angelo V.; FÁVERO, Altair A.; TROMBETTA, Gerson L. (Org.). *Universidade, filosofia e cultura: Festchrift em homenagem aos 50 anos do curso de Filosofia da Universidade de Passo Fundo*. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2009, p. 56-93.
- DAVIS, Bret W. Will and Gelassenheit. In: DAVIS, Bret W. Davis (Org.). *Martin Heidegger: key concepts*. Durham: Acumen Publishing Limited, 2010, p. 165-182.
- DE ANDRADE, P. D. Heidegger educador. *APRENDER, [S. l.]*, v. 1, n. 10, 2008. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/aprender/article/view/3131>. Acesso em: 14 ago. 2021.
- DENKER, Alfred. “Serenidade”, o discurso festivo de Martin Heidegger: a questão da essência da técnica e do pensamento humano. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, [S.I.], v. 9, n. 2, p. 127-146, out. 2020. ISSN 2316-4786. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/54556>>. Acesso em 19 ago. 2022. doi: <https://doi.org/10.12957/ek.2020.54556>.
- DORO, Marcelo José. *A formação humana no pós-humanismo: reflexões a partir da Carta sobre o humanismo de Heidegger*. 2020a.
- DORO, Marcelo José. *Cuidado e formação em Heidegger: bases filosóficas para uma ressignificação da Bildung*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2020b.

DORO, Marcelo J.; DALBOSCO, Claudio A.; RODRIGUES, Raísia G. *Heidegger e a História das Palavras: O Aspecto Formativo da Destruição da Tradição*. Global Journal of Human-Social Science: D, v. 21, p. 1-11, 2021. Disponível em: <https://socialscienceresearch.org/index.php/GJHSS/article/view/3837>

DRUCKER, Cláudia. Mediação e fundação poéticas em Hölderlin e Heidegger. *O que nos faz pensar*, [S.1], v. 24, n. 36, p. 182-211, mar. 2015. ISSN 0104-6675. Disponível em <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnpf/article/view/445>>. Acesso em 24 de maio de 2022.

DUARTE, Andre. Heidegger, filósofo da técnica moderna. In: Róbson Ramos dos Reis; Andréa Faggion. (Org.). *Um filósofo e a multiplicidade de dizeres: homenagem aos 70 anos de vida e 40 de Brasil e Zelkjo Loparic*. Campinas: Unicamp/CLE, 2010, v. 57.

DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

FERNANDES, M. A. Heidegger, técnica e educação: uma meditação histórico-ontológica. *Filosofia e Educação*, Campinas, SP, v. 6, n. 3, p. 55-86, 2014. DOI: 10.20396/rfe.v6i3.1751. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rfe/article/view/1751>. Acesso em: 11 ago. 2021.

FERREIRA JUNIOR, W. J. Técnica e educação em tempos de indigência. *Filosofia e Educação*, Campinas, SP, v. 6, n. 3, p. 87- 116, 2014. DOI: 10.20396/rfe.v6i3.1752. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rfe/article/view/1752>. Acesso em: 3 ago. 2021.

FLICKINGER, Hans-Georg. *A caminho de uma pedagogia hermenêutica*. Campinas, SP: Autores Associados, 2010.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GIACOIA Junior, Oswaldo. Ética, técnica e educação. In: PUCCI, Bruno; GOERGEN, Pedro; FRANCO, Renato (Orgs.) *Dialética negativa, estética e educação*. Campinas, SP: Editora Alínea, 2007.

GIACOIA Junior, Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

GOERGEN, Pedro. Bildung ontem e hoje: restrições e perspectivas. In.: DALBOSCO, Claudio Almir.; MÜHL, Eldon Henrique.; FLICKINGER, Hans-Georg. (orgs). *Formação humana (bildung): despedida ou renascimento?* São Paulo: Cortez, 2019, p. 15-34.

GREAVES, Tom. *Heidegger*. Porto Alegre: Penso, 2012.

