

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas Letras e Artes
Programa de Pós-graduação em Filosofia – PPGFIL

SORAYA GUIMARÃES DA SILVA

**Pressupostos ontológicos para se pensar a Nova Tecnologia:
técnica, informação e *Ser e Tempo***

Natal
2006

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

SORAYA GUIMARÃES DA SILVA

**Pressupostos ontológicos para se pensar a Nova Tecnologia:
técnica, informação e *Ser e Tempo***

Dissertação do Curso de Pós-graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como
requisito para a obtenção do título de Mestre. Área de
concentração: metafísica.

Orientador: Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz

Natal
2006

**Catálogo da Publicação na Fonte.
UFRN. Biblioteca Pe. Jaime Diniz.**

S581 Silva, Soraya Guimarães.

Pressupostos ontológicos para se pensar a nova tecnologia:
técnica, informação e Ser e Tempo / Soraya Guimarães da Silva. –
Natal, 2006.

133 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências
Humanas Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do
Norte, 2006.

Bibliografia: f. 129-133.

1. Filosofia 2. Metafísica I. Título.

RN/BS/EMUFRN

CDU 111.1

SORAYA GUIMARÃES DA SILVA

**Pressupostos ontológicos para se pensar a Nova Tecnologia:
técnica, informação e *Ser e Tempo***

Dissertação do Curso de Pós-graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como
requisito para a obtenção do título de Mestre. Área de
concentração: metafísica.

Natal, ____ de junho de 2006.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Oscar Federico Bauschwitz (PPGFIL/UFRN)
Presidente

Prof. Dr. Glenn Walter Erickson (PPGFIL/UFRN)
Membro

Prof. Dr. Jorge Luiz Rocha de Vasconcelos (PPGF/UGF)
Membro

Prof. Dra. Maria Tereza Dürmaier (PPGF/UFPB)
Suplente

Natal
2006

**Em memória de Monique Guérin
(1944-2003)**

AGRADECIMENTOS

Ao meu pai, Geraldo Pereira e à minha mãe, Elizabete Guimarães. Ao meu orientador, prof. Dr. Oscar Bauchwitz, pelos ensinamentos e acolhida; a Nara e Jean-Michel Legrand, pelo apoio; a Robson, pela vigília; aos colegas, em especial, a Prof. Dra. Monalisa Carrilho e Wiliane de Souza; à CAPES, pelo suporte financeiro à realização desta pesquisa; à amiga, Yara Barreto, pelo carinho e amizade; ao prof. Dr. Rafael Capurro, pela generosidade na troca de idéias à distância; à prima querida, Jacileide Guimarães, pelo incentivo e apoio incondicional; aos amigos Jacques Jay e Anette Del Negro pelo inesquecível outono de 2004.

RESUMO

A presente pesquisa, realizada no campo da metafísica, reúne pressupostos para uma fundamentação ontológica da Tecnologia da Informação, baseados na filosofia de Martin Heidegger, mais especificamente, na analítica existencial do *Dasein* na obra *Ser e Tempo*. A partir do pensar sobre “aquilo que hoje é”, procurou-se investigar sobre que fundações está erguida a Nova Tecnologia para que estejamos hoje entregues ao projeto de numerização dos entes que, enquanto destina o homem para o esquecimento do Ser, ao mesmo tempo, lhe oferece a possibilidade de transformação. A relação entre a questão do Ser e a questão da técnica é analisada como caminhos que se cruzam e nessa cruzamento é possível pensar o que é técnica e o que é informação para Heidegger de que maneira os modos existenciais do *Dasein* servem para caracterizar como o homem está enredado no seio tecnologia da informação. A partir dessa apropriação, se chega ao pensamento de como pode se abrir uma perspectiva de recondução do homem à verdade do Ser. Por fim, a estruturação dos fundamentos torna possível à reflexão: com o que lidamos, como somos e em que direção nos encaminhamos, os temas gerais, respectivamente, de cada capítulo. São temas do primeiro capítulo: a) Caracterização concisa do *Dasein*, considerações apoiadas em Benedito Nunes, Hans-Georg Gadamer, Jacques Derrida e Rüdiger Safranski; b) conceito de técnica e sua essência em Heidegger; b) a distinção entre técnica e tecnologia, apoiada no pensamento de J. Ellul, Michel Sérís, Otto Pöggeler, Michel Haar, Dominique Janicaud; c) Conceituação de cibernética, para Heidegger e em Norbert Wiener; d) Caracterização do conceito de língua de tradição e língua técnica; e) Conceituação preliminar de informação, análise etimológica e filosófica, visão de Heidegger e as teorias de Rafael Capurro; f) Análise do fenômeno de numerização dos entes, considerações de Paul Virilio e do conceito de realidade virtual apoiados em Henri Bergson e Gilles Deleuze. No segundo capítulo, passa-se à análise dos existenciais do *Dasein*, na sumarização dos fundamentos-base para a caracterização da tecnologia da informação como problema filosófico. Por fim, tendo sido apresentados os conceitos introdutórios que delimitam a região do que está sendo questionado, seguidos dos indícios que formam os pressupostos ontológicos encontrados em *Ser e Tempo*, o terceiro capítulo discorre sobre perigo, salvação e serenidade, três palavras-chave do pensamento heideggeriano sobre a técnica e que permitem abordar conclusivamente a questão.

Palavras-chave: Técnica. Informação. Heidegger. *Dasein*. Tecnologia da informação.

RÉSUMÉ

La recherche présentée, réalisée sur le domaine de la métaphysique, s'agit de rassembler des pressuppositions pour une fondation ontologique de la technologie de l'Information, basé sur la philosophie de Martin Heidegger; foncièrement, sur l'analytique existentiel du *Dasein* dans l'ouvrage *Être et Temps*. À partir de la pensée sur "ce qui est aujourd'hui", il s'agit d'investiguer sur quels fondements la Nouvelle Technologie se fut érigée de façon à que nous sommes engagés au projet de numérisation des étants que en même temps que destine l'homme à l'oubli de l'Être, l'offre la possibilité de transformation. Le rapport entre la question de l'Être et la question de la technique est analysé comme des chemins croisés et dans ce carrefour il devient possible penser ce qui est technique, ce qui est information pour Heidegger et de quel façon les modes existentiels du *Dasein* sont prêts pour caractériser l'homme au sein de la technologie de l'information. Par cette appropriation, il reste penser comment c'est possible l'ouverture d'une perspective de reconduction de l'homme à la vérité de l'Être. Finalement, la structuration des fondements rends possible la réflexion discursive général: avec qui nous nous occupons, comme nous sommes, dans quelle direction nous nous acheminons, les thèmes générales, respectivement, des trois chapitres. Les points d'investigation du premier chapitre son: a) La caractérisation précise du *Dasein*, appuyé sur des considérations de Benedito Nunes, Hans-Georg Gadamer, Jacques Derrida et Rüdiger Safranski; b) Le concept de technique et son essence chez Heidegger; c) la distinction entre technique et technologie, appuyé sur le pensée de J. Ellul, Michel Sérís, Otto Pöggeler, Michel Haar, Dominique Janicaud; c) Le concept de cybernetique chez Heidegger et chez Norbert Wiener; d) La caractérisation préliminaire d'information, l'analyse étimologique e philosophique, l'avis de Heidegger te les théories de Rafael Capurro; f) L'Analyse du phénomène de la numérisation des étants, des considérations de Virilio, et l'analyse d'un concept de virtuel avec Henri Bergson et Gilles Deleuze. Dans le deuxième chapitre, l'analyse des existentiels du *Dasein* vers le sommaire des fondements de base pour la caractérisation de la technologie de l'information comme un problème philosophique. Finalement, après avoir présenté les concepts introductoires que délimitent le questionnement, suivi par les indications et pressuppositions ontologiques trouvés sur *Être et Temps*, le troisième chapitre disserte sur le péril, ce qui sauve et la sérénité, les trois mots-clés de la pensée heideggerienne sur la technique que permettent l'approche conclusif de la question.

Mots-clés: Technique. Information. Heidegger. *Dasein*. Technologie de l'information.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

BT Being and Time

ST Ser e Tempo

SZ Sein und Zeit

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	01
2	DA TÉCNICA À TECNOLOGIA, DA INFORMAÇÃO AO CONTROLE: O PROJETO DE NUMERIZAÇÃO DOS ENTES	09
2.1	De uma essência, em <i>A questão da técnica</i>	10
2.2	Entre técnica e tecnologia	15
2.3	O apelo ao qual se destina o homem de nossa época	22
2.4	Cibernética, a ciência do controle	27
2.5	A língua dos tecnólogos: a caracterização de uma ameaça	34
2.6	Em busca de um conceito para informação	39
2.7	O projeto de numerização dos entes, a realidade virtual da Nova Tecnologia.....	46
3	DA PERGUNTA PELO SER À QUESTÃO DA NOVA TECNOLOGIA: TÉCNICA E INFORMAÇÃO EM SER E TEMPO	56
3.1	Considerações preliminares sobre a formulação da questão do Ser	56
3.2	O movimento do compreender e do explicitar à manualidade	59
3.3	A relevância do ocupar-se e dos seres à mão como simplesmente dados	61
3.4	Do manuseio do instrumento à manipulação da tecnologia	64
3.5	O ser-com: distanciamento e distensão do Dasein	68
3.6	Compreender e poder-ser	74
3.7	A explicitação como o que forma	76
3.8	Do ‘dar a forma’ à proposição	79
3.9	Língua, discurso, comunicação e um fundamento para ‘informação’	80
3.10	A validade objetiva do explicitado como ‘informação’	84
3.11	Cheio de mundo, o <i>Dasein</i> não mais conhece, se informa	87
3.12	Atopia no saber o novo, desarraigado do próprio mundo	89
3.13	À sombra da angústia, a experiência do terror da Nova Tecnologia	93
3.14	A cura na regência do lidar tecnológico	95
3.15	Finitude e Tecnologia	98
3.16	Entre a informação e o porvir: futuridade	100
3.17	Na virtualização, a re-velação dos entes no esquecimento do Ser	105
3.18	A virtualização como exercício do atualizar os entes na tematização	107
4	A RECONDUÇÃO DA QUESTÃO DO SER NA QUESTÃO DA TECNOLOGIA DA INFORMAÇÃO	111
4.1	Onde se encontram, o primeiro e o segundo Heidegger.....	113
4.2	Onde nasce o perigo.....	115
4.3	Onde cresce o que salva, o lugar da Serenidade	120
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	122
	REFERÊNCIAS	129

1 INTRODUÇÃO

Estamos envoltos num mundo da técnica, onde reina, imperiosa, a tecnologia da informação. O mundo que se vive agora parece que só se pode olhar com esses olhos, só se pode estar de modo efêmero, fugaz, imediato. O que vemos, vemos tão de perto, que a visão resta distorcida e a ausência de distância, a supressão do espaço, a virtualização total, faz com que nos percamos de vista. Como somos? O que propriamente somos? Onde estamos e em que tempo estamos?

A resposta para essa pergunta pode ser dada de tantas maneiras quantas são as ciências dedicadas a reivindicar para si a questão. Mas e se as ciências forem alvo de questionamento? E se, de pronto, nelas não se encontrar a fundação necessária, sólida o bastante para sustentar esse império? Quando as respostas sobre o que se passa na era da informação, sem fundamento, tombam por terra e caem aos pés da filosofia, permanece a questão: onde estamos, em que tempo estamos? Como poderíamos responder?

Deve-se, portanto, repensar: sobre o pensamento de perdição do homem, o quanto o homem verdadeiramente está perdido, se é próprio de sua natureza perder-se de si mesmo, lançado no mundo e entregue à sua própria responsabilidade libertária de poder ser a cada momento ele mesmo e experienciar não mais do que seu próprio estar no mundo, até um dia não ser mais? Se o homem está sob o império da tecnologia da informação, como antes estiveram sob a era industrial, atômica e em outras eras nas quais sempre já se deu a técnica, e sendo ela, em sua essência, imutável e, sobretudo, nada de técnico, pelo que se pergunta então? A pesquisa tem como fio condutor a possibilidade de uma sentença, que por ora se abrevia em uma frase e mais tarde se mostrará por inteira: se o homem está hoje sob a regência totalitária da tecnologia da informação é porque em sua essência habita a língua e a partir dela ele é compelido a 're-velar' o mundo e encobrir o Ser.

Está claro que já se decidiu aqui, à maneira como a questão é desafiada, por um certo pensar: a filosofia; e por um pensador, Martin Heidegger, para quem a existência humana traduz-se no Dasein, o ser-aí posicionado numa abertura fenomenal a qual tudo compreende e pode ser e de onde ele mesmo se lança, projetado em suas possibilidades; para quem a técnica possui uma essência não-técnica e somente pode ser compreendida quando recuperado o sentido originário de arte e verdade, do que deixa-viger; para quem a língua é a morada do Ser, Casa protegida pelos poetas. Portanto, para pensar como a tecnologia da informação diz respeito à essência do homem, vai se assumir como método de investigação os pressupostos deixados por Heidegger e

conduzir a investigação, a partir de sua ontologia, propondo uma releitura de *Ser e Tempo* por um caminho que tem como bifurcação o pensar pontualmente sobre técnica e informação.

O atual estágio de desdobramento da técnica ultrapassou a olhos vistos a chamada “segunda revolução técnica”, descrita por Heidegger, o que exige a distinção entre a técnica em sua essência e suas apropriações ônticas que culminam sob a forma do que hoje é. Portanto, aqui será chamada de “Nova Tecnologia”, o mais recente estágio evolutivo da técnica que se apresenta como tecnologia da informação, essencializado preliminarmente pelo seu caráter de numerização dos entes e, mais ainda, pela utilização do ser humano como seu ‘dispositivo disposto’. Trata-se da tecnologia onde todas as coisas são virtualizadas, inclusive o próprio homem. Será mostrado aqui que o apelo à convocação do homem a provocar o mundo foi amplificado no âmbito da Nova Tecnologia pela numerização que repousa sua gênese sobre a ciência do controle, a cibernética. O sentido de técnica, sua essência, a necessidade de se distinguir apropriadamente técnica e tecnologia, e em que consiste a cibernética delimitam a primeira parte da abordagem preliminar sobre o que se quis dizer com ‘mundo técnico’. Em seguida, o que é aqui chamado de informação merece esclarecimentos, desde o posicionamento do pensamento heideggeriano, através da distinção entre língua técnica e língua de tradição até as bases do seu criticismo. A partir disso, partimos em busca de um conceito originário para o termo que permita configurar a situação na qual se dá a numerização, donde a totalidade das significâncias é virtualizada, convertida em um dado de informação.

O primeiro capítulo atém-se à delimitação da região de investigação, esclarecendo o que se entende por tecnologia da informação. O segundo, por sua vez, visa à recondução do fenômeno ao seu vínculo primordial; trata-se de, em um duplo movimento de retirá-lo do âmbito do extraterreno, onde é lugar-comum falar do “impacto da tecnologia” como se fora um meteoro lançado à terra; e do âmbito do antropocentrismo, donde centrado no “fazer humano”, fruto de sua criação ou mal-criação surgem as posturas éticas de demonia ou absolvição. Aqui, reconduzir significa, pensada a essência da técnica e o sentido de informação, onde estão, no modo como o homem é, os indícios que permitem se colocar apropriadamente a questão. *Ser e Tempo* torna-se o campo de investigação onde modos existenciais do Dasein fornecem as pistas sobre o sentido geral do estar no mundo, lidar no mundo e comunicar no mundo, desde as modalizações do compreender, explicitação, ocupar-se, cura, temor; a momentos estruturais tais quais a facticidade, situação hermenêutica, tematização, desarraigo e finitude; além do aspecto da temporalidade na primazia do futuro e do porvir.

Por fim, quando finda a constatação de que já sempre somos assim, a pesquisa dirige-se para uma abordagem conclusiva sobre três vértices: perigo, salvação e serenidade, pilares onde o

pensamento heideggeriano se apóia para pensar com amplitude a questão sobre como estamos no mundo, em que direção somos conduzidos e em que sentido ou até que ponto pode se falar de uma “saída”. A provocação da Nova Tecnologia no apelo da informação e destinação do homem é a motivação do questionamento que não procura necessariamente uma resposta, antes um modo apropriado de questionar. Desta forma, não se pode perguntar “como somos agora?” sem antes termos esclarecido “o que significa que uma coisa seja?”.

A questão não pode ser colocada em torno de qualquer coisa que seja, mas somente em direção à coisa que, em sua própria existência, manifesta o jogo entre o ente e o Ser: o homem. Assim, poderia se objetar que basta analisar o homem, utilizando-se das ciências, para se responder à questão. E por que não? É que em direção ao ente que manifesta esse jogo com o Ser, quer dizer: deixar a formulação da pergunta se guiar por esse ente sem encerrar-se nele. O homem é o horizonte onde se dá a pergunta pelo Ser, mas não guarda em si, sozinho, a resposta. É preciso então fixar o olhar sobre esse horizonte e distanciar-se dele, a fins de que o que aparenta ser uma longa reta comece a se mostrar curvilínea, a se mostrar enquanto mirante de onde se pode ver como é possível o Ser interpelar o ente.

Acaso a observação se perca e se retenha propriamente no ente, estará se fazendo antropologia ou, para Heidegger, antes de tudo e até então, a pergunta terá se desviado seguindo o curso que tomou a tradição metafísica e que levou ao esquecimento do Ser. Mas, em que medida *Ser e Tempo* fala do homem sem fazer antropologia ou psicologia? Guiado pelo ente que expõe a abertura na qual se dá o jogo de co-pertencimento com o Ser, Heidegger se depara com duas condicionantes metodológicas: Primeiro, tratar da existência humana sem, contudo, confundi-la com o sentido corrente emprestado pela tradição e que fala do que é simplesmente existente. A existência humana, ao contrário, guarda a possibilidade de um ser que impede a interpretação de suas modalizações como meras propriedades. Além disso, é marcada pela particularidade de um certo auto-pertencimento, pois são sempre meus os modos de ser, mesmo quando me decido não ser de modo autêntico. A existência que expõe a abertura entre o Ser e o ente no exercício constante das possibilidades é a única na qual sempre se evidencia o caráter do jogo que é “sempre meu” [*je meines*] é o Dasein. Heidegger vai dizer, anos mais tarde, que:

a questão que surge necessariamente, de quem ou o quê e como é o homem, é tratada em *Ser e Tempo*, exclusiva e constantemente, a partir da questão do sentido do ser. Com isto, já está decidido que a questão do homem em *Ser e Tempo* não é colocada na forma de uma Antropologia que pergunta: o que é o homem propriamente? A questão do homem em *Ser e Tempo* leva à analítica do Dasein.¹

¹ HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. Editado por M. Boss. Tradução de G. Arnhold, M. F. Almeida Prado. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 145.

A questão do homem então torna-se guia para compor, se não uma resposta definitiva sobre o que significa ser, ao menos um tratado que formula decisivamente a questão. Desde o método à exposição exaustiva da estrutura do Dasein, se apresenta em *Ser e Tempo* o percurso pelo qual o homem é; esse é o caminho pelo qual se segue a trilha que leva ao Ser. Heidegger “encontra a fórmula do Dasein, *que se importa com o seu próprio poder-ser* (Seikönnen) [...] ele trabalha a prova filosófica de que o dasein humano não tem outro apoio senão esse aí (da), que é seu.”¹

Ao se falar em Dasein humano supõe-se pois que haveria outro tipo de Dasein? À guisa, não de uma crítica, mas da reflexão sobre o problema da espiritualidade em *Ser e Tempo*, mais precisamente sobre a ausência marcante da utilização da palavra “espírito” nessa obra, Derrida atentou para o obscurantismo da distinção entre viventes e não viventes, no exemplo da análise de homem, pedra e animal feita por Heidegger, no qual o animal é privado de mundo, mas não sem mundo, como é a pedra. Não há Dasein animal, visto que sumariamente pode-se dizer que o Dasein caracteriza especialmente o ente que pode questionar-se. Derrida² vai mais longe e observa que o animal pode até mesmo instrumentalizar as coisas, mas “*il ne saurait accéder a une tekhnè.*”³

Para Derrida⁴ é incômoda a lacuna na precisão da instância na qual se dá o animal, enquanto ente que não pode ser simplesmente dado e portanto para o qual não se aplicam puramente propriedades categoriais. “*Voilà une thèse que, en son caractère médian, tel qu’il est nettement souligné par Heidegger (l’animal entre la pierre et l’homme) reste foncièrement téléologique et traditionnelle, pour ne pas dire dialectique.*”⁵

O homem é seu poder-ser em sua estada no mundo, sua existência se perfaz entre vida e morte, no exercício de suas possibilidades enquanto em um mundo, já predestinado a um fim o qual não se pode evitar mas, ironicamente, se pode renegar. É aí que se movimenta o Dasein: em momentos alternados de propriedade, nos quais ele toma para si a responsabilidade de decisão sobre as possibilidades que são a cada vez suas e encara o nada; e de impropriedade, nos quais ele se entrega ao mundo e se aliena de si mesmo. Para Benedito Nunes, o ente que nós mesmos

¹ SAFRÄNSKI, R. *Heidegger. Um mestre da Alemanha acima do bem e do mal*. Tradução de L. Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000. p. 187.

² DERRIDA, J. *De l’esprit. Heidegger et la question*. Paris: Editions Galilées, 1987. p.88.

³ “ele não saberia acessar a uma techné” (tradução nossa).

⁴ *Ibid.*, p.89.

⁵ “Eis aqui uma tese que, em seu caráter mediano, tal qual é nitidamente sublinhando por Heidegger (o animal entre a pedra e o homem) resta basicamente teleológica e tradicional, para não dizer dialética.” (tradução nossa).

somos e que é capaz de interpretar-se e colocar questões, “investiga a sua existência, que não tem como um objeto diante de si mesmo, mas como risco de ganhar-se ou perder-se [...] essa investigação é polarizada pela *autenticidade* ou pela *inautenticidade* em que se resolve.”¹

O estar em um mundo do Dasein já se mostrava no pensamento de Heidegger mesmo antes de *Ser e Tempo*. Gadamer² conta que em seu primeiro curso como aluno de Heidegger em Freiburg, intitulado “Ontologia”, que tinha ainda por subtítulo “Hermenêutica da faticidade”, a primeira lição trazia a fórmula “*Vie = Dasein, être dans e par la vie.*”³. Ao meditar sobre a frase advinda de um pensamento já posto em 1921⁴, Gadamer⁵ diz:

Tout cela ressemble beaucoup à l’analytique transcendante du Dasein d’Être et temps. La vie est penchant, inclination, suppression de la distance, dont elle a le souci, se barricadant contre elle-même pour ne pas avoir a se rencontrer elle-même. Dans la facticité du souci, de la suppression de la distance, voir dans la <<nébulosité>> se pose la tâche de s’aviser de l’exercice même de la pensée, a savoir du <<Dasein>>. ⁶

O Dasein compreende o Ser e, nessa medida, pode interpretá-lo, explicitá-lo, revelar o jogo, mesmo e principalmente (e isso se dá na maioria das vezes) quando o encobre. Na abertura na qual se encontra, ele se lança no mundo e se perde no mundo; para Heidegger, uma evidência clara de que a ele é dada primordialmente a possibilidade de encontrar-se propriamente no jogo, razão pela qual é na vivência no mundo que se detém boa parte da investigação em *Ser e Tempo*. O ente que se lança é sobretudo movimento, no âmbito da temporalidade e à luz dessa abertura. Eis porque talvez quando Dasein foi traduzido na edição brasileira de *Ser e Tempo* como “pre-sença”, tal interpretação tenha causado estranheza a muitos pensadores de língua portuguesa

¹ NUNES, B. *Heidegger & Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002. p.12

² GADAMER, H. *Les Chemins de Heidegger*. Traduction de J. Grondin. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002. p. 247.

³ “Vida = Dasein, ser na e pela vida.” (tradução nossa)

⁴ O autor cita em seu livro a aula do curso sobre “Ontologia, hermenêutica da faticidade”, de onde advém a frase supracitada como sendo de 1921. Mantém-se a referência do autor, embora todas as referências bibliográficas dão como o curso de verão datado de 1923.

⁵ *Ibid.*, p. 247.

⁶ “Tudo isso lembra bastante a analítica do Dasein em *Ser e Tempo*. A vida é pendente, inclinação, supressão da distância, de onde ela tem a preocupação, se fechando contra ela mesma para não encontrar-se consigo mesma. Na faticidade da preocupação, da supressão da distância, ver na <<nebulosidade>> se impõe como tarefa de se tomar consciência sobre o exercício mesmo do pensamento, a saber do <<Dasein>>” (tradução nossa).

continuaram a preferir traduzir o termo por ser-aí, a exemplo da versão espanhola *ser ahí*¹ ou da francesa *être-là*².

Como vai objetar a própria tradutora, a filósofa Márcia Shuback, a interpretação de *Ser e Tempo* impõe desafios até mesmo à língua alemã. Segundo ela, diante da complexidade e originalidade do pensamento de Heidegger mesmo o leitor germânico se vê forçado a uma tradução ao interior da língua antes de compreender o dito. Pre-sença partiu de *Praesentia*, equivalente latino associado no Séc. XVIII à palavra Dasein, conforme consta do Dicionário dos irmãos Grimm, explica Schuback.

As dificuldades com a aceitação de pre-sença começam, obviamente, pela indissociável relação com o tempo presente quando, de fato, a circularidade temporal e, mais ainda, a supremacia declarada do futuro e da possibilidade ante o agora e à realidade, vão justamente de encontro a essa associação. Ao hifenizar a palavra, a filósofa quis ainda sublinhar o caráter de antecipação do Dasein (o seu pré) o que lhe possibilita ser no devir e ser propriamente todas as suas possibilidades, mas a escolha de um substantivo ao invés do próprio infinitivo de ser (não por acaso a opção de Heidegger), não terminaria por turvar o entendimento do que significa ser na abertura do compreender [*Verstehen*]; lhe retirando o ‘extático’ e lhe tornando simplesmente dado, estático?

Schuback³, obviamente, não pensa assim; admite a perda da tradução mas, justifica veementemente sua escolha: para ela, pre-sença remete ao dom da existência dada a partir do ser, seu apresentar.

Afin de préserver le questionnement philosophique dans la traduction d’Être et Temps il faut sans doute perdre quelque chose. Ce qui se perd dans cette transposition est la tonique de la composition morphologique de *da* et *sein*. Mais puisque le mot <<présence>> s’annonce à partir d’un <<se-montrer>>, il préserve la proximité de son caractère de faire apparaître la manifestation à partir de l’infinition, à partir d’un non-être, d’une différence.⁴

¹ HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de J. Gaos. 2. ed. México: Fondo de Cultural Económica, 1986. 478 p.

² Id., 1985. 356 p.

³ SCHUBACK, M. La perplexité de la présence: notes sur la traduction de Dasein. *Les études philosophiques*. Paris, n. 3, p.278, jul./sept. 2002.

⁴ “A fins de preservar o questionamento filosófico na tradução de *Ser e Tempo* é necessário, sem dúvida, perder alguma coisa. O que se perde nessa transposição é a tônica da composição morfológica de *da* e *sein*. Mas como a palavra <<presença>> se anuncia a partir de um <<se mostrar>>, ela preserva a proximidade de seu caráter de fazer aparecer a manifestação a partir da infinição, a partir do não-ser, de uma diferença.” (tradução nossa).

Não se pretende aqui simplesmente recusar o uso do termo pre-sença para descrever o sentido de Dasein, pois em última instância trata-se de descrever o sentido do Ser e esse permite se mostrar em diferentes interpretações. Mas à condução dessa pesquisa a escolha de pre-sença implicaria em dificuldades, mais adiante, quando se estiver tratando da ekstase temporal *Gegenwart*, que na tradução de *Ser e Tempo* é chamada de atualidade, quando de fato aqui será mantido o sentido corrente de ‘presente’, tal qual fazem as versões para o inglês, espanhol e francês (*present*, *presente* e *présent*, respectivamente). Sem essa conversão, em particular, já que mais adiante será aberto um caminho para se pensar o sentido de virtual também no âmbito da temporalidade do Dasein, poderia se chegar a uma má-condução compreensão heideggeriana de temporalidade na analítica do Dasein.

Ainda não é o momento aqui de discutir e diferenciar presente e atualidade, sendo suficiente saber que tão central é a questão das instâncias temporais para pensar a época em que vivemos, diante do recorte baseado em *Ser e Tempo*, que faz-se necessário, por ora, se evitar a utilização do termo pre-sença. Não se ignora, no entanto, que ser-aí também é uma interpretação que impõe seus limites. O próprio Heidegger “corrige” a tradução francesa:

A palavra “Dasein” significa comumente estar presente, existência...Mas em *Ser e Tempo* o Dasein é compreendido de maneira diferente. Os existencialistas franceses também não notaram isto, motivo pelo qual traduziram Dasein em *Ser e Tempo* por *être-là*. O que significa: estar-aqui e não lá. O *aí* [*Da*] em *Ser e Tempo* não significa uma definição de lugar para um ente, mas indica a abertura na qual o ente pode estar presente para o homem, inclusive ele mesmo para si mesmo. O *aí* a ser distingue o ser-homem. O discurso do Dasein humano conseqüentemente é um pleonasma que não foi sempre evitado – também em *Ser e Tempo*. A tradução francesa apropriada para Dasein deveria ser: *être le là* e a acentuação correta em alemão não deveria ser Dasein e sim Dasein.¹

Se a tarefa ingrata da tradução enquanto interpretação primeira do dito não pode deixar de influenciar o curso da compreensão textual, a saída seria então, ao menos neste caso, não mais atualizar o sentido mas manter o que se quis dizer e chamá-lo por Dasein? A escolha é tentadora, aliás foi o que fizeram os tradutores da edição em língua inglesa. Esta pesquisa no entanto, à luz do que pensa, por exemplo, Umberto Eco, ao acreditar que em cada língua existe um “gênio” no qual se constitui o modo de ver o mundo de um povo, vai repousar preferencialmente o sentido de Dasein no termo ser-aí: poder-ser nessa abertura de onde se lança para o esquecimento e de onde pode voltar-se para si mesmo quando essa abertura o conduz ao questionamento: o que é ser enquanto eu sou.

¹ HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. Tradução de G. Arnhold, M. F. Almeida Prado. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 147.

2 DA TÉCNICA À TECNOLOGIA, DA INFORMAÇÃO AO CONTROLE: O PROJETO DE NUMERIZAÇÃO DOS ENTES

2.1 De uma essência, em *A questão da técnica*

Ao perguntar pela essência da técnica na conferência intitulada *A questão da técnica*¹, proferida em 1953, Martin Heidegger orienta sua indagação baseando-se em algumas premissas: a primeira delas, de que em sua essência não há nada de técnico. Desprender-se do que é técnico seria, pois, o primeiro passo para encontrar a sua essência. A segunda, que é preciso ainda afastar-se da concepção – corrente no início dos anos 50 e que perdura até hoje - de que a técnica é algo de natureza neutra; considerá-la assim “nos torna completamente cegos”²

A técnica é determinadamente instrumental, o que a coloca a serviço do homem, a torna manipulável e, mais ainda, passível do desejo urgente de dominação “quanto mais a técnica ameaça escapar do domínio dos homens”³. Enquanto meio que encerra um fim, a técnica revela num aspecto preliminar de sua essência, a causalidade. Enquanto essa permanecer obscura, enredada na doutrina das quatro causas, permanecerá também obscura a essência da técnica. Para Heidegger o ordenamento da produção da coisa em quatro fases deve ser precedido por uma unidade que as reúna, de outro modo, não poderiam ser estágios no jogo da produção. De onde provém essa unidade?, pergunta ele. Essa unidade antecipadora que expõe o jogo da produção num responder e dever traduz-se como “dar-se e propor-se”, movimento que faz algo aparecer, o que Heidegger vai chamar de “deixar-viger”. Na produção está o ato de deixar-viger as coisas. Precisamente onde técnica e arte se encontram, na essência do sentido de produção, está onde “algo oculto chega ao desocultamento”⁴; que conduz à verdade, à *aletheia* dos gregos. É nesse caminho, o caminho da verdade que repousa a essência da técnica. Ela é, enquanto instrumentalidade que unifica os quatro modos de causalidade, uma forma de des-encobrimento.

¹ HEIDEGGER, M. A questão da técnica=Die frage nach der technik. *Cadernos de Tradução*, São Paulo, n. 2, p.40-93, 1997.

² Ibid., 43.

³ Ibid., 45.

⁴ Ibid., 53.

“A técnica é um modo da . Ela desabriga o que não se produz sozinho e ainda não está à frente e que, por isso, pode aparecer e ser notado, ora dessa, ora daquela maneira”¹.

Esta noção de técnica como forma de des-encobrimento vale para a técnica artesanal e para a técnica moderna mas, no entanto, há algo de novo na técnica moderna, fundada na utilização das ciências exatas da natureza. A novidade está em ser uma técnica que desafia e dispõe da natureza e do homem em outro sentido, o qual não se mostra em sua finalidade, mas em seu contínuo processamento. Recursos naturais são processados, armazenados e dis-postos. Assim, “o desabrigar que domina a técnica moderna tem o caráter do pôr no sentido do desafio”².

Heidegger dá alguns predicados para o caráter dessa nova técnica: ela promove o máximo de rendimento possível com o mínimo de gasto e está fundada no controle e na segurança. Tudo o que está assim ‘dis-posto’ pertence à classificação do estar disponível como ‘fundo de reserva’ [*Bestand*]³. O mesmo homem desafiado a explorar a natureza atende ao apelo do des-encobrimento tornando-se também ele seu ‘dispositivo disposto’. “Aquele desafiar reúne o homem no requerer. Isto que é reunido concentra o homem para requerer o real enquanto subsistência [fundo de reserva]”⁴. A esse apelo de exploração Heidegger dá o nome de *Ge-stell*⁵ [enquadramento]: aí está, em suas próprias palavras, a essência da técnica moderna, o que há de novo nela mesma. “Armação [enquadramento] significa a reunião daquele por que o homem põe, isto é, desafia para desocultar a realidade no modo do requerer enquanto subsistência [fundo de reserva].”⁶

¹ HEIDEGGER, 1997, p.53.

² Ibid., p.59.

³ A tradução de original utiliza o termo ‘subsistência’ para interpretar Bestand; a tradução feita por Carneiro Leão (Ensaio e Conferências, 2ª ed., 2002) usa como equivalente ‘dis-ponibilidade’. Optou-se por “fundo de reserva”, usado por tradutores como Casanova, que melhor mantém o sentido da novidade que se quer evidenciar, imbricado em valores da técnica moderna, como excesso de produção, primazia do processamento ante á finalidade, valor de uso, etc.

⁴ Ibid., p.65.

⁵ *Ge-stell* é um dos conceitos heideggerianos que mais possui traduções diferentes para o português, o que demonstra quão difícil é apreender em uma só palavra o sentido que Heidegger quis emprestar ao termo. A tradução original faz equivalência do termo *Ges-tell* como “com-posição”, mas também há quem interprete como “andaime”, como o faz Rafael Capurro; “armação”, segundo Ernildo Stein, “arraçoamento” (a partir do francês *arraisonement*), na leitura de Benedito Nunes, “dispositivo”, para Lia Luft ao traduzir Safranski; “estrutura”, para Jorge Telles de Menezes, ao traduzir Otto Pöggeler, entre outras traduções. Optou-se, neste trabalho, por uma leitura de *Ge-stell*, interpretando o termo como ‘enquadramento’, escolha que será mais a frente justificada, em capítulo específico ao tema.

⁶ Ibid., p.67.

surge como sendo potencializadora da *Ge-stell*, na medida em que abre caminho para o desvelamento da natureza como um sistema de forças passível de constituir-se em fundo de reserva a ser manipulado. É por uma imposição do próprio modo de ser da *Ge-stell*, que exige dispor da natureza como fundo de reserva que a física moderna se apresenta como um sistema de informações disponível, o que leva à concepção corrente, equivocada, de que a técnica moderna se reduz à aplicação das ciências da natureza. Heidegger deixa claro que trata-se do contrário, é o apelo inicial de dispor da natureza que motivou o desenvolvimento da física moderna como tal.

A *Ge-stell* não é nada de técnico ou maquinal; o deixar viger o real como disponibilidade, embora aconteça no contexto da atividade humana, “não acontece somente *no* homem e, decididamente, não *por* ele”¹. Essa força, esse apelo que é imposto ao homem o coloca a caminho do des-encobrimento que sempre conduz ao real, constituindo-se então em seu destino – “força de reunião encaminhadora”. Nesse ponto, vê-se surgir a noção de liberdade, pois “todo desabrigar surge do que é livre e leva para o que é livre. [...] A liberdade é o âmbito do destino, que toda vez leva um desabrigamento para o seu caminho”². Ora, se a essência da técnica se dá no destino do des-encobrimento não é possível então atribuir à técnica a fatalidade de nossa época, argumenta Heidegger. Ela é, antes de tudo, a possibilidade de libertação que se dá no caminho do des-encobrimento.

A liberdade do destino traz inclusive a possibilidade de o homem distanciar-se da essência e ater-se no que no momento se desencobre e por essa perdição guiar-se. Aí, propriamente, o destino do des-encobrimento, o caminho ao qual o homem é levado, torna-se o próprio perigo, quando o desencobrimento é falseado. “Assim, onde tudo o que se apresenta se expõe na luz da conexão de causa e efeito, pode inclusive Deus perder o mistério de sua distância em favor da representação de tudo o que é sagrado e superior”³. O homem da técnica moderna não mais se vê diante de objetos, mas de não-objetos, de disponibilidades e até ele mesmo reduzido a um mero dispositivo disposto. “Esta ilusão torna madura uma última aparência enganadora. Segundo esta aparência, parece que o homem em todos os lugares somente encontra mais a si mesmo”⁴. O homem como ‘dispositivo disposto’ distancia-se de sua essência e é encoberto pelo próprio destino, pelo perigo extremo que este encerra em si. É assim, quando não mais o homem consegue enxergar a essência no que desencobre, mas apenas a sua disponibilidade. Não obstante, compreende-se assim que poder dispor dos outros entes e até de si

¹ HEIDEGGER, 1997, p.73.

² Ibid., p.75.

³ Ibid., p.77.

⁴ Ibid., p.79.

mesmo de tal maneira é uma possibilidade condicionada à uma força que, em sua essência, é o apelo ao puro desencobrimento, à verdade.

Um trecho de um poema de Hölderlin serviu para ilustrar a dualidade que repousa na essência da técnica e tornou-se um dos grandes enigmas aos que se aventuram a pensar com Heidegger: “Mas onde há perigo, cresce também a salvação”.¹ A possibilidade de um desencobrimento mais originário resta fechada ao homem da técnica moderna, pois ele está preso ao apelo do des-encobrimento apenas como um tornar disponível. No entanto, em sua própria essência, a *Ge-stell* como ‘destinação’ é antes de tudo uma possibilidade de salvação. Heidegger diz que o domínio da *Ge-stell* “não pode se esgotar em apenas obstruir todo brilhar de cada desabrigo e todo aparecer da verdade”.² Mas, como seria possível, avizinham-se perigo e salvação? Na poesia de Hölderlin é como se, em sua origem, o perigo já trouxesse o seu antídoto, a força salvadora. Mas, se foi dito que esta essência se apresenta como *Ge-stell*? Nesse sentido, então, *Ge-stell*, enquanto essência da técnica, deve ir além de um conceito genérico que se possa aplicar a tudo o que é técnico ou que provém da técnica. Sua essência se dá em outro sentido que não a de um gênero. Se dá por ser “um modo destinado de des-encobrimento explorador ou produtor”.³ Heidegger denota que a técnica exige, para ser pensada em sua essência, que se formule um outro conceito de essência, sem o qual não é possível compreendê-la.

Heidegger se vale da etimologia da palavra essência, ao verbo *wesen* “viger”, como no início o mesmo que *währen*, “durar” para concluir que “A armação [enquadramento], enquanto aquilo que da técnica essencializa, é o que dura”.⁴ Neste ponto, ele se pergunta se essa duração é uma concessão. Mas como pode ser concessão algo que tem seu modo de ser no envio que descobre para o desafiar? Ainda que leve ao desafio (que não se trata de maneira alguma de um consentir), ainda assim é antes de tudo um destino. E apenas admitindo esse destino como perigo extremo, como uma concessão, é possível nele estar guardado o que salva.

Cada destino de um desabrigo acontece a partir de um consentir enquanto tal. Pois este somente dá ao homem a possibilidade daquela participação no desabrigo, que o acontecimento <Ereignis> do desabrigo emprega. Enquanto alguém assim empregado, o homem está unido ao acontecimento da verdade. Aquilo que consente, que envia assim ou assado para o desabrigo é, enquanto tal, o que salva.⁵

¹ HEIDEGGER, 1997, p.81.

² Ibid., p.81.

³ Ibid., p. 83.

⁴ Ibid., p.85.

⁵ Ibid., p.87.

Buscar a essência da técnica, o que vige na técnica ao invés de se permanecer diante do que é técnico é caminho que pode levar para além da ilusão de que o único modo possível de des-encobrimiento se dê pela disposição. Para entender o caráter de ambigüidade da essência da técnica, faz-se necessário que esse seja exposto somente e quando se compreende essa essência como um modo de vigência que concede. Esta concessão, que deixa o homem continuar a ser, guarda a esperança de que, não agora mas, talvez, no futuro o homem possa tocar a essência da verdade que se dá na *Ge-stell*; mesma *Ge-stell* que a encobre ao descobrir apenas como fundo de reserva. De um lado, a *Ge-stell* que torna o homem e as coisas um mero 'dispositivo disposto' é irresistível, mas nesse mesmo irresistível, resiste e persiste, ainda que encoberto, o que salva. Em suma, "A questão da técnica é a questão da constelação na qual acontece o desabrigar e o ocultamento, onde acontece a essencialização da verdade"¹.

Ao lado do des-encobrimiento que dispõe de maneira totalizante está o des-encobrimiento mais originário. Então, Heidegger se pergunta se, na idade da técnica, este modo mais originário poderia fazer aparecer a força salvadora. Quando a técnica dos gregos também designava o des-encobrimiento que levava à verdade, ou seja, quando a técnica era entendida como arte, ali estava um modo elevado de des-encobrimiento concedido. Somente no curto período em que a arte não provinha nem mesmo do artístico e, em sua forma mais sublime ela era poesia, somente ali repousa a possibilidade de um des-encobrir originário. A arte apresenta-se então como elemento capaz de proporcionar um caminho para a apropriação da verdade, desde que também seja retomada a sua essência, longe do horizonte da estética. É neste sentido que "quanto mais de modo questionador refletirmos sobre a essência da técnica, tanto mais cheia de mistério será a essência da arte"². Aprofundar-se no perigo para nele encontrar salvação se dá, finalmente, pelo caminho da verdade do questionamento, que a cada vez nos leva a novas questões. Heidegger conclui a conferência, com a frase "Pois questionar é a devoção do pensamento"³, tornando não obstante incontornável que se volte à pergunta pelo Ser aquele que procura respostas para a questão da técnica e para salvação que o seu perigo guarda.

¹ HEIDEGGER, 1997, p.89.

² Ibid., p. 93.

³ Ibid., p. 93.

2.2 Entre técnica e tecnologia

O ensaio sobre a questão da técnica não é considerado a primeira incursão, nem a visão definitiva de Heidegger sobre o tema, pois ele vai aprimorar alguns de seus aspectos em escritos posteriores, e, muito menos, a única voz de sua época sobre o assunto. Safranski, por exemplo, relata que no mesmo ano em que foi proferida essa conferência havia sido lançado o livro “A perfeição da técnica”¹, de Friedrich Jünger, uma resposta ao ensaio de seu irmão, Ernst Jünger, intitulado “O trabalhador” (1932), que igualmente imprimia visões sobre o mundo técnico. Num período de reconstrução e crescimento acelerado via maximização da produção, refletir sobre a técnica não era um privilégio de Heidegger. No entanto, para Rüdiger Safranski, o elemento novo na abordagem heideggeriana era a introdução do conceito de “provocação” [*Herausforderung*] em oposição ao conceito de “produzir” [*hervorkommenlassen*], seguido da idéia de “preparar” [*bestellen*] para uso como fundo de reserva. “Em torno do conceito central de *provocação* Heidegger agrupa todas as maneiras de controle técnico”², ele dá corpo à idéia de *Ge-stell* enquanto força unificadora de toda a provocação à qual o homem atende e está destinado.

O que deixa vir à luz ao modo da *alétheia* é a técnica tal qual pensaram os gregos, enquanto arte; o que destina o homem da sociedade industrial a provocar a natureza e, em última instância, a si próprio, deve ainda ser chamado de técnica, enquanto técnica moderna, como está posto por Heidegger ou, apoiada sobre as ciências físicas da natureza, deveria ser chamada de tecnologia? A diferenciação se dá de alguma maneira ou trata-se apenas de uma superficial distinção terminológica?

É inegável que há uma cisão clara entre o homem entregue à manualidade, no lidar com os instrumentos que vem ao seu encontro, e um civilização controlada pelos artefatos de produção e que dispõe da natureza como fundo de reserva, imbricada ainda na superação constante de limites e eliminação progressiva de distâncias. Acompanhar o pensamento de Heidegger é entender ainda que, a técnica não só não é nada de técnico como permanece imutável em sua essência. No entanto, não se pode considerar que a novidade seja tão simplesmente a modernização do lidar, o avanço em novas descobertas da ciência ou “evolução do manusear”, isso não soa coerente à ontologia do *Dasein* e, aliás, expõe o equívoco de tomar por fundamental o que na verdade são características ônticas, ligadas à faticidade. A

¹ “Die perfektion der technik”

² SAFRANSKI, R. *Heidegger. Um mestre da Alemanha acima do bem e do mal*. Tradução de L. Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000. p. 463.

impossibilidade de comparação em termos evolutivos é a mesma ilustrada por Heidegger¹ ao pensar a ciência dos gregos e a ciência moderna, quando ele diz que “[...] *si queremos llegar a captar la esencia de la ciencia moderna, debemos comenzar por librarnos de la costumbre de distinguir la ciencia moderna frente a la antigua únicamente por una cuestión de grado desde la perspectiva del progreso.*”²

O que de fato é novo na época de mundo observada por Heidegger e que difere da técnica dos antigos é um completo e diferente olhar sobre o lidar com as coisas em um mundo. Sob o domínio da lógica, da consagração da certeza cartesiana como parâmetro para se enxergar apenas o que é correto ante o verdadeiro, se dá a tecnologia. Esse olhar diferente resume-se na essência da *Ge-stell* como enquadramento, angulação definitiva na qual se vê o mundo, na qual tudo se torna disponível, onde não só o fazer humano, mas, sobretudo, o pensar humano vai estar confinado. O pensamento humano que redefine e enquadra o mundo e os viventes em suas possibilidades determinadas é propriamente o perigo, pois soterra o pensar meditativo capaz de restaurar a verdade, de deixar viger as coisas. A tecnologia, esta sim, passa por constantes mutações e quebras de paradigmas, como a passagem da era industrial à era da informação, sem que haja espaço para se pensar ou se ver o mundo fora dessa provocação. O mundo quadrado é a imagem perfeita do que vê o olhar calculador da técnica baseada na ciência.