HAAR, Michel. *HEIDEGGER e a essência do Homem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

HEIDEGGER, Martin. The question concerning technology. In.: HEIDEGGER, Martin. *Basic Writings*. HarperCollins Publishers, New York, NY. 2008.

HEIDEGGER, Martin. Para quê poetas? In: _____. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 307-368.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: _____. *Ensaaios e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001a, p. 11-38.

HEIDEGGER, Martin. Ciência e pensamento do sentido. In: _____. *Ensaaios e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001b, p. 39-60.

HEIDEGGER, Martin. O que quer dizer pensar. In: _____. *Ensaaios e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001c, p. 111-122.

HEIDEGGER, Martin. “...Poeticamente o homem habita...”. In: _____. *Ensaaios e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001d, p. 165-181.

HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Lisboa, Instituto Piaget, 1959.

HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – a filosofia?* Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. – (Coleção de Bolso)

HERMANN, Nadja. Experiência formativa e racionalidade prática. In: *Sobre filosofia e educação: racionalidade, reconhecimento e experiência formativa*. CENCI, Angelo Vitório; DALBOSCO, Claudio Almir; MÜHL, Eldon Henrique. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2013. p. 90-104.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

LOPARIC, Zeljko. Heidegger e a pergunta pela técnica. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Unicamp, série III, v. 6, n. 2, p. 107-138, 1996.

LYRA, E. Heidegger e a Educação. *APRENDER, [S. l.]*, v. 1, n. 10, 2008. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/aprender/article/view/3130>. Acesso em: 14 ago. 2021.

MASSCHELEIN, Jan; RICKEN, Norbert. (2003). Do We (Still) Need the Concept of Bildung?. *Educational Philosophy and Theory*. 35. 139 - 154. 10.1111/1469-5812.00015.

MÜHL, Eldon Henrique. Cultura empresarial e formação docente: os riscos da instrumentalização da educação superior. In: CENCI, Angelo V.; FÁVERO, Altair A.; TROMBETTA, Gerson L. (Org.). *Universidade, filosofia e cultura: Festchrift em homenagem aos 50 anos do curso de Filosofia da Universidade de Passo Fundo*. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2009, p. 94-114.

POSSAMAI, Fábio Valenti. A técnica e a questão da técnica em Heidegger. *Intuitio*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 20-32, jun. 2010.

RÜDIGER, Francisco. *Martin Heidegger e a questão da técnica: prospectos acerca do futuro do homem*. Porto Alegre: Sulina, 2006.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SARAMAGO, L. Sobre a serenidade em Heidegger: uma reflexão sobre os caminhos do pensamento. *APRENDER - Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação*, [S. l.], v. 1, n. 10, 2018. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/aprender/article/view/3134>. Acesso em: 25 ago. 2022.

STANDISH, Paul. Heidegger and the technology of further education. *The Journal of Philosophy of Education Society of Great Britain*, v. 31, n. 3, p. 439-459, 1997.

STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

THOMSON, Iain. *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

TRAWNY, Peter. *HEIDEGGER: a critical introduction*. Polity Press, 2019.

WEBER, J. Bildung e Educação. *Educação & Realidade*, [S. l.], v. 31, n. 2, 2008. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/6848>. Acesso em: 19 ago. 2022.

WEBER, J. F.; GRISOTTO, A.; FERREIRA JUNIOR, W.J. Técnica, tecnologia e educação em Heidegger e Simondon. *Filosofia e Educação*, Campinas, SP, v.6, n.3, p.1-8, 2014. DOI: 10.20396/rfe.v6i3.1748. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rfe/article/view/1748>. Acesso em: 5 ago. 2021.

WERLE, M. A. Do pensamento à poesia: Heidegger e Hölderlin. *Philosophos - Revista de Filosofia*, Goiânia, v. 3, n. 2, p. 97–112, 2010. DOI: 10.5216/phi.v3i2.11272. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/11272>. Acesso em: 24 maio. 2022.