Sublinhar o *logos* de tecnologia é marcar um aspecto dessa diferenciação, a saber, a entrada em jogo da ciência moderna, ou como quer dizer Jacques Ellul, o surgimento da “técnica intelectual”³. Mas esse fator não demarca totalmente o território entre técnica e tecnologia; afinal, ainda se pode dizer da escrita que esta se constitui em um lidar de outra ordem que não puramente o deixar viger da coisa natural, que esta também encerra um certo aspecto calculador. A designação de sinais equivalentes a sons e a significados em relação a determinados significantes, a sistematização dessa operação até o advento da prensa também parte de um saber enquadrado, se não, o que dizer da superioridade do “preto no branco” ante o dito, desde os tempos antigos? Ademais, já está claro, mesmo antes da conferência sobre a técnica, que é um erro pensar a transformação a partir da ciência, quando de fato, para Heidegger⁴, se dá o contrário: “*La técnica modernizada es, por sí misma, una transformación autónoma de la*

¹ HEIDEGGER, M. *Caminos do bosque*. Traducción de H. Cortés e A. Leyte. Lisboa: Instituto Piaget. 2001. p. 85.

² “[...] se queremos chegar a captar a essência da ciência moderna, devemos começar nos livrando do costume de distinguir a ciência moderna da antiga unicamente pela questão de grau, dentro da perspectiva do progresso” (tradução nossa).

³ ELLUL, J. *La technique, l'enjeu du siècle*. Paris: Économica. 1990, p.34

⁴ HEIDEGGER, 2001, p.75.

práctica, hasta el punto de que es ésta la que exige el uso de la ciencia matemática de la naturaleza".¹

Há algo mais, no lidar da época observada por Heidegger que potencializa a força do enquadramento. Otto Pöggeler interpreta essa diferença sem no entanto evidenciar nenhuma ruptura, apenas observando que ela repousa no modo do desencobrimento onde, no que Heidegger chama de técnica moderna, seria totalizante e regulador. Mais do que libertar o ente que não vem à luz por si mesmo, a técnica moderna é um "regular desafiador", para um "desalbergamento [desencombrimento] no qual o ente se demonstra como encomendado".² Quando o ente desalbergado é destinado a ser como fundo de reserva, não mais se estaria falando de técnica, mas sim de técnica moderna. Por fim, a desalbergação legítima e autêntica do ente constitui a essência da técnica, mas apenas adquire, enquanto *Ge-stell*, um caráter moderno, quando torna-se totalizante e reguladora de todas as possibilidades. Vale ainda esclarecer o que Pöggeler entende por *Ge-stell*: "A estrutura [enquadramento] é aquilo que está presente na técnica não sendo ela mesma técnica, a essência da técnica"³. Assim, ele conclui que:

A técnica tornou-se hoje um perigo para a humanidade. Mas a ameaça não vem em primeiro lugar das suas máquinas e aparatos de efeitos provavelmente letais. Ela vem, pelo contrário, da sua essência há muito tempo preparada, da estrutura, e não atinge somente este ou aquele homem ou esta geração, mas a essência do homem.⁴

O próprio conceito de *Ge-stell*, enquanto essência que se compreende imutável, por certo corrobora com o uso da nomenclatura de técnica moderna, mas o fato de a essência da técnica reger todo o lidar humano não exclui a necessidade de diferenciação em outros termos, ao menos, em se tratando deste trabalho de pesquisa. O que ainda não está claro é se esta diferenciação se resume a uma questão terminológica ou se de fato serve para indicar uma fratura.

Jean-Pierre Sérís⁵ aponta uma descontinuidade evidente, na tese de que mais do que o discurso do *logos*, a tecnologia se caracteriza pela ausência marcante da técnica em si:

¹ "A técnica modernizada é, por si mesma, uma transformação autônoma da prática, até o ponto em que é esta quem exige o uso da ciência matemática da natureza" (tradução nossa).

² PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Heidegger*. Tradução de J. T. Menezes. Lisboa: Instituto Piaget. 2001. p.232.

³ *Ibid.*, p. 233.

⁴ *Ibid.*, p. 235.

⁵ SÉRIS, J. P. *La technique*. Paris: Puf. 1994. p. 5.

Nous vivons dans un monde où le <<capital>> de savoir technique accumulé est colossal et, en même temps, nous sommes bien plus que nos ancêtres dispensés de tout savoir-faire technique. Dire que nous en sommes dispensés est insuffisant: en être dispensés, en effet, c'est en être exclus. Cette dispense, cette exclusion, cette forclusion sont selon moi responsables du retrait de la technique, observé plus haut.¹

Séris evidencia assim a idéia de alienação, definida com o emprego da palavra alemã *Entfremdung*. O característico de nossa época é estar jogado para fora do universo técnico, a ponto de não mais ser exigido do homem o saber fazer, o lidar genuíno com as coisas. A complexidade da tecnologia aliena o homem, o que se constitui no perigo extremo. Séris² dá um exemplo corriqueiro e diz que ao se usar o telefone, por mais complexa e avançada que seja a tecnologia, o homem reduz sua competência à memorização e digitação de um número de oito algarismos. “*Technologie, dans cette optique, c’est le nom de la technique dont nous sentons dépossédés...force est de constater que la technologie n’est pas alors une technique habitée par le logos, mais bien une technique qui a perdu son logos.*”³

A diferenciação para Séris se dá em termos de ruptura, revelando um aspecto muito mais devastador do que o próprio desencobrimento como fundo de reserva. Nesse contexto, o estar disposto pelo enquadramento fica em segundo plano, porque é pensado como consequência do mais grave, a alienação do homem. Essa tese não seria de todo estranha para Heidegger, e até poderia ter sido apoiada em sua idéia de desarraigo, de perda da terra como lugar de acolhida⁴, em um duplo movimento: no momento em que a terra sagrada passa a ser disposta como fundo de reserva e no momento em que o homem abstrai-se do lidar originário. Abstrair-se do lidar originário, no entanto, não pode ser entendido meramente como a passagem da atividade artesanal para a atividade das máquinas; o aspecto manual não é o relevante, visto que em sua essência a técnica não é de fundo instrumentalista, ou seja, não se resume à prática, mas é sobretudo desencobrimento. O que é alienante, também à luz do que é próprio do Dasein no

¹ “Nós vivemos num mundo onde o <<capital>> do saber técnico acumulado é colossal e, ao mesmo tempo, nós somos mais do que nossos ancestrais dispensados de todo saber-fazer técnico. Dizer que nós somos dispensados não é suficiente: ser dispensados, de fato, quer dizer excluídos. Essa dispense, essa exclusão, essa forclusão são, segundo o que eu acredito, responsáveis pela retração da técnica, observada acima.” (tradução nossa).

² SÉRIS, 1994, p. 6.

³ “Tecnologia, sob essa ótica, é o nome da técnica à qual nós nos sentimos desprovidos...por fim somos forçados a constatar que a tecnologia não é nenhuma técnica habitada pelo logos, mas sim uma técnica que perdeu seu logos.” (tradução nossa).

⁴ No sentido visto em “A origem da obra de arte”, no qual terra é aquela que acolhe tudo que surge como tal e que se fecha ante qualquer tentativa de apreensão via pensamento calculador e no qual mundo é lugar das decisões do Dasein.

exercício de sua faticidade, é justamente a perda da capacidade de desencobrimento pelo homem, conseqüentemente, o distanciamento da verdade originária.

Acerca da possibilidade de delimitar o âmbito da técnica e da tecnologia, trata-se, antes de tudo, de precisar o recorte dado por este trabalho à questão. Será necessário então retomar os principais pontos dessa exposição para concluir que, em primeiro lugar, a técnica permanece imutável em sua essência, onde repousa o poder de desencobrimento do que vem ao encontro, o que equivale a dizer que, afastado o caráter instrumentalista, a técnica é um modo de acesso à verdade e não uma mera atividade humana; segundo, a unidade desse poder descobridor está na *Ge-stell*, enquanto força de reunião que “dirige” a descoberta dos entes e, em última instância, torna possível a determinação destes modos de desencobrimento, sendo portanto um enquadramento da realidade do mundo técnico; finalmente, o advento da ciência moderna reflete-se sobre os modos evolutivos do fazer humano, sem que, contanto, se possa dizer que ela produz esse novo fazer e sim que ela é exigida pelo enquadramento.

Os novos paradigmas do fazer moderno, sejam a industrialização, maquinação ou, mais recentemente, a informatização, apóiam-se sobre a ciência moderna, constituindo o terreno da tecnociência enquanto tecnologia e, embora resultem em transformações que, para Heidegger, põe em xeque a essência do homem, restam caracteres da faticidade. A sucessão das transformações do fazer humano, ou seja, qualquer que seja a tecnologia, ela resta uma manifestação ôntica do modo de “ser no desencobrimento”.

Michel Haar¹ ajuda a pensar a técnica como “traço do ser” ao dizer que “*C’est elle qui ramène à l’unité une multiplicité de phénomènes épars, que l’on a tendance à considérer simplement comme les signes d’un << malaise de civilisation >>*”². Se existe uma unidade do processo evolutivo, esta repousaria sobre a *Ge-stell*, mas o que por ora é importante destacar é que será reservado a esse estudo o entendimento de técnica em uma ordem existencial, e tecnologia ou tecnociência, como de natureza existenciária.

O fato da análise de um aspecto da técnica, para os fins desta pesquisa, da tecnologia da informação, estar restrita à fenômeno da faticidade, contudo não impede que seja necessário se buscar fundamentos em determinados modos de ser do Dasein, muito pelo contrário. Cada época do fazer tecnológico provoca o homem de uma forma particular; a forma de provocação e destinação próprias da atualidade, ou seja, a possibilidade de se analisar como o homem

¹ HAAR, M. Heidegger et l’essence de la technique. *Revue de l’enseignement philosophique*, Paris, v. 30, n. 2, p. 22, dec. 1979/jan. 1980.

² “É ela quem traz à unidade uma multiplicidade de fenômenos esparsos, que temos a tendência de considerar simplesmente como sinais de um <<mal-estar da civilização>>.” (tradução nossa).

responde ao apelo do enquadramento na era da informação à luz da ontologia fundamental é a questão.

2.3 O apelo ao qual se destina o homem de nossa época

Por questões metodológicas e, sobretudo, para aclarar os limites entre o conceito de técnica e suas diversas apropriações, decidiu-se por conceituar técnica como o modo de ser no desencobrimento, o deixar viger as coisas, e chamar de tecnologia enquanto discurso da técnica no universo do cálculo, enquanto tecnociência, as diversas manifestações deste modo de ser de onde provém uma forma essencial de desencobrimento, o desencobrimento como disponibilidade. A unidade dessas manifestações, portanto, repousa no enquadramento. Mas como a *Gestell* enquadra nossa época? Ou seja, qual a angulação da visão que determina hoje o fazer humano? Sendo o propósito desta seção caracterizar a tecnologia de nossa época, antes faz-se ainda oportuno ponderar sobre o aspecto evolutivo dessas manifestações para então somente depois se caracterizar como o enquadramento interpela o homem de hoje.

Qualquer que seja a teoria evolucionista, aqui interessa aclarar a idéia central de uma destinação que se impôs à vontade humana de maneira a tornar inútil qualquer questionamento que busque uma saída ou mudança de atitude, ou ainda um código de conduta. Bem além dos limites da sociologia, quando Heidegger fala de *Ge-stell*, a remissão ao essencial, ao próprio Ser e algo não-humano não podem ser negligenciadas. Por Heidegger¹, o caminho percorrido até a potência da tecnociência é ilustrado da seguinte forma:

Si ce que se penseurs ont pensé, au temps où les dieux commencèrent à prendre fuite, n'avait pas été dit dans une langue de taille à le faire, si ce qui avait alors été dit n'avait pas été remanié par la suite pour devenir l'instrument d'une toute autre vue du monde, alors ne régnerait pas à présent la puissance de la technique, même si elle reste pour l'essentiel en retrait, ainsi que celle de la science et de la société industrielle qui lui sont étroitement liées.²

¹ HEIDEGGER, M. *Séjours=Aufenthalte*. Traduction de F. Vezin. Paris: Éd. Rocher, 1992. p. 13.

² “Se o que pensaram os pensadores, à época em que os deuses começaram a empreender fuga, não houvesse sido dito em uma língua à altura de o fazê-lo, se o que foi dito, ora, não tivesse se transformado para depois se tornar o instrumento de toda uma outra visão de mundo, então não reinaria hoje a força da técnica, mesmo se ela permanece para o essencial retraída, assim como a essência da ciência e da sociedade industrial que lhe são estreitamente ligadas.” (tradução nossa).

São muitas as teorias sobre a evolução do fazer humano que dão conta de explicar e classificar os diferentes estágios do progresso tecnológico, quase a totalidade delas, é sabido, têm abordagem antropocêntrica ou instrumentalista, tal qual ilustrou Heidegger nas cinco concepções correntes de técnica, em *Língua de tradição e língua técnica*.¹

Para Jacques Ellul², por exemplo, o que ele chama de “técnica moderna” vem a acontecer bruscamente na segunda metade do séc. XVIII como resultado de uma combinação de fatores que marcam uma mudança de atitude frente à técnica, embora ele mesmo reconheça que permanece um mistério a causa da mudança brusca: “*Nous sommes au centre mystérieux de l’invention qui si manifeste étrangement pendant ce bref laps de temps.*”³ Ele se pergunta ainda por que, se os gregos e muito depois Da Vinci já haviam encontrado a solução para diversas máquinas em seu tempo, a sua realização prática só veio acontecer no séc. XIX.

O caminho de uma resposta simples apontaria para o fato de que faltava ao homem da antigüidade o progresso científico para retirar as invenções do domínio das idéias. Ellul, no entanto, rejeita a fórmula que soma técnica + avanço científico e prefere apontar um conjunto de cinco razões: um longo período de incubação técnica, o crescimento demográfico, a situação econômica, a plasticidade perfeita da sociedade atomizada e, por fim, uma intenção técnica clara; o que não havia se apresentado até então.

Ainda para Ellul⁴, “*La philosophie qui veut nous assurer de l’identité dans l’expérience humaine est impuissante.*”⁵ Ou seja, em sua abordagem, não haveria como fundamentar filosoficamente uma unidade para a mudança de rumo acontecida, ainda segundo ele, de forma branda no séc. XVIII e de forma decisiva a partir do séc. XIX. A resposta se dá num complexo de situação de mundo que não pode ser apreendido de outra forma.

Certamente, Heidegger pensava bem diferente. Ele deu identidade à técnica, não só ao definir sua essência como fundada no saber e não no fazer, mas principalmente por pontuar à sua maneira essa evolução. No entanto, ele apenas pôde acompanhar duas etapas dessa evolução:

¹ HEIDEGGER, M. *Überlieferte Sprache und Technische Sprache*. Herausgegeben by Hermann Heidegger. St. Gallen: Erker, 1989. 29 p.

² ELLUL, J, 1990, p.37.

³ “Nós estamos no misterioso centro da invenção que se manifesta estranhamente durante esse breve lapso de tempo.” (tradução nossa).

⁴ Ibid., p. 55.

⁵ “A filosofia que quer nos assegurar da identidade da experiência humana é inútil.” (tradução nossa).

A primeira consiste na passagem da técnica do artesanato e da manufactura à técnica das máquinas com motor. Consideramos como segunda revolução técnica a introdução e o triunfo da maior <<automação>> possível, cujo princípio de base é definido pela técnica da regulação e da direcção, a cibernética.”¹ .

A “técnica moderna”, portanto, está fundada na visão calculadora que dispõe da natureza, mas numa clara direcção que é a de obter dela energia: “O seu carácter próprio restringe-se àquilo que nela se exprime como exigência de provocar a natureza para fornecer e assegurar a energia natural.”² Ao atentar para o facto de que a terra sucumbe à função de prover energia, Heidegger aponta para a essência do enquadramento na Sociedade Industrial. Mas será que essa concepção torna-se limitada para definir qual a exigência na Sociedade da Informação, caso se aceite essa terminologia para caracterizar o mundo de hoje? Em primeira instância é tentador afirmar que sim; afinal, resumir o apelo da tecnologia à exploração de recursos naturais, mesmo que por último se trate de explorar o próprio homem não daria conta de explicar o rumo que os processos de automação tomaram ao longo dos últimos vinte anos. Mas será que é mesmo possível afirmar que ao sentido de *Gestell* no pensamento tardio de Heidegger escapou o que poderia ser caracterizado por uma terceira revolução técnica?

Retomando-se o conceito inicial, a provocação totalizante da “técnica moderna” tinha, portanto, um propósito definido de dispor de todas as maneiras e com a maior eficácia possível dos recursos da natureza transformada em fundo de reserva. Heidegger, inclusive, detalhou minuciosamente esse processo:

Essa intimação que domina do princípio ao fim a técnica moderna desdobra-se em diversas fases e formas ligadas entre si. A energia encerrada na natureza é captada: o que é captado é transformado, o que é transformado é intensificado, o que é intensificado é armazenado, o que é armazenado é distribuído. Estes modos segundo os quais a energia é confiscada são controlados; este controlo [controle] deve por seu lado ser garantido.³

Essa descrição detalhada, no entanto, pode ser problemática, caso se queira aplicá-la à tecnologia da informação, em que não mais se trata simplesmente de dispor fisicamente da natureza, mas de explorar digitalmente esse fundo de reserva.

¹ HEIDEGGER, M. *Língua de tradição e língua técnica*. Tradução de M. Lisboa: Vega. 1995. p.14.

² *Ibid.*, p. 24.

³ *Ibid.*, p. 26.

Essa destruição da natureza pensada à maneira de Heidegger, suscitou uma aproximação interessante feita por Dominique Janicaud¹, na qual ele vai se valer da visão heideggeriana da dominação e do desarraigo de mundo provocado pela era atômica justamente para criticar a ecologia, sendo esta não mais do que uma ideologia enredada no seio da tecnociência. “*Más generalmente, la ecología desemboca en un nuevo tecnicismo [...] a oposición de “energías suaves” a “energías duras”, la apología de lo “pequeño” contra lo “grande”, no conducen más que a reacomodamientos del proyecto global de explotación del ente.*”²

É tentador imaginar que as considerações de Heidegger sobre a essência da “técnica moderna” não mais servem para pensar o que se passa hoje. Afinal, o que se segue a partir de meados dos anos 80, com a digitalização totalizante, ainda pode guardar sua essência no conceito de impor à natureza a exigência de fornecer energia? A resposta a essa questão servirá de prerrogativa para responder à uma outra pergunta que se pode ainda colocar: por que pensar com Heidegger a tecnologia da informação? Ainda Janicaud vai observar que:

Muchas advertencias ecologistas no son más que signos de alarma, muy saludables, pero también demasiado exteriores. Heidegger, al contrario, procura remontar a lo originario, al límite extremo de las posibilidades del lenguaje. En este sentido, tal vez su pensamiento y la ideología ecologista están tan alejados el uno del otro como la desnudez ritual de un sabio indio respecto de un naturalista occidental.³

A consideração de Janicaud abre caminho para pensar justamente que a crítica de Heidegger à força de reunião que interpela o homem não se resume à manipulação da natureza; nisso está a maestria visionária do seu pensamento que se opõe decisivamente a quem o considerar ultrapassado. Afinal, ele mesmo anuncia: “Aproximamo-nos da força secreta daquilo que hoje, no mundo tecnicamente dominado é, se nos limitarmos a reconhecer simplesmente a exigência

¹ JANICAUD, D. *Frente a la dominación, Heidegger, el marxismo y la ecología*. Traducción de Diego Tatián. Buenos Aires: Heidegger en castellano. Disponível em : <<http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/>>, Acesso em : 04 jan. 2006

² “Mas, geralmente, a ecologia desemboca num novo tecnicismo (...) a oposição entre “energias suaves” e “energias duras”, a apologia ao pequeno contra o “grande”, não conduzem mais do que a reacomodações do projeto global de exploração do ente”. (tradução nossa).

³ “Muitas advertências ecologistas não são mais do que sinais de alarme, muito salutares, mas também muito superficiais. Heidegger, ao contrário, procura remontar ao originário, ao limite extremo das possibilidades da linguagem. Neste sentido, talvez seu pensamento e a ideologia ecologista estejam tão distantes um do outro quanto a nudez ritual de um sábio índio frente a um naturalista ocidental.”

que se exprime no caráter próprio da técnica moderna, exigência dirigida ao homem para que provoque a natureza a fornecer a sua energia”¹. Apenas nos aproximamos, pois resta ainda saber que o prenúncio-chave não está somente nas suas críticas explícitas à cibernética feitas ainda na década de 50, mas na pergunta que ele coloca anos mais tarde: “O que é a língua, porque é que é justamente ela que se encontra exposta de uma maneira particular à exigência de dominação da técnica?”².

Não é simplesmente a manipulação dos recursos naturais, mas, sobretudo, a “língua dos tecnólogos” o que vai se tornar a intimação última da *Ge-stell*. “Ora, é precisamente esta concepção corrente de língua que se vê não somente avivada pelo fato da dominação da técnica moderna, mas reforçada e levada exclusivamente ao extremo. Ela reduz-se à proposição: a língua é informação”³.

Eis que a pedra fundamental para o pensamento sobre o apelo da nossa época está lançada. Assim, de fato, pode-se responder afirmativamente às perguntas lançadas anteriormente: o que foi considerado como a essência da “técnica moderna”, a *Ge-stell*, permanece essência do apelo que interpela o homem nos dias atuais. À luz do pensamento heideggeriano, somente compreendendo esse apelo como *Ge-stell* e para onde se direciona a língua sob essa força de reunião, pode-se pensar ontologicamente a tecnologia da informação.

2.4 Cibernética, a ciência do controle

Heidegger observou uma primeira e uma segunda revolução do que ele chama de técnica moderna, no que diz respeito, obviamente, ao aspecto estritamente prático, ou seja, a forma como a técnica enquanto fazer humano se apresentou em diferentes estágios. No início da década de 60, desde momentos como na conferência aqui considerada a mais emblemática do anúncio dessa nova era, *Língua de Tradição e Língua Técnica* (1962), passando pelos comentários nos *Seminários de Zollikon* (1965) à conferência *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* (1966) até seus últimos escritos, a cibernética entra no seu campo de visão, passando a ser citada e criticada sistematicamente como a representação última da vontade de vontade dos tempos modernos.

¹ HEIDEGGER, 1995, p.29.

² Ibid., p. 29.

³ Ibid., p. 33.

Por diversas vezes, Heidegger¹ citou o criador da cibernética, o matemático americano Norbert Wiener, fazendo referência ao surgimento e predominância da ciência do controle como destinação do homem moderno, desde a síntese: “A definição de homem de Wiener diz: ‘O homem – uma informação’ ”² à citação:

Uma característica, porém, diferencia o homem dos outros animais de um modo que não deixa a menor dúvida: ele é um animal que fala... Não se pode dizer tampouco que o homem seja um animal que tem alma – seja o que for que se entenda por isso – não é acessível a métodos científicos de pesquisa.³

As idéias de Wiener, certamente, atraíram a atenção de Heidegger por representarem exponencialmente, através do conceito do que é mensurável, a máxima cartesiana da qual derivou a ciência e o pensamento calculador, de onde aliás também a cibernética pode creditar sua origem. Heidegger, no entanto, concentra sua análise sobre o fato de como essa nova ciência se acerca dos domínios da linguagem: “Na cibernética a linguagem deve ser entendida de modo que seja cientificamente acessível. Na determinação fundamental do homem, o fundador da cibernética concorda aparentemente com a velha tradição da definição metafísica do homem.”⁴

A crítica à informação como língua mensurável, reside, portanto, na observação atenta das idéias de Wiener sobre a ciência do controle, como também nos diálogos com o físico nuclear Weiszäcker, que costumava passar dias em sua cabana em Todtnauberg, mas, antes de tudo, na crítica ao pensamento cartesiano, presente em sua obra desde *Ser e Tempo*, como gênese do parâmetro de mensurabilidade que terminou por enquadrar toda a tradição científica. Para Heidegger, mensurabilidade é calculabilidade [*Berechenbarkeit*], que por sua vez quer dizer pré-calculabilidade, no sentido de tornar previsível: “O método da nova ciência consiste em assegurar a previsibilidade da natureza. O método da ciência não é outra coisa que o garantir da calculabilidade da natureza”⁵. O método cartesiano, portanto, instaura um sujeito dono de objetos e funda a objetividade [*Gegenständlichkeit*] enquanto o modo de apreensão que reduz o ser das coisas a meros objetos.

¹ HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. Editado por M. Boss. Tradução de G. Arnhold; M. F. Almeida Prado. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 118.

² WIENER, 1970 apud HEIDEGGER, 2000, p. 119.

³ WIENER, 1970 apud HEIDEGGER, 2000, p. 119.

⁴ *Ibid.*, p. 119.

⁵ *Ibid.*, p. 131.

Mas o que realmente diz Wiener sobre a sua teoria? As referências citadas por Heidegger vêm do livro “Cibernética e Sociedade: o uso humano dos seres humanos”, lançado em 1950. O próprio autor apresentou o livro como sendo uma tentativa de tornar suas idéias “acessíveis ao público leigo”, referindo-se é claro à complexidade da obra original intitulada “Cibernética, ou controle e comunicação no animal e na máquina”, publicada pela primeira vez em 1948. Ou seja, pelo menos uma década antes de Heidegger começar a advertir sobre o perigo que ronda a língua do homem sob o domínio da “técnica moderna”, o pai da cibernética já havia tornado pública e evidente essa apropriação, sem contudo apresentá-la nesses termos. Para uma ciência que tem como parâmetro o equilíbrio da Natureza, traduzido naquilo que se pode manter em organização, a língua como pensada por Heidegger nem chega a ser relevante. A busca pelo equilíbrio é combate sistemático da entropia: “Em comunicação e controle, estamos sempre em luta contra a tendência da Natureza de degradar o orgânico e destruir o significativo.”¹ Simples parece a idéia na qual uma sociedade funciona como um macro-organismo vivo, por meio de mensagens emitidas com o propósito de fazer funcionar eficazmente o meio-ambiente e, para garantir seu perfeito funcionamento, é preciso assegurar-se então da máxima eficácia na transmissão e recepção dessas mensagens.

Informação é termo que designa o conteúdo daquilo que permutamos com o mundo exterior ao ajustar-nos a ele, e que faz com que nosso ajustamento seja nele percebido. O processo de receber e utilizar informação é o processo de nosso ajuste às contingências do meio ambiente e de nosso efetivo viver nesse meio ambiente.²

Uma leitura mais atenta revela o perigo extremo no modo de ser da nova ciência. À medida em que a vivência no mundo, desde o próprio funcionamento do corpo humano, regula-se pelo princípio do tráfego de mensagens e o bem-estar comum reside na garantia de que a Natureza não destrua o “significativo”, está em jogo o próprio ente que possui na linguagem a morada do Ser.

O que é fundamental na cibernética não é propriamente a maquinação, mas sim o controle do organismo mundo. Esse controle só é possível quando se vê a totalidade das significâncias como informação; fora disto não sobra nada. Nada está em jogo e nem sequer é relevante para a operação do social. No controle, portanto, reside a essência da cibernética, não na informação.

¹ WIENER, N. *Cibernética e Sociedade: o uso humano dos seres humanos*. 3. ed. Tradução de J. P. Paes. São Paulo: Cultrix, 1970. p. 17.

² WIENER, p. 1970, p. 17.

No entanto, informação é a chave de acesso para o controle do que é possível mensurar. Só é calculável o que pode ser informado, e como a informação pode ser mensurada? A partir do princípio negativo da redução da entropia. Em suma, Wiener responde à questão propondo uma composição de fórmulas matemáticas, baseadas em estatística e cálculos de séries de tempo, que servem para assegurar com o máximo de eficácia que uma mensagem será de fato compreendida pelo receptor, garantindo, como enfatizada por Heidegger, a previsibilidade a partir da pré-calculabilidade.

Trabalhando com a hipótese de decisão e possibilidade de ruído, o conceito de mensagem aplica-se a um campo infinito da Natureza; absolutamente tudo pode ser convertido em um conjunto de informações, em números; e Natureza inclui, certamente, o homem e conseqüentemente sua língua. Para Wiener¹, “*One of the lessons of the present book is that any organism is held together in this action by the possession of means for the acquisition, use, retention, and transmission of information.*”²

Apesar do caráter totalitário da cibernética, até esse momento Wiener se mostra alheio e até nega qualquer conseqüência maior de suas teorias no plano social, embora não ignore os efeitos do que ele chama de “tripla constrição dos meios de comunicação”, quais sejam: busca dos meios mais lucrativos em detrimento do menos lucrativos, que os meios estão nas mãos de poderosos e desta forma expressam a sua opinião, e que eles servem à conquista de ainda mais poder. Ou seja, embora alerte para o fato de que uma sociedade onde o contato pessoa-a-pessoa seja cada vez mais reduzido e que para “cobrir” esse *gap* estejam à disposição os meios de comunicação, do jornal impresso ao satélite, considerando as implicações que a cibernética tem sobre esses meios e ainda que os mesmos estão imbuídos dos efeitos dessa “tripla constrição”, ainda assim, Wiener nem mesmo cogita a possibilidade de um efeito maior de qualquer ordem no campo das ciências sociais em detrimento de sua nova ciência. Muito pelo contrário, se ele faz referência a qualquer possibilidade que seja, é muito menos para apontar qualquer perigo e muito mais, curiosamente, para rejeitar qualquer caminho de salvação a partir disso, e, neste caso, as duas alternativas não querem dizer a mesma coisa! Ao criticar aqueles que guardam esperanças de que a aplicação da cibernética abra caminho para a tão desejada homeostasia social, Wiener³ diz:

¹ WIENER, N. *Cybernetics: or control and communication in the animal and the machine*. 2nd. ed. Cambridge: MIT Press, 1965. p. 161.

² “Uma das lições deste livro é que qualquer organismo constitui sua unidade através da posse de meios para aquisição, uso, retenção e transmissão de informação.” (tradução nossa).

³ *Ibid.*, p. 164.

Much as we may sympathize with these individuals and appreciate the emotional dilemma in which they find themselves, we cannot attribute too much value to this type of wishful thinking. It is the mode of thought of the mice when faced with the problem of belling the cat. [...] I mention this matter because of the considerable, and I think false, hopes which some of my friends have built for the social efficacy of whatever new ways of thinking this book may contain. [...] Therefore they consider that the main task of the immediate future is to extend to the fields of anthropology, of sociology, of economics, the methods of the natural sciences, in the hope of achieving a like measure of success in the social fields. From believing this necessary, they come to believe it possible. In this, I maintain, they show an excessive optimism, and a misunderstanding of the nature of all scientific achievement.¹

Em suas palavras, no campo social não é possível se aplicar os mesmos princípios de análise de uma ciência exata. O fato de que nas ciências sociais o raio de elementos estatísticos seja reduzido face ao número quase infinito de variáveis impede a aplicação do sistema cibernético de controle social, ou seja, o sistema de previsibilidade torna-se ineficaz. De acordo com Wiener²: *“There is much which we must leave, whether we like it or not, to the un-“scientific”, narrative method of the professional historian”*³. O pensamento calculador está envolto na idéia original de cibernética como algo que não se aplica a pensar nada além do mensurável. Hoje, torna-se óbvio que um princípio totalizante tal qual o da cibernética não haveria de “livrar” de seu espectro nenhuma ciência, nenhum fazer humano. O fato de emular e até mesmo substituir por completo a língua por um seu equivalente numérico, então, parece agora uma consequência inevitável.

Assim, Heidegger anteviu nesse modo particular de visão de mundo, para o qual, o todo manipulável é composto de dados de informação, uma destinação terrível para a humanidade. Pode se dizer que, se não Wiener e sua cibernética sozinhos, certamente essa idéia em destaque apontou a direção para a uma terceira revolução técnica. Mais adiante, na história recente da

¹ “Por mais que simpatizemos com esses indivíduos e apreciemos o dilemma emocional no qual eles se encontram, não podemos dar muita importância a esse tipo de pensamento positivo. É assim que pensa o rato quando confronta o problema do ‘gato com o sino’. [...] Eu menciono esse problema por causa da considerável, e eu penso falsa esperança que algum de meus colegas têm de uma eficácia social ou qualquer que sejam as novas possibilidades que esse livro contenha. [...] Entretanto eles consideram como sendo a principal tarefa do futuro imediato a de estender para os campos da antropologia, da sociologia, da economia, os métodos das ciências naturais, na esperança de atingir um provável sucesso no campo social. Para acreditar nesse sucesso é preciso primeiro acreditar que isso é possível. E eu sustento que é aí onde eles mostram um otimismo excessivo e uma incompreensão da natureza de toda a conquista científica.” (tradução nossa).

² WIENER, 1965, p. 164.

³ “Há muito mais coisas que devemos deixar, quer gostemos ou não, para o método narrativo não-“científico” dos historiadores profissionais.” (tradução nossa).

ciência, viu-se que a totalidade das significâncias como um conjunto de mensagens, trouxe como consequência a virtualização total. Anos mais tarde, Wiener reconheceu publicamente que devia “explicações” sobre os efeitos da cibernética no mundo moderno escrevendo o livro *Deus, Golem & Cia*: “Creio que chegou o momento de tentar efetuar uma síntese do meu pensamento, examinando, com pormenores, as consequências sociais da cibernética”¹, diz o autor, na introdução do livro. Como sugere o título, as reflexões de Wiener não se restringem à ciência, e é interessante constatar que o pai da cibernética escolheu a religião, e não a filosofia como parâmetro para suas considerações.

O matemático introduz seu ensaio ponderando sobre a impossibilidade de se apreender o divino através da ciência. “Se Deus sobrepuja o intelecto humano e não se ajusta a esquemas intelectuais – e esta é uma asserção defensável – não é intelectualmente honesto desacreditar o próprio intelecto, tentando colocar a Divindade dentro daqueles esquemas que, afinal, têm um significado intelectual preciso”.²

Em outras palavras, como se houvera tido como inspiração as idéias cusanas da douta ignorância, Wiener adverte de início que as coisas de Deus não são mensuráveis, para tanto, a elas não podem ser aplicados princípios científicos, donde pode-se inferir que reconhecer os limites da ciência, de certo modo, é o mesmo que admitir que um outro pensar é possível, não só possível como necessário. Isso confere a Wiener um caráter especial que talvez tenha escapado à crítica de Heidegger aos homens da ciência.

A primeira lição de suas reflexões é a de que as máquinas são capazes de aprender, poder até então creditado somente aos seres vivos dotados de um mínimo de inteligência. Isto quer dizer, as máquinas podem, através do registro e recuperação de informação, gerar nova informação, ao que Wiener dá como exemplo à novidade da época, os protótipos de jogos de xadrez ou damas entre homem e máquina. Aplicando o princípio geral da comunicação e controle o homem duela com sua criatura, a exemplo de Deus e o Diabo, podendo, inclusive, perder. “A máquina é capaz de tornar-se perigosamente esperta”³. As máquinas têm memória. Wiener conclui ainda que as máquinas são capazes de reproduzir-se e de forma análoga à reprodução humana. Considerando a máquina como um sistema de entrada e saída de mensagens e considerando que em sua mais ínfima parte o humano é constituído de algo não-vivo, de acordo com Wiener, não é possível negar a base dessa analogia nem tampouco ignorar que algo, além do homem, as criaturas vivas e seu Criador, também seja capaz de criar à sua imagem. “É

¹ WIENER, N. *Deus, Golem & Cia*. Tradução de L. Hegenberg; O. S. Mota. São Paulo: Cultrix, 1971. p.10.

² *Ibid.*, p. 19.

³ *Ibid.*, p. 30.

possível que as forças da era da máquina não sejam verdadeiramente sobrenaturais, mas elas parecem antinaturais ao homem comum”¹. Apesar da afirmação, mais uma vez, Wiener se mostra capaz de distanciamento crítico, criando a expressão “idólatra-da-engenhoca” para definir aqueles que querem conferir à máquina um patamar especial que vai além da curiosidade científica.

Além dos motivos que o idólatra da engenhoca encontra para admirar a máquina, que está livre das limitações humanas de velocidade e imprecisão, há uma razão que é mais difícil de definir em qualquer caso concreto, mas que deve, não obstante, desempenhar papel de importância considerável. É o desejo de evitar responsabilidade pessoal por uma decisão perigosa ou má, afastando de si essa responsabilidade [...] Será essa, inquestionavelmente, a maneira como o funcionário que aperte o botão na próxima (e final) guerra atômica, seja qual for o lado que ele represente, usará para considerar limpa a própria consciência.²

As observações de Wiener sobre as implicações éticas do uso da tecnologia embrionária da informação estão presas ao modelo instrumentalista que finda por concluir que qualquer que seja a técnica ela nem é boa nem má, estando sujeita às finalidades projetadas pelo homem. Mas, propondo-se um paralelo, não se pode assim dizer que aspecto contido na possibilidade de o homem, através da máquina, “isentar-se” de responsabilidade se avizinha com o impessoal, com a decisão tomada por todos e por nenhum na vida cotidiana do Dasein?

Ainda uma outra questão reside na idéia de uma criatura sem limitações, mas também sem razão própria, que existe para servir e assim livrar o homem dos mais pesados fardos; o que faz do Golem e do robô seres semelhantes. No enredo mítico do Golem sempre esteve implícita a possibilidade do descontrole. Embora criado para fazer o bem, a “massa sem forma” e sem palavra (!), em algum momento se voltará contra seu criador, sendo preciso então apagar a última letra de sua testa para fazê-lo parar. O mito judaico faz pensar sobre o perigo de toda técnica. Para Wiener, no entanto, o perigo é resultado de falhas na previsibilidade, ou pré-calculabilidade, como diria Heidegger, dos objetivos da automatização. Certamente por isso, para Wiener, a máquina “[...] é a contrapartida moderna do *golem* do rabino de Praga”.³

O perigo da técnica é visto como efeito que exige para si a técnica da proteção, mas nem essa está aquém de falhas, visto que, face ao perigo de uma bomba atômica, nenhuma precaução é o bastante. O consolo pesa sobre a decisão humana, e Wiener adverte: “Não, o futuro oferece

¹ WIENER, 1971, p. 57.

² Ibid., p. 59-60.

³ Ibid., p. 94.

muito reduzida esperança àqueles que supõem que nossos novos escravos mecânicos construirão, em nosso benefício, um mundo em que poderemos permanecer livres da carga de pensar”.¹

Quando a cibernética surgiu ainda não estava em franco desenvolvimento a nanotecnologia, e a biotecnologia ainda não contava com a possibilidade de circuitos tridimensionais onde, aliás, estão depositadas as esperanças de a ciência vir a “derrotar”, num futuro próximo, o até agora invencível cérebro humano. Se para Wiener, a cibernética “nada é quando não encarada matematicamente”², na escalada rumo à terceira revolução, onde seu domínio passou a ser totalizante, esse impecilho foi contornado; afinal, bastou converter a totalidade das significâncias em informação, ou seja, bastou numerizar o mundo para resolver o ‘problema’ e assim, hoje, o mundo nada é se não encarado ciberneticamente.

2.5 A língua dos tecnólogos: a caracterização de uma ameaça

O próprio da cibernética é a comunicação e o controle. Comunicação baseada na transmissão e recepção de mensagens constituídas de dados de informação; controle baseado na garantia da redução máxima possível de entropia, ou seja, na eliminação sistemática de ruídos nessa comunicação. A nova ciência abriu caminho para uma nova tecnologia que se funda sobre o princípio totalitário no qual tudo é informação, portanto, tudo pode ser calculado e processado como tal, fazendo surgir uma nova realidade na qual não se pode considerar válido aquilo que não pode ser digitalizado. A informação é ela mesma a medida de valor de todas as coisas, e mesmo o homem pode ser processado no mais íntimo grau de sua essência física, na revelação do código genético escrutinado numericamente.

A língua dos tecnólogos vem a se configurar como ameaça propriamente dita, no pensamento de Heidegger, em seus escritos tardios sobre a técnica, já citados anteriormente. Mas a sua interpretação do predomínio da língua técnica como o perigo extremo que se abate sobre a morada do Ser vinha sendo formulada muito antes dele citar a cibernética e a informação. Em *Cartas sobre Humanismo*³, ele anunciava:

¹ WIENER, 1971, p. 72.

² Ibid., p. 89.

³ HEIDEGGER, M. *Carta sobre el humanismo*. Tradução de H.Cortés e A.Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2004. p. 21.

La devastación del lenguaje, que se extiende velozmente por todas partes, no solo se nutre de la responsabilidad estética y moral de todo uso del lenguaje. Nace de una amenaza contra la esencia del hombre. Cuidar el uso del lenguaje no demuestra que ya hayamos esquivado ese peligro esencial. Por el contrario, más bien me inclino a pensar que actualmente ni siquiera vemos ni podemos ver todavía el peligro porque aún hoy nos hemos situado en su horizonte. Pero la decadencia actual del lenguaje, de la que, un poco tarde, tanto se habla ultimamente, no es el fundamento, sino la consecuencia del proceso por el que el lenguaje, bajo el dominio de la metafísica moderna de la subjetividad, va cayendo de modo casi irrefrenable fuera de su elemento.¹

A língua é a morada da co-pertença entre Ser e ente, onde se dá esse jogo, não sendo, portanto, algo dado, algo a que se pode aplicar propriedades categoriais. Mas a tecnociência lhe rendeu um equivalente que no âmbito da maquinação pode ser planificada: a língua técnica enquanto informação. A língua, para Heidegger, não se resume a um sistema de signos e fonemas, mas corresponde à essência do homem onde se abre a possibilidade de des-velamento do Ser. A língua como ‘língua de tradição’ que resta inatingível ao pensamento calculador tem esse caráter nos moldes da inércia da coletividade, como observada por Saussure que faz resistência a toda renovação lingüística. “Justamente porque o signo é arbitrário, não conhece outra lei senão a da tradição, e é por basear-se na tradição que pode ser arbitrário.”²

Um outro patamar na filosofia da técnica de Heidegger se inicia quando ele mesmo coloca a pergunta: “O que é uma língua, porque é que justamente ela que se encontra exposta de uma maneira particular à exigência da dominação da técnica?”³ Mais adiante, ele vai sumarizar a resposta ao dizer que, no âmbito da “técnica moderna”, a língua é informação: “*Sprache ist Information*”.⁴ Mas, para que língua possa ser apreendida como informação é preciso, defende Heidegger, que já em sua essência, ela tenha um ‘aspecto de degradação’ [*Angriffsfläche*] que torne possível tal reducionismo. É que apenas parte da língua é propriamente falar, muito mais é dizer, é fazer vir à luz o que vem ao encontro. Mas ainda assim o dizer não faz aparecer o ente

¹ “A devastação da Língua, que se estende velozmente por todas as partes, não só se nutre da responsabilidade estética e moral de todo uso da língua. Nasce de uma ameaça contra a essência do homem. Cuidar do uso da língua não demonstra que tenhamos evitado esse perigo essencial. Pelo contrário, mas bem me inclino a pensar que atualmente nem sequer vemos nem podemos ainda ver o perigo pelo qual ainda hoje não nos tenhamos situado em seu horizonte. Mas a decadência atual da língua, da que, um pouco tarde, tanto se fala ultimamente, não é o fundamento, senão a consequência do processo pelo qual a linguagem, sob o domínio da metafísica moderna da subjetividade, vai caindo de modo quase irrefreável fora de seu elemento.” (tradução nossa).

² SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*. Tradução de A. Chelini, J. P. Paes e I. Blikstein. 6. ed. São Paulo: Cultrix, 1974. p. 88.

³ HEIDEGGER, 1995, p. 28.

⁴ HEIDEGGER, 1989. p. 22.

que é dito em sua essência, ele apenas o mostra, e desse mostrar faz dar indicações através de sinais, é sinalizar. Porque dizer também é mostrar, assim, pois, para Heidegger, “O único aspecto da língua que permanece na informação é a forma abstracta da escrita, que é transcrita nas fórmulas de uma álgebra lógica”¹.

Mas em que a língua como informação constitui propriamente uma ameaça? Se a técnica enquadra substancialmente nosso modo de ver e ser no mundo, e se é na língua que repousa essencialmente nosso ser, uma técnica baseada na informação possui um alcance devastador: ela não só redimensiona o campo de visão como retira, aliena do homem a possibilidade de estada autêntica pelo vedamento total do acesso à verdade.

A totalidade das significâncias interpretadas como dados de informação passíveis de serem processados impede que as coisas se mostrem em si, verdadeiramente, o dizer é apenas um indicar e, nesses termos, um indicar numericamente.

O que num primeiro momento se apresenta somente como uma diferença de dois géneros de língua, afirma-se como um acontecimento que domina o homem e que não toca e não abala mais nada do que a relação do homem com um mundo. é o desmoronamento do mundo do qual o homem nota, contristado, os sobressaltos, porque é continuamente coberto pelas últimas informações.²

A língua deve preservar a sua possibilidade mais nobre, qual seja, a do des-velamento do Ser enquanto nela habita o jogo entre ser e homem. Essa possibilidade estaria aberta a poetas, como Johann Peter Hebel ao qual Heidegger dedicou diversos ensaios, entre eles, *Hebel, o amigo da casa* [*Zu Hebel. Der Hausfreund*]³. Assim ele era chamado porque sua poesia, como aliás todo o dizer poético, faz aparecer o mundo em todo o seu esplendor, renovando permanentemente a estada do homem, o seu entre nascimento e morte, entre céu e terra.

A poesia, que resta inalcançável à reprodutibilidade da linguagem das máquinas, proporciona uma visão para além do pensamento calculador. Heidegger então dá como exemplo para essa possibilidade privilegiada do dizer poético as considerações de Hebel sobre a estrutura do mundo nas quais mesmo amparado pela ciência sua fala ainda deixa surgir a “naturalidade” da natureza.

¹ HEIDEGGER, 1995, p. 36.

² Ibid., p.41.

³ *Zu Hebel. Der Hausfreund*. In: GA 16.

Para Heidegger¹, ao comparar o sol a uma estranha mulher da qual todo ser deseja receber luz e calor sem nada pedir em troca, “*Hebel transforma aqui el sol en campesina, pues en la simplicidad de una mujer del campo y de todo ser humano, ¿acaso no nos parece como si el sol y las estrellas de la naturaleza natural nos iluminam con su calmado esplendor?*”.² O dizer dos poetas guarda o dizer originário, mas com isso ele não propõe uma recusa à língua dos tecnólogos em um tom de caça às bruxas, como quer a interpretação mais corriqueira de seu pensamento. Visto que ambos os modos de ser da língua repousam e correspondem à essência de um mesmo ser-homem, não se trata, portanto, de um escolha por este ou aquele modo, mas principalmente de um alerta por um manter e preservar esse outro dizer, sobre este e também aquele, sobre reconduzir o homem ao abrigo do mundo e para longe do desterro total. Heidegger³ diz: “*Falta este Amigo de la Casa capaz de poner la calculabilidad y la técnica de la naturaleza al abrigo del misterio manifiesto de una naturalidad de la naturaleza que seria entonces de nuevo experimentada.*”⁴ A poesia reconduz à experiência originária das coisas pelo que elas mesmas são e deixam ver. A estada renovada pela língua dos poetas é a que permite que as coisas, a totalidade das significâncias, sejam trazidas à luz em todo o vigor do que são. Por evidenciar e propriamente ser palco para esse jogo, donde as coisas se mostram, a língua é ela mesma a morada do Ser. Para Heidegger⁵, “*En verdad, no es el hombre sino el lenguaje el que habla. El hombre no habla más que en la medida en que corresponde con el lenguaje.*”⁶

Quando não mais se dá o jogo, a tradição reduz-se à transmissão. Ao contrário de uma leitura apressada que haveria por concluir que Heidegger, ao caracterizar a “ameaça” põe-se contra à língua dos tecnólogos e em última instância contra a técnica, é mais cauteloso apenas notar que não se trata para Heidegger de renegar a língua das máquinas e o surgimento da “máquina com linguagem” [*Sprachmaschine*], mas simplesmente de um chamamento, a exemplo do que faz a poesia de Hebel, para a preservação do lugar através do qual se pode dizer a “naturalidade da natureza”.

¹ HEIDEGGER, M. *Hebel, el amigo da casa*. Traducción de B. Jaecker; G. Schattenberg. [Buenos Aires] : Heidegger en castellano. Disponível em : <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/>. Acesso em: 02 abr. 2006.

² “Hebel transforma aqui o sol em camponesa, pois a simplicidade de uma mulher do campo e de todo ser humano, pois acaso não nos parece como se o sol e as estrelas da natureza natural nos iluminam com seu calmo esplendor?” (tradução nossa).

³ *Ibid.*, [19?], não paginado.

⁴ “Falta este Amigo da Casa, capaz de pôr a calculabilidade e a técnica da natureza ao abrigo do mistério manifesto de uma naturalidade da natureza que poderia ser então de novo experimentada”(tradução nossa).

⁵ *Ibid.*, [19?], não paginado.

⁶ “Na verdade, não é homem, mas sim a língua quem fala. O homem não fala mais do que na medida em que corresponde à língua.” (tradução nossa).

O que, em certo sentido, demonstra Heidegger¹ ao citar a poesia de Hebel como caminho para estar no mundo, hoje, dentro, mas também e principalmente fora do enquadramento da tecnociência.

Gracias al lenguaje permanece abierto el campo en que el hombre habita la casa del mundo, sobre la tierra, bajo los cielos. Podemos experimentar el lenguaje como siendo esos caminos y revueltas que recorre, con el espíritu lúcido, Johann-Peter Hebel, el poeta. Podemos, si buscamos ligarnos amistosamente con quién, por ser poeta, es el amigo de la casa del mundo: con Johann-Peter Hebel, el Amigo de la Casa.²

Diante do exposto, resume-se que, ao pensar a diferenciação entre dois aspectos de uma mesma língua, Heidegger não propõe uma escolha, mas restaura a possibilidade do olhar o mundo além do enquadramento, através da poesia. De resto, a língua, além de essencialmente mostrar, também é indicar e isso torna-se condição de possibilidade para a transposição da informação como língua dos tecnólogos. Aqui toma-se o cuidado de se dizer transposição, mas não surgimento, pois não se pode pressupor que a informação enquanto tal tenha seu fundamento na língua técnica. Neste parágrafo, o que torna possível a língua do pensamento calculador pode ter se tornado claro, mas o que antes é informação para que assuma a representação do cálculo ainda resta obscuro.

2.6 Em busca de um conceito para informação

Quando Heidegger critica pesadamente o pensamento calculador e a essência da cibernética como tendo realizado a operação homem = informação, deve-se, antes de mais nada, se perguntar o que ele compreende por informação, acaso tenha havido espaço para a análise do conceito em sua filosofia. Soa estranho que um filósofo tão marcado pela filologia e, principalmente, pela investigação sempre amparada no pensamento grego, não tenha se detido mais demoradamente sobre o termo informação para lhe render considerações bem ao seu estilo.

¹ Ibid., [19?], não paginado.

² Gracias al lenguaje permanece abierto el campo en que el hombre habita la casa del mundo, sobre la tierra, bajo los cielos. Podemos experimentar el lenguaje como siendo esos caminos y revueltas que recorre, con el espíritu lúcido, Johann-Peter Hebel, el poeta. Podemos, si buscamos ligarnos amistosamente con quién, por ser poeta, es el amigo de la casa del mundo: con Johann-Peter Hebel, el Amigo de la Casa

Aqui, seria precipitado dizer que não; afinal, parte de sua obra aguarda publicação e a questão “sobre aquilo que hoje é” foi notadamente um elemento presente em diversas de suas conferências tardias.

O que pode-se assegurar com convicção é que, se até agora não se encontraram evidências mais explícitas de uma detalhada investigação de Heidegger sobre informação, ao menos não se pode ignorar que ele acercou-se do problema, ao discorrer, por exemplo, sobre a questão da forma [*Gestalt*] do trabalhador na resposta a Jünger em Sobre o problema do Ser [*Zur Seinfrage*]. Antes, contudo de comentar essa abordagem que não se pode esquecer é ainda uma preleção à busca do fundamento da informação em *Ser e Tempo*, faz-se necessária a reflexão sobre o sentido geral de informação.

O primeiro caminho tem como fio condutor o seu caráter de ‘dar a forma’ contido no termo informação. Mais ainda, numa aproximação de certo modo ‘heideggeriana’, como esse ‘dar a forma’ era compreendido pelos gregos. É Rafael Capurro e Birger Hjørland quem vão apontar “*prolepsis*”, em Epicuro de Samos, como gênese para o seu correspondente em latim “*information*”, como traduziu Cícero em *De Natura Deorum*:

Solus enim vidit primun esse deos, quod in omnium animus eorum notionem impressisset ipsa natura. Quae est enim gens aut quod genus hominum quod non habeat sine doctrina anticipationem quanda deorum, quam appellat prolempsin Epicurus, id est, anteceptam animo rei quandam **informationem**, sine qua nec intellegi quicquam nec quaeri nec disputam potest. Quoius rationis vim atque utilitaem ex illo caelesti Epicuri de regula et iudicio volumine accepimus¹. (grifo nosso).

Cícero, portanto, traduz *prolepsis*, como *informatio*, como o poder de apreensão a priori de Deus. *Prolepsis*, no entanto, apesar da apropriação teológica feita por Cícero, foi um termo cunhado por Epicuro para representar a formação de impressões na alma, “*una suerte de común noción de lo divino*.”² *Prolepsis* nesse contexto seria uma espécie de idéia inata que se encontra em nós. Markus Silva diz que: “As impressões (*prolépseis*) resultam de afecções que promovem sensações, marcando-as na alma e tornando-as inteligíveis”.³ Ainda segundo Silva, a alma, compreende os corpos naturais e recorre à memória [mnéme] na recuperação das impressões

¹ Cicero, 1, 43

² QUEVEDO, F. *Defensa de Epicuro contra la común opinión*. Madrid: Tecnos, 1986. p. 32.

³ SILVA, M. F. *Epicuro: sabedoria e jardim*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2003. p. 41.

sensíveis (prolêpseis), “de onde se dá o movimento do pensar, ou o salto (projeção) do pensamento”.¹

O dicionário de latim de Müller e Renkema explica *informatio* pela expressão “*antecepta animo*”², que pode ser literalmente traduzida como “antecipação na alma”. Rafael Capurro; Birger Hjørland³ vão observar ainda no termo em latim o sentido de “o que dá forma”, citando versos de Virgílio: “*The prefix in may have the meaning of negation as in informis or infomitas, but in our case it strenghtens the act of giving form to something, as in Vergil’s verses on Vulcan and the Cyclops hammering out (informatum) lighting bolts for Zeus.*”⁴

Informação, portanto não guarda um sentido de privação, não podendo estar associado à idéia de algo sem forma ou amorfo, mas, ao contrário, há no termo um movimento positivo de criação, de algo que antecipa a forma. Os mesmos autores⁵ seguem a trilha de lapidação do conceito hoje vigente mostrando que Agostinho herdou as raízes da epistemologia grega ao mesmo tempo que a tradição cristã ao interpretar “*informatio*”: “*Augustine calls the proces of visual perceptio informatio sensus (trin. 11,2,3) [...] Augustine uses informatio also in a pedagogical context: Christ is God’s form (forma dei). His deeds instruct and educate us (ad eruditionem informationem que nostram) (epist. 12)*”⁶ No entanto, para os autores⁷, a “virada” no uso do termo teria acontecido na transição na Idade Moderna, quando “a noção de que o universo ordenado por formas caiu em desgraça, assim como o contexto de in-formar passando da matéria para a mente.”⁸

A composição genealógica da informação em Capurro baseia-se numa dicotomia entre uma dimensão vertical, representada pelo mito, poesia e a teologia; e uma dimensão horizontal,

¹ Ibid., p. 62.

² MÜLLER, F.; RENKEMA, E.H. *Beknopt Latijns-Nederlands Woordenboek*. 12e. druk. Amsterdam: Wolters-Noordwolf, 1970.

³ CAPURRO, R., HJØRLAND, B. *The Concept of Information*. [Stuttgart]: Rafael Capurro Website. Disponível em: <<http://www.capurro.de/infoconcept.htm>>. Acesso em: 9 out. 2004.

⁴ “O prefixo pode conter a negação como *informis* ou *informitas*, mas em nosso caso ele reforça o ato de dar forma a alguma coisa, como nos versos de Virgílio sobre o Vulcão e os Ciclopes forjando (*informatum*) raios para Zeus.” (tradução nossa).

⁵ Ibid., não paginado.

⁶ “Santo Agostinho chama o processo de percepção visual de *informatio sensus* (trin. 11,2,3) [...] Agostinho usa *informatio* também num contexto pedagógico: Cristo é a forma de Deus (*forma dei*). Seus postulados instruem e nos educam (*ad erutionem informationem que nostram*) (epist.12)” (tradução nossa).

⁷ Ibid., não paginado.

⁸ “*the notion that the universe was ordered by forms fell into disrepute, and the context of this in-forming shifted from matter to mind.*” (tradução nossa).

de cunho antropológico o qual foi herdado pela hermenêutica das ciências da informação centrada na transmissão de mensagens.

De um lado *angelía*, de outro, o *lógos*. A teoria de Capurro¹ resume-se em pensar da seguinte maneira:

It is remarkable indeed that such a key term hardly appears after the fifth century (B.C.) in the context of philosophical thought: *angelía* will be displaced by *lógos*. This is indeed a clear sign of change, i.e. of the emergence of new and different kinds of institutions and practices concerned with the process of transmitting knowledge, of teaching and learning. There is some kind of transition from the more vertical structure of mythical and poetical *angelía* to the more horizontal structure of a common search for truth in philosophical dialogue.²

De maneira geral, elaborar uma teoria unificada da informação que dê conta de abarcar todas as variáveis frutos da ciência e da filosofia ao longo da história se constitui num desafio e tarefa árdua, encarada por poucos pensadores contemporâneos. O que interessa aqui, longe de se propor um consenso ou perspectiva “vencedora” entre tantas, é abrir caminho para a possibilidade de se pensar informação além de suas apropriações ônticas e fundamentar uma resposta sobre a técnica nela baseada condizente com o modo de ser do próprio homem.

Trilhar esse caminho pensando com Heidegger vai levar, invariavelmente, à hermenêutica do Dasein, mas o mais importante é, de acordo com os postulados de *Ser e Tempo*, reconduzir informação ao ‘dar a forma’. Portanto, muito antes de tentar estabelecer uma ligação entre a informação como unidade do enquadramento totalitário, característico da nova tecnologia, e seu correlato ontológico, vai se vislumbrar, de acordo com a própria analítica do Ser-aí um informar não exatamente “antiepistemológico³”, como pensa Capurro⁴ de Heidegger, mas certamente pré-temático para usar exatamente termos heideggerianos sobre a sua idéia de elaboração de mundo no Dasein.

¹ CAPURRO, R. *The genealogy of information*. [Stuttgart]: Rafael Capurro Website. Disponível em: <<http://www.capurro.de/cottinf.htm>>. Última modificação em: mai. 2000. Acesso em: 9 out 2004.

² “É de fato marcante que tal palavra-chave tenha aparecido tão escassamente depois do séc. V A.C. no contexto do pensamento filosófico: *angelía* será substituída por *lógos*. Isto é um sinal claro da mudança i.e. da emergência de novos e diferentes tipos de instituições e práticas ligadas ao processo de transmissão de conhecimento, de ensino e aprendizagem. Há um certo tipo de transição de uma estrutura mais vertical e poética de *angelía* para uma estrutura mais horizontal de uma busca em comum pela verdade no diálogo filosófico.” (tradução nossa)

³ No texto original há uma referência implícita à primazia da explicitação (*Auslegung*) via o modo da manualidade, o que caracterizaria, na interpretação de Capurro, uma fundamentação do conhecimento na “prática táctica”.

⁴ CAPURRO, R. *Epistemologia e ciência da informação*. [Stuttgart]: Rafael Capurro Website. Disponível em: <http://www.capurro.de/enencib_p.htm> Última modificação: fev. 2005. Acesso em: 2 jan. 2005.

Mas, foi dito no início desta seção que Heidegger acercou-se da questão da forma de maneira particular, precisamente ao comentar o conceito de forma [*Gestalt*] desenvolvido por Ernst Jünger em “O trabalhador”, na carta *Sobre o problema do ser*¹. Jünger, observa Heidegger, concebe *Gestalt*, embora, não diretamente vinculada ao sentido de “mera idéia”, mas carregado de sentido metafísico ao fundar-se entre o que forma e o que é formado, no âmbito de doação de sentido. Ao justificar a sua crítica, Heidegger² diz que:

La referencia histórica a la copertenencia entre forma, i , y Ser no quisiera confundir históricamente respecto a su obra, sino mostrar *que sigue siendo natural de la metafísica*. Conforme ésta, todo ente, el cambiante y movido, móvil y movilizado, se representa desde un <<Ser en reposo>>, y esto también aun allí donde, como en Hegel y Nietzsche, el <<Ser>> (la realidad de lo real) es pensado como devenir puro y movilidad absoluta. La forma es <<poder metafísico>> (El trabajador, págs. 113,124,146).³

O que subsiste na idéia da forma do trabalhador é, em última instância, a forma da natureza humana e esta é a fonte de doação de sentido que abre caminho para toda a subjetividade da metafísica; Heidegger vai mesmo dizer que aí está a raiz da “*legitimação do Ser do ente*”⁴ na tradição metafísica, ou seja, a relação originária de transcendência desaparece quando o homem, melhor dizendo, a forma da essência humana, passa a ser fonte geradora de sentido; o homem passa a ser “*subjectum normativo*”. Acaso ainda não esteja clara a relação resgatada entre forma e idéia, aqui recorre-se a um outro momento do pensamento heideggeriano, mais precisamente em suas investigações gramaticais sobre a palavra Ser, quando ele esclarece que os gregos entendem por forma (μ) “tem sua essência a partir de um colocar-se-e-criar-se-a-si-mesmo-dentro-dos-limites [-s *Sich-in-die-Grenze-her-stellen*] do que emerge.”⁵. Mas acontece que o que se coloca em si mesmo se apresenta em sua aparência, denota Heidegger, é denominada

¹ “Zur Seinsfrage. In: Wegmarken, GA Bd. 9”

² HEIDEGGER, M., JÜNGER, E. *Acerca del nihilismo. Sobre la línea. Hacia la pregunta del ser*. Traducción de J. L. Molinuevo. Barcelona: Paidós Ibérica, 1994. p. 87.

³ “A referência histórica à co-pertença entre forma, i , e Ser não quer confundir historicamente com relação à sua obra, senão mostrar que *segue sendo natural da metafísica*. Conforme esta, todo ente, mutante e movido, móvel e Nietzsche, o <<Ser>> (a realidade do real) é pensado como devir puro e mobilidade absoluta. A forma é <<poder metafísico>> (O trabalhador, págs. 113,124,146)”.(tradução nossa)

⁴ Ibid., p. 88.

⁵ HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Tradução de M. Mattos; B. Sylla. Lisboa: Instituto Piaget. 1997. p. 69.

pelos gregos como *i* ; por conseguinte, ele conclui: “A coisa repousa no aparecimento, *i*. é, no surgimento da sua essência.”¹

Agora que se percebe melhor a implicação de forma e idéia na origem do conceito de Ser, o que isto tem diretamente a ver com a técnica para ter se colocado como observação relevante na resposta a Jünger e, mais ainda, o que isto teria a ver com informação. A totalidade das significâncias normatizada pelo sujeito é, no mundo moderno, condicionada à forma do trabalhador, quer dizer ao pensamento calculador que tem na “técnica moderna” a unidade da mobilização total pensada por Jünger. Esse é o ponto que permite Heidegger² avançar em suas conjecturas que vão culminar com a pergunta: “¿Surge, para decirlo formalmente, la esencia de la forma en el ámbito de origen de lo que llamo el Ge-Stellt? [...] ¿Pertenece, según esto, también el origen esencial de la *i* al mismo ámbito del que provino la esencia de la forma próxima a ella?”³

Heidegger admite que tais questionamentos estão postos na carta a Jünger de maneira “preliminar” não devendo, portanto, pesar como uma crítica a uma possível lacuna de algo que restou impensado para Jünger. No entanto, a pequena digressão está posta de maneira perturbadora e não pode ser ignorada: a *Gestell* enquanto essência da técnica moderna e como enquadramento de mundo não é fonte de doação de sentido apenas para o fazer humano e, aliás, nunca se restringiu ao fazer humano, visto que em sua essência não é instrumental, mas enquanto avança de maneira planetária apreende o próprio modo de ser homem. Quando o modo originário pelo qual as coisas se desvelam e se deixam ver em seu ser é obstruído e encoberto pelo modo particular de descobrimento imposto pela *Gestell* o resultado é o subjugo do ser dos entes à representação humana, conclui Heidegger⁴, dizendo: “La época en la que el pensar europeo pensó así arroja aún las últimas sombras sobre nosotros”.⁵

O que se pode pensar, a partir disso, no âmbito da atual tecnologia, é que a representação dos entes como informação é, portanto, o estágio mais avançado desse enquadramento. Autores como Rafael Capurro chegam até a falar de “*Gestell* da informação”⁶ como o que traz à tona a

¹ Ibid., p. 70.

² HEIDEGGER; JÜNGER, 1994, p.94.

³ “Surge, dizendo formalmente, a essência da forma no âmbito da origem do que chamo Ge-Stellt? [...] Pertence, de acordo com isto, também a origem essencial da *i* ao mesmo âmbito de onde provém a essência da forma?”. A parte suprimida na citação é um comentário feito pelo tradutor da edição espanhola que após Ge-Stellt escreve “[aquí, <<in-formación>>]”. Constatou-se que o original em alemão não apresenta tal comentário entre colchetes.

⁴ Ibid., p. 94.

⁵ “A época em que o pensar europeu assim joga ainda as últimas sombras sobre nós.”(tradução nossa).

⁶ CAPURRO, R. *Hermeneutics and the phenomenon of information*. [Stuttgart]: Rafael Capurro Website. Disponível em: <<http://www.capurro.de/ny86.htm>> Última modificação: abr. 2005. Acesso em: 10 abr 2006.

possibilidade do conhecimento mediado lingüisticamente a um novo patamar no qual a linguagem é transformada em mero instrumento técnico. Nesse contexto, o reprovável de nossa época, para ele, é o fato desse “*establishment*” pretender ignorar que o *logos* nunca pode ser apreendido definitivamente na língua, muito menos na língua processada.

Para Capurro¹, “*Modern subjectivity does not pay attention to this concealment*”.² De fato, como no princípio cibernético, baseado em um sistema de informações fixo e sob esta base, convertendo da forma mais abrangente possível o mundo em “entradas válidas” para esse sistema, a tecnologia da informação apóia-se sobre uma estrutura de enquadramento rígida, reducionista e que termina por vedar absolutamente qualquer perspectiva originária de acesso ao ser dos entes. “*The information Ge-stell can become a voice within the polyphonic nature of human logos – if and only if it is interrelated to the whole range of its hidden potentialities. If it is not, then we will have no more than information society*”.³

Gestell da informação significa dizer, de uma maneira geral, o pôr à disposição, ter como disposto ou enquadrar enquanto informação, sendo esta a unidade de valor que passa a nortear o descobrimento do mundo da técnica. Ao se cogitar raízes possíveis para o conceito de informação, desde as características epistemológicas até, mais profundamente, a recuperação da idéia de ‘forma’; e sendo forma, conforme Heidegger recuperou dos gregos, o que põe a si mesmo em seu acabamento e assim se mostra, antevê-se no sentido mesmo de ‘por’ [*stellen*] presente em sua essência o que torna possível hoje a representação dos entes como informação.

2.7 O projeto de numerização dos entes, a realidade virtual da Nova Tecnologia

O que a cibernética trouxe à tona como força motriz de uma terceira revolução tecnológica funda-se no controle e na comunicação através do princípio de combate da entropia natural, por meio da regulação da emissão e recepção de mensagens. Para tornar possível esse processo de comunicação é preciso considerar a totalidade das significâncias como um dado de informação. A consequência última dessa renovação na maneira de ver, ou pode-se dizer ainda,

¹ Ibid., não paginado.

² “a subjetividade moderna não dá atenção a esse velamento.” (tradução nossa).

³ “A Ge-stell da informação pode se tornar a voz da natureza polifônica do logos humano – se e somente se estiver interligada com todo o espectro de suas potencialidades escondidas. Se não, então não teremos nada mais do que uma sociedade da informação.” (tradução nossa).

de enquadrar o mundo se traduz no fazer humano baseado na digitalização, na virtualização total, ou como prefere propor este trabalho, na numerização.

A “língua dos tecnólogos” avança sobre todos os domínios da ciência e da realidade, redesenhando o cotidiano. Como nenhuma outra tecnologia havia alcançado antes, esta se impõe definitivamente além do fazer humano, ela determina como ser humano. De fato não se ignora vivermos num mundo de vários mundos, onde convivem povos nômades, outros que subsistem apoiados em técnicas rudimentares e ainda outros completamente absorvidos pelo que pensam viver como ‘nova era’. Apesar disso, para fins desta pesquisa não se considera o conjunto do fazer humano, mas como, por diferenciação, seu estágio último numa remissão ao todo, como ele se apresenta.

O cálculo é o fundamento da digitalização, portanto, melhor seria chamá-lo de processo de numerização. Ele consiste, basicamente, em criar uma correspondência matemática para os entes, produzindo uma nova realidade, uma “realidade virtual”. Antes de se apresentar o que se entende por essa terminologia, é preciso ainda melhor conceituar a numerização, ou seja, o processamento digital totalizante que elimina do campo de visão o que não pode ser disposto em números e enquadra a natureza sob seus parâmetros de controle, manipulação e poder. Mas o que realmente Heidegger considerou de especialmente perigoso nesse processo? A possibilidade iminente de desarraigo, de abandono da terra. A supressão das distâncias, antecipada em *Ser e Tempo*, aponta para o império do tempo único, do imediatismo ao qual Paul Virilio oferece como imagem a publicidade de uma companhia telefônica francesa que diz: “o planeta terra nunca esteve tão pequeno”¹. O desarraigo previsto por Heidegger e que provoca as duras críticas feitas contra, em princípio, a era atômica e, por último, ao abandono da língua de tradição é o mesmo que Virilio explica em termos espaciais: “O virtual é *atopia* (...) A *atopia* é a ausência de lugar. Efetivamente, a internet, o cibernundo, é *atópico*, sem lugar, sem território. Não se trata apenas de uma *atopia* territorial, mas também corporal, o que a torna mais grave. É um não-lugar e um não-corpo”². Nesses termos, a numerização, operando a serviço de uma “tirania tecnocientífica”, para Virilio, constitui uma ameaça onde se engendra algo ainda mais perturbador. “O pior é a cibernética social, o darwinismo, pois atrás da cibernética está a eugenia, a possibilidade, graças à decodificação do código genético, de “melhorar” o homem e de chegar ao super-homem”³.

¹ VIRILLO, P. Da política do pior ao melhor das utopias e à globalização do terror. Entrevista por Juremir Machado da Silva. *Revista Famecos.*, Porto Alegre, n. 16, p. 8, dez. 2001.

² *Ibid.*, p. 9.

³ *Ibid.*, p. 9.

No pensamento de Virilio, que pôde acompanhar o surgimento de uma terceira revolução, fenômenos como a internet abrigam uma destinação terrível para o homem. A somatória de informação e velocidade dá ao perigo inerente a qualquer tecnologia a possibilidade única de nesta, em especial, se mostrar de maneira total e imediata. O tom apocalíptico de Virilio, o mesmo creditado a seus antecessores, entre eles, Heidegger, não pode ser entendido nem como uma negação da nova tecnologia, nem como uma infrutífera reflexão que não aponta saídas; mas aqui ainda é cedo para ponderar sobre perigo e salvação. Ainda antes, ao se caracterizar a ‘numerização’ como o processo de virtualização dos entes, é preciso também esclarecer o que nesse contexto está sendo chamado de virtualizar.

Quando se diz que a nova tecnologia tem por base o controle operado no processamento dos entes enquanto informação, essa ‘transformação’ dos entes se dá de forma calculada, quando estes são digitalizados. Mas em que medida digitalizar, numerizar é propriamente virtualizar? Ou aqui se registra mais uma ilusão do admirável mundo novo? Um dos caminhos para se pensar propriamente o virtual é a reflexão entre realidade e possibilidade. Para exercitar este pensamento se tem como apoio dois pensadores: Henri Bergson e Gilles Deleuze, e suas distintas abordagens do fenômeno da virtualidade. Ao final dessa seção o objetivo é aclarar o limite entre uma concepção vulgar de virtual, amplamente difundida no âmbito da Nova Tecnologia e uma outra, mais originária, que precede as observações que de fato sintetizam o propósito dessa pesquisa, sobre uma investigação dos fundamentos da tecnologia da informação inspirada na analítica do Dasein.

Logo de início é preciso esclarecer que este breve exercício de pensar o virtual não poderia se apoiar diretamente em Heidegger, visto que no limite da extensão deste estudo, não se encontraram evidências de que ele tenha se dedicado a uma reflexão explícita sobre o tema. No entanto, como o ponto de partida aqui escolhido é a reflexão entre possibilidade e realidade, vale lembrar o que diz Heidegger logo nos primeiros parágrafos de *Ser e Tempo* (e que será devidamente retomado como questão no capítulo seguinte) que a possibilidade é mais elevada do que a realidade, uma referência antecipada ao poder-ser do Dasein. Voltando-se para Bergson, tem-se algo similar, mas apesar de tudo contrário ao pensamento heideggeriano, que, aliás, propõe como nessa e em todas as questões, uma saída à tradição metafísica na qual ele crê que Bergson está definitivamente inserido. O que Heidegger interpretou ontologicamente, pode-se dizer, Bergson¹ pensou categorialmente: “*Mais il y a surtout l’idée que le possible est moins que le réel, et que, pour cette raison, la possibilité des choses précède leur existence [...] Mais*

¹ BERGSON, H. Le possible et le réel. In: *La pensée et le mouvant: Essais et conférences*. 79e ed. Paris: PUF, 1969. p. 61.

c'est l'inverse que est la vérité."¹ A formulação de Bergson diz, simplesmente, a possibilidade é <<maior>> que a realidade. Vê-se agora como as duas idéias podem ser similares e contrárias.

Embora Bergson tenha invertido a concepção corrente, ela não está livre das amarras do antropocentrismo rejeitadas por Heidegger, visto que a possibilidade é maior em termos de número de operações mentais, para se dizer em palavras modernas, em termos de quantidade de informação contida na idéia; em termos bergsonianos em seu "*contenu intellectuel*". Para Bergson²:

Si nous considérons l'ensemble de la réalité concrète ou tout simplement le monde de la vie, et à plus forte raison celui de la conscience, nous trouvons qu'il y a plus, et non pas moins, dans la possibilité de chacun des états successifs que dans leur réalité. Car le possible n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit.³

Para Bergson⁴, o possível continua a ser em função do real na medida em que se trata da realidade instaurada no passado, mas vista no futuro. "*Le possible est donc le mirage du présent dans le passé*"⁵. O tempo em sucessões do presente permite pensar a possibilidade do vindouro desde que enquanto antecipação do passado. "*Au fur et à mesure que la réalité se crée, imprévisible et neuve, son image se réfléchit derrière elle dans le passé indéfini; elle se trouve ainsi avoir été, de tous temps, possible.*"⁶ É sob o parâmetro do tornar-se realidade que se pode pensar o possível.

Dessa forma, Bergson pode afirmar como verdade que, de fato, a realidade não é algo como 'possível + x', mas sim que a realidade acontecida [*réalité apparue*] está implicada na possibilidade de se pensá-la. É certo que Bergson ao menos refuta a visão clássica de uma realidade superior e dominante sobre uma possibilidade carente de existência, mas ainda assim

¹ "Mas há sobretudo a idéia de que o possível é menos do que o real, e que, por esta razão, a possibilidade das coisas precede a sua existência [...] Mas é o inverso que é a verdade." (tradução nossa).

² BERGSON, 1969, p. 61-62.

³ "Se nós considerarmos o conjunto da realidade concreta ou simplesmente o mundo da vida e a mais forte razão, aquela da consciência, nós vamos ver que há mais e não menos, na possibilidade de cada um dos estados sucessivos do que em sua realidade. Pois o possível não passa do real com, ainda mais, um ato do espírito que joga a imagem no passado uma vez que ela se produz." (tradução nossa)

⁴ Ibid., p. 62.

⁵ "O possível é então a miragem do presente no passado." (tradução nossa).

⁶ "A medida em que a realidade se cria, imprevisível e nova, sua imagem se reflete atrás dela no passado indefinido; ela se encontra assim um ter sido, desde sempre, possível." (tradução nossa)

mantém a possibilidade fundada na realidade. Ao criticar que é errôneo pensar que, por exemplo, o homem real é algo maior por ser a adição entre a imagem do homem e sua matéria, Bergson¹ diz: “*la vérité est qu’il faut plus ici pour obtenir le virtuel que le réel, plus pour l’image de l’homme que pour l’homme même, car l’image de l’homme ne se dessinera pas si l’on ne commence pour se donner l’homme, et il faudra de plus un miroir*”.² Aí, leia-se virtual como o conteúdo intelectual pensado a partir do passado constantemente atualizado no presente.

Quando hoje, portanto, se diz aqui e acolá “realidade virtual”, não se está distante da idéia bergsoniana de virtualidade, pois então não se trata de uma possibilidade derivada da realidade acontecida? A tão falada diferença de grau que confere à possibilidade ser maior que a realidade não é suficiente para que, nessa concepção, ela possa ser vista como mais elevada que a realidade; ela é tão somente maior em quantidade de “operações imaginativas”. O que se “virtualiza” não é pois, a realidade enquanto presente? Não obstante, a confusão freqüente resultante dessa estranha subordinação vai ainda mais além quando a realidade virtual é ainda mais gravemente confundida como uma coisa desprovida de matéria. Arrisca-se aqui a se dizer que a realidade virtual é uma ‘sofisticação tecnológica’ da possibilidade bergsoniana. Em se tratando de entes ‘processados’, a virtualidade é apenas a imagem fundada na realidade acontecida. De acordo com Bergson³, “*C’est le réel que se fait possible, et non pas le possible que devient réel*”.⁴

É certo que esta pesquisa não propõe se arvorar pela obra de Bergson, mas até onde é possível acompanhar suas referências ao termo ele não se ocupa propriamente de determinar a natureza do virtual, mas sim em aplicar o conceito ao conteúdo da memória como uma qualidade. Para ele⁵, o virtual é como o passado reavivado na memória, “*émérgeant des ténèbres au grand jour*.”⁶ O virtual como propriedade se aplica à lembrança ‘ainda-não’ evocada à memória, ‘ainda-não’ atualizada como nova sensação no presente; por assim dizer, ‘ainda-não’ materializada sensorialmente.

¹ BERGSON, 1969, p. 63.

² “A verdade é que é necessário mais para obter o virtual que o real, mais para a imagem do homem que para o homem mesmo, pois a imagem do homem não se desenhará se não se começa a se dar o homem, e para isso é preciso mais que um espelho.” (tradução nossa).

³ Ibid., p. 64.

⁴ “É o real que se faz possível e não o possível que se torna real.”(tradução nossa)

⁵ BERGSON, H. De la survivance des images. La mémoire et l’esprit. In: *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps au esprit*. 7e. ed. Paris: PUF, 1998. p. 81.

⁶ “Emergindo das trevas ao grande dia.” (tradução nossa)

Em Bergson¹, o virtual remete portanto a algo corporado no passado que pode se movimentar de encontro ao presente, “*et je ne lui restituerai son caractère de souvenir qu’en me reportant à l’opération par laquelle je l’ai évoqué, virtuel, du fond de mon passé*”.² Assim, o virtual, nessa concepção, resta impotente pela ausência do ato. Embora guarde o caráter de latência, ainda assim, remete a algo desprovido de poder em si mesmo, puxado ao presente somente por um movimento da consciência humana. Para Bergson³:

Le souvenir, au contraire, impuissant tant qu’il demeure inutile, reste pur de tout mélange avec la sensation, sans attache avec le présent, et par conséquent inextensif [...] Cette impuissance radical du souvenir pur nous aidera précisément à comprendre comment il se conserve à l’état latent.⁴

De maneira análoga, é assim que, para Heidegger, Bergson se mantém preso à concepção vulgar de tempo, sendo aliás Bergson, assim como Dilthey, parte de um certo “personalismo” que constitui a tendência geral de uma filosofia antropológica. A noção de virtualidade em Bergson, que Jorge Vasconcellos vai dizer ser sinônimo do “tempo puro”, do “tempo ontológico”⁵ carece de força enquanto presa ao presente. A questão do tempo em Bergson, aliás, Heidegger classifica em *Ser e Tempo* como totalmente indeterminada e insuficiente ontologicamente (ver § 66). Mas aqui não interessa propriamente as críticas heideggerianas, mas apenas apontar um possível modelo original para a concepção corrente de virtual dentro da expressão ‘realidade virtual’. Para efeito da analítica do Dasein, no capítulo seguinte vai se tentar resgatar o virtual como uma instância temporal originária, permitindo que ele seja pensado ontologicamente e não de forma ‘qualitativa’.

Um outro pensar sobre o virtual é o de Gilles Deleuze, que conduz sua investigação em termos de um quadrívio ontológico no qual se encontram o virtual, o atual, o possível e o real.

¹ BERGSON, 1998, p. 84.

² “E eu somente lhe restituirei seu caráter de lembrança ao me reportar à operação pela qual eu o evoquei, virtual, do fundo do meu passado.”

³ Ibid., p. 84.

⁴ “A lembrança, ao contrário, impotente enquanto se mantém inútil, resta pura de toda mescla com a sensação, sem ligação com o presente, e por consequência inextensiva [...] Essa impotência radical da lembrança pura nos ajudará a compreender como ela se conserva em estado latente.” (tradução nossa).

⁵ VASCONCELOS, J. A ontologia do virtual: a metafísica da mudança em Henri Bergson. In: *Arte, subjetividade e virtualidade: ensaios sobre Bergson, Deleuze e Virilio*. Rio de Janeiro: Papel Virtual, 2005. p. 29.

Nessa encruzilhada, não se opõem virtual e real, mas sim, virtual e atual, enquanto diferença; possível e real enquanto repetição. O conceito de diferença não é posto em termos de uma negação, mas antes de tudo em uma positividade plena, a da criação. A questão do virtual é também a questão do ser. Ao pensar a língua, de onde ele retira o tema para uma de suas análises comparativas entre repetição e diferença, ele critica o pensar que identifica a efetivação da linguagem na formação do discurso como um problema negativo. Para Deleuze¹, trata-se exatamente do contrário, a criação ou “*le plus haut exercice de la parole en rapport avec le point zero du langage*”², advém de um exercício de transcendência positivo.

Deleuze³ toma como exemplo o jogo lingüístico da negação na língua francesa, formado por “Ne/Pas”, onde o “Ne” é a diferença problemática e o “Pas” a negação resultante dessa operação de diferenciação. “*NE [...] doit s’écrire (non)-être ou ?-être; d’autre part, dans un PAS dit <<forclusif>>, qui doit s’écrire non-être.*”⁴. O problema do virtual como diferenciação é ontológico, na medida em que faz pensar a positividade originária do não-ser enquanto gênese do que é. Por isso, o virtual não pode estar associado em oposição à possibilidade. Possibilidades são, em movimento, convertidas em realidade às quais a ela se assemelham, num princípio que é de repetição; por diferença é que a idéia [*l’Idée*], o virtual, se atualiza, ainda em dois graus distintos, pensados por Deleuze⁵ na seguinte fórmula: “*Nous appelons différenciation la détermination du contenu virtuel de l’Idée; nous appelons différenciation l’actualisation de cette virtualité dans les espèces et des parties distinguées*”.⁶

Ao ‘livrar’ a idéia e o não-ser, da negação, Deleuze instaura no pensamento da diferença o seu aspecto criativo. Não obstante, de volta ao âmbito da língua, somente nessa concepção, do virtual como diferença que se atualiza em uma diferenciação, é possível compreender a definição de informação em Gregory Bateson⁷ quando ele diz que informação é “*the difference that makes difference*”⁸. Em última instância o que permite que a tecnologia de informação possa

¹ DELEUZE, G. *Différence et répétition*. 4e. ed. Paris: PUF, 1981. p. 264.

² “o mais alto exercício da fala em relação ao ponto zero da linguagem.” (tradução nossa)

³ *Ibid.*, p. 265.

⁴ “NE [...] deve se escrever (não)-ser ou ?-ser; por outro lado, no PAS dito <<forclusivo>>, que deve se escrever não-ser.” (tradução nossa)

⁵ *Ibid.*, p. 267.

⁶ “Nós chamamos diferenciação a determinação do conteúdo virtual da Idéia; nós chamamos diferenciação a atualização dessa virtualidade nas espécies e partes distintas.” (tradução nossa)

⁷ BATESON, G., [19?] apud CAPURRO, R.; HJØRLAND, [200?], não paginado.

⁸ “a diferença que faz a diferença” (tradução nossa)

numerizar é o caráter virtual próprio da informação. Ainda assim, quando se fala em virtualizar na Nova Tecnologia, assim como no virtual enquanto tal, não se trata simplesmente de um não-material. Inserido na realidade, embora não palpável, o virtual corresponde, segundo Deleuze¹ a uma outra parte da coisa em si, parte essa que se une à parte atual do objeto. *“Telle est la nature du virtuel que s’actualiser c’est se différencier pour lui.”*² Sob o imperativo da criação, o vir a ser em geral é a condição de possibilidade para que o virtual se atualize em termos de resolução. A diferenciação que atualiza é a integração do problema em uma solução. Para Deleuze³, *“L’organisme ne serait rien s’il n’était la solution d’un problème”*.⁴ Pensar, portanto, o devir a partir da diferenciação/diferença originada na idéia significa aceitar como imperativo o “organismo a construir” que, como ele vai dizer, se sobrepõe ao obstáculo e à necessidade.

O quadrívio ontológico de Deleuze coloca o virtual em relação com o atual (sendo o virtual parte integrante da realidade) e o possível em relação direta com o real, enquanto possibilidades determinadas em concordância com a realidade. A questão do não-ser se funda elementarmente no virtual justamente porque o devir, o vir a ser enquanto possibilidade já não guarda mais o ‘conflito’ originário da diferenciação. No argumento de Deleuze⁵: *“Quelle différence peut-il y avoir entre l’existant et le non existant, si le non existant est déjà possible, recueilli dans le concept, ayant tous les caractères que le concept lui confère comme possibilité?”*.⁶ A separação conceitual de virtual e possível vem, portanto, tornar aparente a ‘estrutura’ da idéia, à qual exclui o negativismo corrente do não-ser esclarecido no princípio da diferenciação/diferença. Possíveis estão limitados às semelhanças que guardam invariavelmente com o que realizam, enquanto que o que se atualiza sempre partirá da diferença para o diferente. Como no clássico exemplo, a semente é a árvore virtual porque nela se atualiza árvore por pura diferenciação. A realidade virtual, por outro lado, resta um simulacro, uma possibilidade que parte de um real ao qual se assemelha em um processo de repetição. O que é virtualidade para Bergson, como bem esclarece Vasconcellos, “o mais puro tempo, o tempo

¹ DELEUZE, 1981, p. 272.

² “O virtual é de uma natureza tal que se atualizar é se diferenciar para ele.” (tradução nossa).

³ Ibid., p. 272.

⁴ “O organismo não seria nada se ele não fosse a solução de um problema.” (tradução nossa)

⁵ Ibid., p. 273.

⁶ “Que diferença poderia haver entre o existente e o não existente se o não existente é fosse já possível, recolhido no conceito, tendo todas as características que o conceito lhe confere como possibilidade?” (tradução nossa)

ontológico”, impregnado de subjetivação, se distancia do virtual em Deleuze, da idéia que fundamenta o não-ser.

Assim têm-se dois extremos. A diferenciação originária serve para pensar, por exemplo, a língua de tradição, a língua natural que constantemente atualiza-se e engendra desde sua virtualidade a atualidade do dizer. A concepção vulgar do virtual, derivada da natureza própria da virtualidade, fornece as bases para a ilusão do virtualizar da Nova Tecnologia como o que a partir da realidade palpável se ‘transmuta’ em ‘imagem’. O curioso ao se pensar sobre o jargão “realidade virtual” é que de fato o virtual integra e completa a realidade da coisa e dessa realidade é indissociável, não podendo ser um antes ou depois; portanto, se quiser tomar por análise um ente qualquer que seja, não é preciso que ele esteja ‘numerizado’ para que sua porção virtual se apresente, ela sempre já está lá. O virtual é parte da realidade.

‘Realidade virtual’ é fruto de uma ilusão do enquadramento da Nova Tecnologia, é resultado do processo de disponibilização da totalidade das significâncias sob esse determinado ângulo; o que reveste todo ente de disponibilidade como informação e exclui, por privação, toda outra forma de visão, inclusive e principalmente, a contemplativa. Ou se pode tomar o conceito vulgar de virtual como uma representação da realidade ou, para se chegar ao que virtual remete de mais caro, o reino da idéia, é preciso arrancá-lo do contexto da subjetividade e remetê-lo ao problema do devir.

A segunda via serve melhor à esta pesquisa, por que permite abrir passagem para, após todas a demarcação de conceitos que foi o propósito deste primeiro capítulo, pensar sob quais fundações está o perigo iminente da nova tecnologia, de maneira a fazer com que se retorne para a esfera do jogo entre o Ser e o ente a origem da atitude frente à nova tecnologia que se dá hoje. Por ora, enquanto pensamento preliminar sobre perigo, o que se pode ter como certo é que não há impacto, visto que não há nada de extraterreno, como se um meteorito enorme se chocasse contra a terra. Não há ‘tomada de decisão’, pois o que se dá hoje tem sua origem numa destinação de algo que em sua essência não é técnico, nem muito menos humano. Assim, também não há salvação? Precipitado dizer sim ou não sem antes se buscar na ontologia fundamental de Heidegger saber: salvação para quê? Quando se diz que está em andamento, com a nova tecnologia da informação, um projeto de numerização dos entes que arranca do homem sua raiz mais profunda, melhor antes pensar como todas as variantes imbricadas nessa frase e apresentadas neste primeiro capítulo se comportam dentro da analítica do Dasein.

3 DA PERGUNTA PELO SER À QUESTÃO DA NOVA TECNOLOGIA: TÉCNICA E INFORMAÇÃO EM *SER E TEMPO*¹

3.1. Considerações preliminares sobre a formulação da questão do Ser

O privilégio ôntico-ontológico do Dasein torna possível o projeto de investigação filosófica acerca da questão do que significa que uma coisa seja. O Ser-aí, possuidor de uma linguagem em sua estrutura de compreensão pré-ontológica, a partir de uma abertura própria que permite essa compreensão, vai ser, para Heidegger, o condutor da questão do Ser.

Desde as primeiras páginas de *Ser e Tempo*² [*Sein und Zeit*³], Heidegger sublinha o existenciário do Dasein, suas apropriações ônticas e a própria ciência como método geral de investigação dos entes como falsas pistas que durante séculos encobriram e desvirtuaram a Questão Primordial. O compreender⁴ [*Verstehen*] é a chave para o “mundo” com o qual o Dasein encontra-se ‘estendido’ e no qual o Dasein “repercute”⁵ essa compreensão. Nesse enredamento, se dá o curioso jogo de encobrimento/descobrimento do Ser do ente: onticamente tão perto, ontologicamente tão distante, o Dasein se revela ser-no-mundo [*In-der-Welt-Sein*]. Aprender o sentido de ser-no-mundo já impõe como premissa que se rejeite veementemente qualquer interpretação baseada numa representação de homem e mundo, sujeito e objeto, objeto e ciência. Eis porque, torna-se tão evidente que a ciência não pode servir para pensar o Ser e, desde já, justifica-se a fenomenologia como método de investigação capaz de perpassar a dificuldade de acesso ao próprio ser do Dasein.

Mas por que é tão difícil aproximar-se da questão apropriadamente? É que o Dasein, cada vez que é e, sendo no mundo e nele decaído, impede a si próprio de vislumbrar a questão. Envolto na tradição, o Ser-aí se entrega ao histórico e se desprende de sua historicidade. O que é herdado pelo Dasein resulta numa certa acomodação que vai impedi-lo de ser-no-mundo mais

¹ Neste capítulo, serão dadas entre colchetes as terminologias e conceitos heideggerianos no idioma original. Todas as referências indicarão simultaneamente a paginação da versão brasileira citada e a correspondente no original alemão (SZ).

² HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Parte I. 13a. ed. Tradução de M. C. S Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001. 325 p. (Coleção Pensamento Humano)

³ Id., 1993.

⁴ Como é próprio de Heidegger “substantivar” verbos, optou-se por manter-se a tradução mais literal de *Verstehen* por “compreender”, ao invés de “compreensão” como consta na versão brasileira de ST.

⁵ HEIDEGGER, 2001, p.43.

originariamente, encobrindo naturalmente o acesso à Questão Primordial que só é possível, para Heidegger, via uma “destruição da história da ontologia”.¹

Percebe-se aí que é marcante a retomada aos étimos e sentido primordial de conceitos-chave para a metafísica, sobretudo a partir dos gregos, como se seu pensamento buscasse um elo perdido que termina por eclipsar dois mil anos de história e põe fim a um longo hiato no pensamento do Ser. Por toda a obra de Heidegger nota-se que o aspecto herdado da tradição, entrave para se acessar o Ser, significa inclusive toda busca pelo novo ou moderno e, nessa tradição, certamente, também está a técnica, na vivência de um mundo tecnológico. O evoluir da tecnologia é o distanciamento no qual se encontra e caminha desde sempre o Dasein, através inclusive da ciência. Portanto, quando Heidegger aponta a fenomenologia como método de investigação adequado ao projeto de *Ser e Tempo* não se pode, apressadamente, concluir que ele caiu em contradição. Heidegger pensa como os gregos pensavam e, assim sendo, não se trata de forma alguma de se utilizar simplesmente da ciência dos fenômenos ou de um método científico – aliás, todo o caminho do pensamento proposto por *Ser e Tempo*, trata de mostrar que somente nos afastando da razão cartesiana, da cientificidade e do modo de ver pelo cálculo, somente nos aproximando da intuição é que podemos apreender as coisas verdadeiramente ou, ao menos, mais originariamente.

A busca pelo acesso ao “o que se mostra em si mesmo”² é o caminho para o problema da investigação do sentido geral do Ser, visto que, enquanto fenômeno, só pode ser des-coberto a partir de uma fenomenologia que vai traduzir-se em uma ontologia fundamental; a partir dela e somente por ela seria possível observar qualquer outro ente disponível à mão, ou seja, que não tem a característica de Dasein.

A fenomenologia também vai conduzir à hermenêutica, na qual toda a investigação se torna possível. Em suma, a investigação do Ser dos entes só é possível a partir da análise de como é o Ser-aí, que somente atinge o Ser que está encoberto caso este seja visto como fenômeno, ou seja, além de suas manifestações. Este fenômeno é visível a partir da abertura particular do Ser-aí enquanto ser-no-mundo, na interpretação de sua historicidade, na hermenêutica do Dasein.

O emaranhado de pressupostos que são condição de possibilidade para todo o projeto da analítica existencial do Dasein torna evidente que se trata, desde já, de também mostrar que a pergunta pelo Ser é uma tarefa que vai colocar em jogo todo o fundamento da filosofia. O método de investigação baseado na intuição coloca-se como alternativa em oposição ao método

¹ HEIDEGGER, 2001, p. 57; Id., 1993, p.19.

² Ibid., p. 58; Id., p.28)

da certeza cartesiana onde tudo o que se tem como dúvida é eliminado da própria questão. Desta forma, todas as ciências modernas centradas a partir de um homem que é dado como objeto ou sujeito de seus objetos não é suficiente para se questionar o sentido do Ser. Refutando a teoria cartesiana e toda a base teológico-filosófica, Heidegger mostra como as ciências se debruçam apenas sobre um aspecto parcial do ser dos entes, por uma deficiência do próprio método, que carece de fundamento. A crítica à ciência não constitui, no entanto, uma negação da mesma em Heidegger; ela serve muito mais de contraste, pois somente quem perdeu-se de si pode servir para provar que seu des-encobrimento é possível e, mais que isso, necessário. O caráter de planificação da ciência é importante à medida em que serve de contraponto ao método de investigação proposto por Heidegger e vai, a todo momento, se mostrar útil justamente por isso, indo, mais adiante, fundar a própria questão da técnica.

Quanto à escolha pela fenomenologia, Heidegger vai dizer ao final do primeiro capítulo: “A compreensão da fenomenologia depende unicamente de se apreendê-la como possibilidade”¹. Também assim, desde sempre, é o modo de ser do Dasein, além da realidade, puro poder ser, o que exige uma investigação à sua altura, aberta a todo devir, orientada para a verdade, além de toda correção.

3.2 Do movimento do compreender e do explicitar à manualidade

O compreender implica o Dasein como ser-no-mundo. O mesmo Dasein que habitando na linguagem ‘dá a forma’ de si e de todas as coisas, interpreta o mundo e se relaciona, ora com os outros, ora com os seres simplesmente dados. A estrutura do ser-no-mundo ilustra esse compreender, que tudo abarca em si, e a explicitação² [*Auslegung*] na qual tudo se desdobra, ambos modos essenciais da estrutura epistemológica do Ser-aí como se verá mais adiante.

A não objetivação dos entes e principalmente do ente que tem o caráter de Dasein nos coloca o desafio de apreender por inteira a conjunção de Ser-aí e mundo. O Ser-aí já se coloca no

¹ HEIDEGGER, 2001, p. 70; Id., 1993, p.39.

² Optou-se por utilizar o termo explicitação ao invés de interpretação para que seja possível um maior distanciamento de qualquer sentido de representação, muito posterior a esse “momento” de desdobramento inicial do do compreender do Dasein; Explicitação também ressalta o “para fora” do Ser-aí que tudo compreende e, em seguida, configura o mundo. Ademais, é sabido que Heidegger usa, em ST, com frequência, a palavra “Interpretation”, mas no sentido de representação teórica (por exemplo, “Daß Descartes Interpretation” (SZ, p. 95) ou “Die Interpretation der Lógos” (SZ, p. 159); ele também vai diferenciar explicitamente os dois sentidos ao dizer: “[...] Wenn sich die besondere Konkretion der Auslegung im Sinne der exakten Textinterpretation[...]” (SZ, p. 150), traduzido como “Se a concreção da interpretação [explicitação], no sentido de interpretação textual exata [...]” (ST, p. 207).

âmbito da compreensão em um mundo que lhe complementa. Ser-no-mundo quer dizer um Dasein constituído de um ser que é sempre seu, e também de mundo; essa constituição existencial não é facilmente apreendida pelas barreiras lingüísticas que impedem que se pense ser-no-mundo sem que isso se torne uma referência explícita a dois entes distintos. No entanto, ser-no-mundo pode ser melhor visualizado quando se aclara a idéia do compreender, a abertura na qual se encontra o Dasein e que permite que ele se constitua previamente num complexo de relações com outros Dasein e com os seres à mão. É com estes últimos que se funda toda a base da faticidade [*Faktizität*], caráter do ser-no-mundo que permeia essa constituição e que nos deixa ver de que modo o Dasein estrutura-se na unidade com o mundo. A transparência da estrutura que constitui o mundo circundante é o que possibilita a impropriedade cotidiana do Dasein. Em suas ocupações, o Ser-áí acessa o manual do instrumento porque este já vem ao seu encontro, tematizado na obra. Assim, o Dasein não pode deparar-se nem visualizar o ser simplesmente dado dos entes, mas sim um conjunto técnico que é o que compõe o mundo circundante. Esse conjunto é o que determina a referência singular posteriormente dada a cada ente intramundano, de maneira que o seu ser-para [*um-zu*] remeta sempre a um coletivo que é anterior a qualquer singularidade percebida desse manual.

Assim, Heidegger nomeia conjuntura [*Bewantnis*] esse caráter ontológico do ser-à-mão, o manual [*Zuhanden*]¹ que nos mostra que o Dasein descobre a manualidade [*Zuhandenheit*] do ente intramundano porque este já vem de encontro, remetido a uma totalidade conjuntural no mundo circundante, prévia à suas apropriações ônticas, pois estas somente são possíveis porque o ente intramundano já se encontra junto a.

A partir de uma totalidade conjuntural, sempre se delinea *que* conjuntura se dá com o manual. A totalidade conjuntural que constitui, por exemplo, o manual em sua manualidade numa oficina é “anterior” a cada instrumento singular, da mesma forma que a totalidade conjuntural de uma estância com todos os utensílios e apetrechos.²

Para que o ente venha ao encontro em sua manualidade é necessário, no entanto, que o Dasein já tenha apreendido essa conjuntura estrutural na qual o ser à mão se presenta. A antecipação do Dasein em sua estrutura como ser-no-mundo revela-se justamente no compreender. “A abertura

¹ Sobre a diferenciação entre o ser simplesmente dado e o ser à mão, dá-se como explicação: “*Zuhandenheit* é anterior a *Vorhandensein*: aquilo com que nós em primeiro lugar e imediatamente nos deparamos são coisas de uso mais do que coisas neutras.” INWOOD, M. *Dicionário de Heidegger*. Tradução de L. Buarque de Holanda; revisão técnica de M. S. C. Schuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002 p. 113.

² HEIDEGGER, 2001, p.128-129; Id., p. 1993, p. 84.

prévia da perspectiva em que acontece a liberação dos entes intramundanos que vêm ao encontro nada mais é do que a compreensão do mundo com que a pre-sença [Ser-aí], enquanto ente, já está sempre em relação”.¹

O Dasein resta e se movimenta permanentemente nessa abertura que condiciona seu modo de compreender, e ele não pode ser de outra forma. É já no compreender prévio que ele descobre a manualidade do manual, que por sua vez surge a partir de um caráter especial de ser junto ao ente que lhe vem ao encontro. Toda essa estrutura constitui-se na mundanidade do mundo. Na compreensão está a sua capacidade de significar, de se fazer ser pela linguagem, de estar sempre nessa abertura que o lança ora à propriedade, ora à impropriedade na qual ele percebe, como ser-no-mundo, a totalidade das significâncias, o mundo circundante. No compreender está “a possibilidade da palavra e da linguagem”.²

A manualidade, o lidar no ser junto aos seres-à-mão, em suma, o modo do ocupar-se [*besorgen*], também serve para ilustrar o fenômeno de mundo como constitutivo de um momento estrutural do Dasein. No modo da ocupação o Ser-aí compreende também espacialmente os seres à mão, numa relação de distância e proximidade – o caráter desse alcance não é de forma alguma, determinado por parâmetros geográficos, mas sim por um posicionamento que obedece à conjuntura do que está junto e se descobre em sua manualidade. É nesta espacialidade originária que são compreendidos os entes que vêm ao encontro. “A descoberta prévia das regiões [*Gegenden*] também está determinada pela totalidade conjuntural em que se libera o manual enquanto aquilo que vem ao encontro”.³

3.3 A relevância do ocupar-se e dos seres à mão como simplesmente dados

Há no ser dos entes sem o caráter de Dasein uma aparente dualidade entre um ‘lado passivo’ de ser simplesmente dado e, portanto, desprovido de sentido de existência e um ‘lado ativo’, a medida em que é todo ser à mão que “vem ao encontro” e assim se deixa fazer ver ao Dasein. “Esses outros entes [os simplesmente dados] só podem deparar-se “com” a pre-sença [Ser-aí] na medida em que conseguem mostrar-se, por si mesmos, dentro de um *mundo*.”⁴ Esse

¹ HEIDEGGER, 2001, p.130; Id., p. 1993, p. 86.

² Ibid., p. 133; Id., p. 87.

³ Ibid., p. 151; Id., p. 104.

⁴ Ibid., p. 96; Id., p. 57.

“mundo” não está cindido do Ser-aí, pelo contrário, é constitutivo de sua estrutura existencial, da qual também se integram os seres à mão. O fenômeno de mundo vai mostrar-se, então, no ocupar-se do Dasein com os seres simplesmente dados, daí porque se torna importante a análise dessa relação na cotidianidade para um posterior acesso ao Ser do Dasein.

Como vai se evidenciar, toda a estrutura do ocupar-se é norteadora da pergunta pelo ser, de forma que, mais adiante, a questão da técnica permite encontrar o fundamento que justifica sua relevância na obra de Heidegger. É que todo o fenômeno de mundo se mostra nesse co-pertencimento que faz com que Dasein, ser-no-mundo, seja igualmente ser-com [*Mitsein*] e essencialmente ser junto à [*Sein-Bein*]. Dessa estrutura edifica-se a análise do fenômeno da técnica e a sua importância na compreensão do destino do Ser-aí.

O ocupar-se torna-se chave para que posteriormente se possa enquadrar a questão da técnica na obra de Heidegger, pois, sendo essencialmente característica do ser-no-mundo, a ocupação é pressuposto fundamental para se recolocar a técnica e seu papel na faticidade, de forma a não se incorrer no erro de considerá-la algo da ordem do extra-terreno ou algo de ordem simplesmente humana. Já sempre se relacionando em uma tônica de impropriedade com os entes nos mais diferentes modos de ocupação e sendo estes entes os que vêm ao encontro, não caberia ao Dasein, se por acaso assim quisesse, fechar-se diante dessa condição. Pertence à sua estrutura fundamental compreender e assim sendo constituído já, conseqüentemente, ocupar-se. “Pelo fato do ser-no-mundo pertencer ontologicamente à pre-sença [Dasein], o seu ser para com o mundo é, essencialmente, ocupação [ocupar-se].”¹

O modo de ser do ocupar-se, fundamento para uma compreensão ontológica da questão da técnica, também norteia o conhecimento de mundo, a medida em que é condição de possibilidade que surge de “uma *deficiência* de ‘afazeres’”² do Ser-aí. Pontos de vista em geral surgem no momento em que o Dasein percebe o mundo com o qual ele se constitui, de maneira sempre a antecipar o que já é próprio do ente que se encontra junto a ele.

Abstendo-se de todo produzir, manusear, etc., a ocupação se concentra no único modo ainda restante de ser-em, ou seja, no simples fato de demorar-se junto a ... *com base* nesse modo de ser para o mundo, que só permite um encontro com o ente intramundano em sua pura *configuração* (eidos) e *como* modo dessa maneira de ser, é que se torna possível uma visualização explícita do que assim vem ao encontro.³

¹ HEIDEGGER, 2001, p. 96; Id., 1993, p. 57.

² Ibid., p. 100; Id., p.61.

³ Ibid., p. 100; Id., p.61.

O estado de antecipação que possibilita essa configuração e que, por sua vez, só é possível porque o Ser-aí já sempre se encontra nessa abertura do compreender, é sempre invariavelmente a ‘atitude em geral’ do Dasein diante das coisas. É sempre na abertura do compreender, condicionadora do fenômeno do conhecimento de mundo, que se encontra o Ser-aí e é nesse espaço-existencial do “fora” que ele se dá junto ao que vem ao seu encontro. O campo no qual o Dasein se coloca de forma antecipadora é o campo existencial (*ek-sistenz*) do modo do compreender. O caráter de antecipação, todavia, não sugere um ‘sujeito-que-conhece’; o acesso aos entes só se dá porque os mesmos fenomenologicamente se deixam e fazem ver, ao mesmo tempo em que, destituídos de mundo, se dão no ocupar-se do Dasein. O ser à mão é intramundano. Mundano é um modo de ser do Dasein.

Há portanto uma primazia do modo do ocupar-se, ou “modo de lidar” [*Umgang-in*]¹ em geral em relação ao conhecimento dos entes: o modo mais imediato de lidar não é “o conhecimento meramente perceptivo e sim a ocupação no manuseio e uso, o qual possui um “conhecimento próprio”.² Esse é um importante pressuposto para se pensar uma ontologia da técnica em Heidegger: os seres disponíveis à mão devem ser entendidos como entes que vêm ao encontro do Dasein no modo do ocupar-se; um encontro que se dá à medida em que o Ser-aí visualiza antecipadamente esses entes intramundanos, não como objetos, mas dentro de uma estrutura de manualidade. Essa visualização pré-temática, a partir do momento em que pressupõe uma forma de conhecimento que primeiro e desde sempre apreende o ser dos entes para somente então interpretá-lo enquanto entidades, faz ver o quão distorcida está a visão científica do fenômeno do conhecimento.

É um desafio ordenar um encadeamento de fenômenos pensando que a partir do princípio da manualidade funda-se o ocupar-se que, por sua vez, funda a facticidade da técnica. No entanto, é preciso apreender completamente o sentido de abertura prévia do Dasein para então ver que, de fato, também onticamente o fazer da tecnologia norteia-se pelo modo ontológico do ocupar-se, onde impera, difusamente, o pensar calculador que orienta todo o fenômeno para que ele se apresente com tal, impedindo qualquer apreensão mais originária e vedando ao Dasein o acesso a ele mesmo.

Para entender do que se trata essa ‘difusão’ é preciso se recapitular o conceito de instrumento [*Zeug*], pois Heidegger retoma a interpretação grega do que seriam “as coisas”, em seu modo de ser, como simplesmente “meras coisas”. O instrumento enquanto tal só é acessado a partir da percepção de uma totalidade instrumental onde o caráter de instrumentalidade do

¹ HEIDEGGER, 2001, p. 108; Id., 1993, p. 66.

² Ibid., p. 108; Id., p. 66.

instrumento, o seu ser-para ocorre. “*Antes* deles [instrumentos singulares], sempre já se descobriu uma totalidade instrumental”.¹ O antes é escrito em itálico, certamente para reforçar o caráter antecipatório da compreensão de mundo e percepção dos entes. O caráter primário da totalidade instrumental em face ao instrumento é fundamental para o entendimento de que o Ser-*aí* visualiza primeiramente a obra do ser-à-mão.

O que está à mão, nem se apreende teoricamente nem se torna diretamente tema de circunvisão. O que está imediatamente à mão se caracteriza por recolher-se em sua manualidade para, justamente assim, ficar à mão... Aquilo com o que primeiro se ocupa e, conseqüentemente, o que primeiro está à mão é a obra a ser produzida. É a obra que sustenta a totalidade das referências na qual o instrumento vem ao encontro.²

É a partir disso que esse ente se libera em sua instrumentalidade e pode, ainda, ser simplesmente dado. O sentido de uso segue o que guarda a própria conjuntura na qual residem todas as possibilidades de seu ser-para e, como o Dasein é em sua constituição fundamental ser-no-mundo, portanto, orientado no modo da ocupação e, ainda, existencialmente poder-ser e antecipação, os entes tornam-se acessíveis em sua manualidade, como instrumentos que são e que se deixam fazer ver.

3.4 Do manuseio do instrumento à manipulação da tecnologia

Uma leitura cuidadosa sobre a questão da manualidade em *Ser e Tempo* vai revelar que uma sutil caracterização da tecnologia já está presente na obra. Ao discorrer sobre a descoberta da natureza no mundo circundante, na qual “a mata é a reserva florestal, a montanha é pedreira, o rio é represa, o vento é vento ‘nas velas’...”³, Heidegger está pré-concebendo a idéia de ‘disposição’ da natureza como fundo de reserva para o homem. Nesse contexto, entra em jogo o imperativo da técnica enquanto tecnologia, que está norteadada pelo des-velamento da natureza,

¹ HEIDEGGER, 2001, p. 110; Id., 1993, p. 68.

² Ibid., p. 111; Id., p. 69.

³ Ibid., p. 112; Id., p. 70.

processo base da revolução industrial: “nos caminhos, ruas, pontes e edifícios, a ocupação descobre a natureza em determinada direção.”¹

No entanto, alguns comentadores limitam o fundamento da técnica presente em *Ser e Tempo* a uma associação com a manualidade entendida simplesmente como ‘manuseio artesanal’. Jean-Pierre Sérís é um deles. Seu livro intitulado *La Technique*², uma extensa abordagem do conceito de técnica por todas as correntes de pensamento filosófico até os dias atuais, dedica um capítulo inteiro à crítica da teoria heideggeriana de técnica. Ele é enfático em um dos subtítulos: “*Pas de philosophie de la technique dans Sein und Zeit.*”³ Para Sérís⁴:

La phénoménologie de l’outil ne donne d’ailleurs pas lieu à une mention particulière de la technique, ou même du monde de la technique comme tel: on n’a affaire ici qu’à ce que tous les mondes particuliers impliquent, à savoir <<l’a priori de la mondanéité em general>>. <<Zeug>> n’est pas <<Werkzeug>>. Ce serait un contrasens de chercher ici une philosophie de la technique, ou autre chose et plus que ses bases les plus générales, l’Umwelt étant pris dans sa <<signification existentielle et préontologique>>, public ou immédiat. L’outil est surtout l’outil familier et quotidien, celui de la vie commune, domestique ou locale, pas l’outil de travail, encore moins la machine.⁵

No entanto, um olhar mais atento sobre *Ser e Tempo* se depara com a “técnica moderna” e a perspectiva da natureza como fundo de reserva o que, sem dúvida, comprovam que o caráter moderno de tecnologia e da máquina como extensão do homem já são abordados, mesmo que sutilmente.

A direção para qual aponta a ocupação é um modo de descobrir que seguramente não abrange todas as possibilidades de ser da natureza e, principalmente, não toca seu ser mais originário; é tão somente um modo eminentemente tecnológico que de fato encobre e distancia o Dasein da possibilidade de apreensão originária de si mesmo e dos seres à mão na natureza. Este direcionamento vai além da manualidade artesanal à qual se refere Sérís.

¹ Ibid., p. 112; Id., p. 70.

² SÉRIS, J.P. *La technique*. Paris: PUF, 1994, p. 285.

³ “Nada de filosofia da técnica em *Ser e Tempo*” (tradução nossa)

⁴ Ibid., p. 285.

⁵ “A fenomenologia do instrumento não dá lugar à menção particular da técnica, ou mesmo do mundo da técnica como tal: aqui só diz respeito ao que todos os mundos particulares implicam, a saber, <<ao a priori da mundanidade em geral>>. <<Zeug>> não é <<Werkzeug>>. Seria um contrasenso buscar aqui uma filosofia da técnica, ou qualquer coisa a mais do que as bases mais gerais. O Umwelt ente na <<significação existencial e pré-ontológica>>, publico ou imediato. O instrumento e, sobretudo, o instrumento familiar e cotidiano, aquele da vida comum, doméstica ou local, não o instrumento de trabalho, muito menos a máquina.” (tradução nossa)

Heidegger vai dizer: “Nesse modo de descobrir, porém, a natureza se vela enquanto aquilo que ‘tece e acontece’, que se precipita sobre nós, que nos fascina com sua paisagem. As plantas do jardim botânico não são flores no campo, o “jorrar” de um rio, constatado geograficamente, não é ‘fonte no solo’ “. ¹

A descoberta da natureza “em uma determinada direção” ilustrada na citação acima é uma clara referência a um modo de lidar inerente à tecnologia que manipula e desvela a natureza e que certamente vai além do ‘manuseio primitivo’, aquele ligado apenas ao uso da ferramenta. O que quer dizer que o jorrar de um rio não é fonte no solo? Que primeiramente esse modo particular de descobrimento aponta desde já para a essência da técnica que, antes de fabricação, é des-velamento. No caminho inverso, quando o jorrar do rio é tão somente fonte no solo, isso significa dizer que aí se dá o distanciamento da verdade e a passagem da técnica à tecnologia na qual o ocupar-se já se faz sob determinada direção. Quando as flores no campo tornam-se plantas no jardim botânico, evidencia-se o modo de ver do olhar calculador, baseado na razão, que mascara o olhar contemplativo, único pelo qual o Ser do ente vem ao encontro em sua plenitude.

No entanto, Sérís² não deixa de reconhecer um dos méritos do pensamento heideggeriano sobre a técnica, justamente o que estabelece uma unidade fundada na essência da técnica como des-velamento:

Entre la technique d’aujourd’hui et celle d’hier, la conception courante établit une fausse continuité (celle des l’instrumentalité) et manque une vraie continuité (celle du dévoilement). Heidegger marque une continuité vraie (la technique comme dévoilement) et une discontinuité vraie (celle d’une attitude fondamentale à l’égard de la nature, qui fait que notre temps mérite d’être appelé <<l’âge de la technique>> ou qui fait que aux yeux de l’homme d’aujourd’hui tout est technique). ³

¹ HEIDEGGER, 2001, p. 112; Id., 1993, p. 70.

² SÉRIS, 1994, p. 287.

³ “Entre a técnica de hoje e aquela de ontem, a concepção corrente estabeleceu uma falsa continuidade (aquela da instrumentalidade) e carecede uma verdadeira continuidade (aquela do desvelamento). Heidegger marca uma verdadeira continuidade (aquela de uma atitude fundamental em relação à natureza, que faz com que nosso tempo mereça ser chamado <<a idade da técnica>> ou que faz com que aos olhos do homem de hoje tudo seja técnica.” (tradução nossa)

Em tese, a técnica reside em uma outra natureza, “a natureza do mundo circundante”¹, des-velada no seio do modo da manualidade como então sendo também apenas um ser simplesmente dado, o que originariamente em sua essência ela não é. É interessante ver que para além de qualquer perspectiva cartesiana, deve-se compreender que a totalidade instrumental visualizada pelo Dasein e que precede à própria instrumentalidade do instrumento, é quem possibilita, juntamente com o caráter de antecipação do Dasein, a compreensão prévia do modo de uso de todo e qualquer instrumento; ou seja, é esse conjunto orquestrado de fatores, a obra em si, que é um imperativo na ocupação, anterior a qualquer interpretação do ser simplesmente dado como tal.

A manualidade e, mais precisamente, perturbações da manualidade, vão servir de demonstração negativa para a evidenciação do modo como o Ser-aí se ocupa no mundo circundante. No momento em que, destituído de sua propriedade de uso, por um defeito qualquer, o instrumento passa a ser simplesmente dado, o Dasein, na surpresa [*Auffallen*], depara-se com um ente que repentinamente não pode estar à mão em sua manualidade. A impossibilidade de ser manuseado, a qual Heidegger chama de importunidade [*Aufdringlichkeit*] destitui a manualidade desse instrumento. Essa falta é o que justamente denuncia a sua presença, é o que contribui para tornar aparente a existência de uma estrutura que já sempre antecede a singularidade do instrumental intramundano.

Uma outra evidência, a impertinência [*Aufsässigkeit*], revela-se no apelo por uma finalização desse ser simplesmente-dado que encontra-se incompleto; a impertinência evidencia o ente intramundano em sua necessidade instrumental. “O conjunto instrumental não se evidencia como algo nunca visto, mas como um todo já sempre visto antecipadamente na circunvisão [*Umsicht*]. Nesse todo, anuncia-se o mundo”.²

Surpresa, importunidade e impertinência abrem caminho para a visualização do fenômeno de mundo. Dentre eles, um modo se destaca na observação dos fundamentos da questão da técnica em *Ser e Tempo*: o modo da surpresa do Dasein, intimamente ligado ao caráter de imprevisibilidade da técnica e, por conseguinte, da tecnologia. É próprio da técnica abrigar em si o fator surpresa no estupor da falha, no perigo tão bem ilustrado por Paul Virilio ao dizer que “quando inventaram a navegação, inventaram também o naufrágio.”³ A surpresa, pois, não somente clama a instrumentalidade do instrumento, mas também é um modo que revela o desencaminhamento para o perigo do aparato tecnológico, tornando aparente o todo de uma

¹ HEIDEGGER, 2001. p. 113; Id., 1993, p. 71.

² HEIDEGGER, 2001. p. 117; Id., 1993, p. 75.

³ VIRILLO, 2001, p. 16.

estrutura ou obra instrumental a qual, desviada de sua finalidade, mostra que sempre já guarda em si o erro – o que por sua vez, pode-se dizer, funda a cibernética (ver seção 1.4).

3.5 O ser-com: distanciamento e distensão do Dasein

Pode num sentido de superação, fundado na pura possibilidade de ser que é inerente ao Dasein, agir no ocupar-se, de forma que o lidar com os seres à mão seja, em última instância, determinar o modo de ser destes últimos como uma extensão corporal do Dasein? Nesse espaço de ação o Ser-aí compreende e faz vir à luz a produção num campo formado por sua extensão espacial enquanto ser-no-mundo. Enquanto o ente intramundando é ocupado em sua manualidade e descoberto em sua espacialidade, somente o Dasein realiza o distanciamento [*Entfernung*] do que vem ao encontro na circunvisão, elaborando possibilidades que são justamente fundadas nessa aproximação. “Na pre-sença reside uma tendência essencial de *proximidade*”¹. É preciso repensar o sentido de distância para entender que aqui não se trata de uma simples propriedade categorial, isso torna-se claro quando Heidegger fala sobre a radiodifusão. Como meio de comunicação de massa ela opera dentro do caráter da planificação da mensagem, tendo como valor técnico o maior resultado possível com o máximo de eficácia e o mínimo de ação. O efeito, todos nós sabemos: uma sensação de proximidade na voz que amplifica o dito. O tão longe, tão perto que se define como modelo absoluto de propagação da mensagem no mundo tecnológico, observado primeiramente no rádio, surge como exemplo do caráter intrínseco do, na verdade, distanciamento do Dasein.

Todos os modos de aumentar a velocidade que nós, hoje, de forma mais ou menos forçada, exercemos impõem a superação da distância. Assim, por exemplo, com a “radiodifusão”, a pre-sença cumpre hoje o distanciamento do “mundo”, através da amplificação e destruição do mundo circundante cotidiano, cujo sentido para o Dasein não pode ser totalmente aquilutado.”²

¹ HEIDEGGER, 2001. p. 153; Id., 1993, p. 105.

² Ibid., p. 153, Id., p. 105.

O espaço não é o geográfico, a medida não é métrica e o que primeiro vem ao encontro não é o objeto, mas a conjuntura que delinea o caráter de manualidade do manual. Heidegger privilegia o modo da verdade dos fenômenos em oposição à correção da ciência; ele evidencia uma relação mais originária com o Ser, somente possível na abertura do Ser-aí, no compreender que funda a linguagem e que quase perdeu-se, como o Dasein perdeu-se de si, na cotidianidade, na era tecnológica. *Ser e Tempo* resgata essa perspectiva originária como prova irrefutável da possibilidade de um outro olhar que desencobre o Ser e traz de volta a questão fundamental há muito esquecida. “A espacialidade só pode ser descoberta a partir do mundo e isso de tal maneira que o próprio espaço se mostra também um constitutivo do mundo, de acordo com a espacialidade essencial da pre-sença, no que respeita a sua constituição fundamental de ser-no-mundo”.¹

Ao se dismantelar o aparato tecnocientífico, surge um espaço que “nem está no sujeito” e também um mundo que não está no espaço. No entanto, o espaço é constitutivo do fenômeno de mundo porque o próprio mundo compõe uma estrutura de Dasein na qual a espacialidade já se apresenta a priori. Essencialmente espacial, o Ser-aí no compreender e na circunvisão do mundo circundante, condiciona o espaço no qual os entes intramundanos vêm ao encontro.

O ocupar-se é o modo determinante de encontro do Dasein com os outros. Seu ser-em já fundamenta essencialmente uma “posição” existencial na qual o mundo que é sempre seu compõe o momento estrutural de seu ser-no-mundo. No ocupar-se tudo o que está à mão vem ao encontro porque o Dasein sempre já está nessa abertura para a conjuntura, para o que está junto. O ser-com, sendo um existencial é, portanto, fundador de encontros, pois não é dado ao Dasein ser diferente, de maneira que, mesmo indiferente aos outros seres com característica de Dasein ou na ausência deles, esse modo fundamental permanece; do contrário, nem seria possível essa ausência. O próprio Ser-aí só é na medida em que possui a estrutura essencial do ser-com, enquanto co-Dasein que vem ao encontro dos outros.

Vê-se, portanto, que não é possível ocupar-se de outros seres com o caráter de Dasein, pois estes são co-Dasein no seu mundo, mesmo quando ignorados; aliás esta ainda assim é uma forma de relação espaço-existencial com eles. Os outros co-existem e, portanto, a relação essencial entre Daseins não pode fundar-se num modo que pressupõe o simples estar junto-a de uma coisa simplesmente dada; o ocupar-se é então preocupar-se [*Fürsorgen*].

Heidegger então questiona onde estaria, pois, uma unidade constitutiva que pudesse abranger o sentido de ocupar-se e preocupar-se, de forma que estivéssemos sempre tratando de

¹ HEIDEGGER, 2001, p. 163, Id., 1993, p. 113.

um mesmo Dasein. O fenômeno da cura [*Sorge*] serve então para explicar de onde derivam esses modos de ser com os outros e com os seres à mão. O Dasein é fundamentalmente cura. Esse é o fenômeno que unifica o sentido essencial de um sempre antecipar-se na abertura da compreensão, um antecipar no qual existindo, o Ser-aí descobre os outros seres. Essa descoberta, no entanto, pode sempre ser ligada ao cotidiano das ocupações nos afazeres, no lidar com os instrumentos, referenciando o mundo que lhe é próprio a partir desses des-velamentos. Em qualquer um dos casos torna-se patente que, no Dasein, ocupar-se ou preocupar-se não são características que se possa ter ou não ter em uma dada situação, eles são uma constante fundada do fenômeno da cura, na abertura na qual o Dasein sempre já é.

Aprofundando a análise do preocupar-se na cotidianidade, Heidegger vai apresentar alguns extremos desse modo, de forma a evidenciar melhor esse existencial. Entre eles, temos o substituir [*Einspringen*], modo no qual o Dasein “retira do outro o ‘cuidado’ ”¹, um certo fazer pelo outro, no lidar com as ocupações cotidianas. Talvez fosse possível entender esse modo, à luz da questão da técnica, não propriamente pensado como uma substituição, mas como um ‘impor’, onde se evidencia melhor o caráter de dominação, o “domínio silencioso”, no qual o Dasein serve a um outro na cotidianidade das ocupações. Na exploração das relações de trabalho, como também na disposição do próprio homem como fundo de reserva, subsiste o modo do ‘impor’ como derivação imprópria da cura na cotidianidade. “A convivência cotidiana mantém-se entre os dois extremos da preocupação positiva – a substituição [imposição] dominadora e a anteposição liberadora – mostrando inúmeras formas mistas cuja descrição e classificação estão fora do espaço dessa investigação”.²

É interessante perceber o co-pertencimento desses modos, no qual o Dasein pode tender a diversas formas de preocupar-se, mas sempre num contexto de igualmente ocupar-se com o mundo, ou seja, sempre no âmbito do lidar tecnológico. Não obstante predicamos o nosso fazer para definirmos a nós mesmos (eu sou pedreiro, eu sou engenheiro), pois já reside em nossa identidade o nosso ser-com, o lidar na cotidianidade pontuando todas as nossas relações.

A abertura do compreender prévio que possibilita toda a referência é para o Dasein que é com os outros que também estão nessa abertura, de maneira que a totalidade dessas referências traduzida como mundanidade em geral é o coletivo de todos os momentos estruturais do Dasein, sem que esse coletivo seja entendido simplesmente como um somatório de modos de ser, mas como a totalidade do todo estrutural que tanto interessa a Heidegger na demonstração do fenômeno. “Na estrutura da mundanidade do mundo reside o fato de os outros não serem, de

¹ HEIDEGGER, 2001, p. 174, Id., 1993, p. 122.

² Ibid., p. 174; Id., p. 122.

saída, simplesmente dados como sujeitos soltos no ar ao lado de outras coisas. Eles se mostram em seu ser-no-mundo, empenhados nas ocupações do mundo circundante, a partir do ser que, no mundo, está à mão”.¹

O fato de o Dasein ser essencialmente ser-com e de não poder dessa forma se ocupar com outro Dasein, mas sempre de alguma maneira se ‘preocupar’, não impede, no entanto, que na cotidianidade o Ser-aí não perceba os outros ou os tome como seres simplesmente-dados. Pois ficou evidente que na cotidianidade impera o impróprio e nele o Dasein opera no âmbito de seus afazeres, sendo desse contexto que sobressai o mundo tecnológico no qual há sujeitos e objetos relacionados de forma controlada e controladora. Não é à toa que no final das considerações do §26 Heidegger conclui:

O deparar-se com o contingente numérico de “sujeitos” só é possível quando os outros que vêm ao encontro na co-presença são tratados meramente como “números”. Tal contingente só se descobre por meio de um determinado ser-com e para os outros. Esse ser-com “desconsiderando” “computa” os outros sem “levá-los em conta” seriamente, sem querer “ter algo a ver” com eles.²

Essa observação é uma perfeita representação da cotidianidade tecnológica onde o caráter original e próprio de cura é ignorado à medida em que os outros passam a ser tão somente ‘dispositivos dispostos’ a serviço de um meio, quase sempre sem um determinado fim ou com um fim que é o próprio processo. Esse modo vela o Ser do Dasein, mas ao mesmo tempo é base fenomenal para a demonstração de sua verdade enquanto existencial. Na cotidianidade do mundo tecnológico no qual o Ser-aí acaba por se ‘ocupar’ dos outros ao invés de ‘preocupar-se’ com eles, está a prova negativa da existência de uma relação mais própria que, mesmo não se mostrando, ainda assim, reside igualmente em si. Mais uma vez, nas apropriações ônticas do modo do ocupar-se, o com o que lidamos torna-se nossa identidade e essa identidade, no imperativo do mundo tecnológico, não poderia deixar de tender a um contar com o Dasein como ente objetivado, onde até ele mesmo é meramente fundo de reserva e base de cálculo em um mundo circundante. “Nas ocupações com o mundo circundante os outros nos vêm ao encontro naquilo que são. Eles são o que empreendem”.³

No perder-se das ocupações o ser-com é regido pela impessoalidade. O impessoal [*Das Man*] só pode ser compreendido existencialmente como um modo de ser na cotidianidade que

¹ Ibid., p. 178; Id., p. 123.

² HEIDEGGER, 2001, p. 178, Id., 1993, p. 125.

³ Ibid., p. 178; Id., p. 126.

vela o Ser do Dasein e subjuga a todos e a um de cada vez ao domínio da medianidade. O Dasein é essencialmente poder-ser, mas quando entregue ao Impessoal é este quem condiciona suas possibilidades. O ser-com os outros na impessoalidade exige a seu modo que diferenças sejam niveladas, particularidades sejam neutralizadas em favor de uma totalidade homogênea, numa convivência onde cada um é ninguém, ao mesmo tempo em que, ironicamente, cria-se uma ilusão de indivíduo. Na cotidianidade, o modo de ser impessoal, contrário à autenticidade, vai se demonstrar como publicidade [*Öffentlichkeit*].

O sentido de publicidade aqui não remete necessariamente à idéia de tornar público da propaganda moderna, embora obviamente esta última guarde relações com a primeira. Publicidade exprime o modo de ser do Dasein que o isenta de responsabilidade, justamente porque nele não reside um quem. “Todo mundo é outro e ninguém é si próprio. O impessoal que responde ao quem da pre-sença cotidiana já se entregou na convivência de um com o outro”.¹ A publicidade protetora veda o acesso ao Ser originário e retira o Dasein do que lhe seja mais próprio. A ilusão do mundo circundante na publicidade rege a convivência do Dasein quase todo o tempo e, nessa perspectiva, não somente seriam raros os momentos de des-velamento para o seu ser, como também é essa possibilidade que serve de contraprova para o poder ser mais autêntico. Só é dado perder-se de si mesmo o que já foi ou pode ser o seu próprio.

É preciso ainda enfatizar a ausência de valores negativos ou positivos nesse modo de ser. Impessoal não diz exatamente algo de todo ruim o qual ao ser percebido pelo Dasein poderia simplesmente ser recusado. Estando desde sempre na abertura do compreender, o Dasein encontra-se, portanto, já sempre projetado num mundo onde se alternam des-velamento e encobrimento do Ser. De resto, é importante lembrar que originariamente o Dasein se dá numa estrutura de movimentos múltiplos que abrigam vários modos existenciais co-originários. Entre eles não há primazia, há o “fenômeno da igualdade originária”.²

3.6 O Compreender e o poder-ser; a explicitação como o que dá a forma

A abertura do compreender permite ao Dasein antecipar sua percepção do mundo como uma totalidade de significâncias. Como ser-no-mundo, o Dasein já está nessa abertura, sendo-a

¹ HEIDEGGER, 2001, p. 181, Id., 1993, p. 128.

² Ibid., p. 185; Id., p. 131.

propriamente na forma do compreender. Compreender, entendido originariamente, é uma possibilidade existencial para o Ser-aí.

Pois na compreensão, subsiste existencialmente, o modo de ser do Dasein enquanto poder-ser. A pre-sença não é algo simplesmente dado que ainda possui de quebra a possibilidade de poder alguma coisa. Primariamente ele é possibilidade de ser. Toda pre-sença é o que ele pode ser e o modo em que é a sua possibilidade.¹

O Dasein enquanto poder-ser é estar num estado de pura possibilidade imanente no qual o Ser-aí já sempre se encontra no âmbito do compreender e de onde ele, decaído na cotidianidade, elabora significâncias. É nesse contexto que se pode agora pensar a frase, aparentemente ‘gratuita’ no capítulo I de Ser e Tempo, na qual se lê “Mais elevada do que a realidade está a *possibilidade*”.² A caracterização da possibilidade como onticamente inferior à realidade, mas ontologicamente primordial mostra como o Dasein, enquanto *ser-em* como tal, já está lançado às suas possibilidades e sendo, a cada vez decide com os outros e junto aos entes que lhe vêm ao encontro. No entanto, é primordial ontologicamente pois só é possível estar lançado quando se é, primeiramente, pura possibilidade.

Todo e qualquer encontro somente torna-se possível porque o Dasein na abertura do compreender, na circunvisão, visualiza a conjuntura e a partir dessa conjuntura a obra se desvela como conjunto de significâncias, como possibilidades ainda não reais, mas já vislumbradas antecipadamente por um ser que é capaz de lhes dar forma.

Como abertura, a compreensão sempre alcança toda a constituição fundamental do ser-no-mundo. Como poder-ser, o ser-em é sempre um poder-ser-no-mundo. Este não apenas se abre como mundo no sentido de possível significância, mas a liberação de tudo que é intramundano libera esse ente para *suas* possibilidades.³

O compreender projeta o Dasein que, lançado, significa as possibilidades liberadas pelo intramundano que vêm ao encontro. Tão nuclear é a questão do compreender na analítica do Dasein e na sua caracterização como poder-ser que é Heidegger mesmo que vai colocar a

¹ Ibid., p. 199; Id., p. 143.

² HEIDEGGER, 2001, p. 69, Id., 1993, p. 38.

³ Ibid., p. 200; Id., p. 144.

pergunta: “Por que a compreensão, em todas as dimensões essenciais do que nela se pode abrir, sempre conduz às possibilidades?” A resposta está em outro existencial, o projeto [*Entwurf*], como estrutura de fundação do compreender que permite que o Ser-aí em seu pré, seja sempre mais do que pode ser depois de projetado, na cotidianidade.

Na faticidade, o Ser-aí já está lançado às suas possibilidades de realização, sendo, portanto, menos do que ele pode ser existencialmente. O conjunto total de suas possibilidades está abarcado no seu pré, mas jamais é alcançado pelo seu ser-no-mundo. O que não se realiza, ainda assim reside na sua constituição fundamental, ou seja, mesmo que nunca venha a sê-lo, ou seja, também quando não é o Dasein é pura possibilidade de ser. “O projetar da compreensão possui a possibilidade própria de se elaborar em formas [*Auszubilden*]”.¹

A gênese de um conceito de informação, baseado na ontologia fundamental, reside pois na constituição das possibilidades de ser do Dasein que está na abertura do compreender. Ao estar nessa abertura o Dasein, face ao seu poder-ser, se desdobra na totalidade das significâncias, no mundo e na mundanidade. Fundado no compreender esse desdobramento se dá como explicitação. A elaboração de possibilidades é o próprio movimento do explicitar. A descoberta do mundo circundante torna-se possível a partir da projeção explicitada geradora das formas, de significâncias e, portanto, sem esse jogo de vir à luz e liberar o que vem ao encontro, nenhuma linguagem é possível, não há informação.

O que está à mão se *explicita* na visão da compreensão. Todo preparar, acertar, colocar em condições, melhorar, completar, se realiza de tal modo que o manual dado na circunvisão é interpretado em relação aos outros em seu ser-para e vem a ser ocupado, segundo essa interpretação recíproca...O que se interpreta reciprocamente na circunvisão de seu ser-para como tal, ou seja, que se *explicita* na compreensão possui a estrutura de *algo como algo*.²

A citação acima torna-se chave para uma compreensão ontológica de técnica e informação a partir de Heidegger. O explicitar do que está à mão se mostra claramente como desdobramento de uma totalidade compreendida, abarcada, pelo Dasein; ser-no-mundo é a representação dessa capacidade de extensão. Em seguida, no ocupar-se com o intramundano se dá a realidade do mundo circundante e, por conseguinte, o desdobramento do que é explicitado também já se dá sob a égide desse apelo, de quando o Dasein é interpelado pela cura e está destinado à sua

¹ HEIDEGGER, 2001, p. 204, Id., 1993, p. 148.

² Ibid., p. 205; Id., p. 149.

faticidade. Finalmente, essa explicitação do que vem ao encontro tem sua estrutura fundada na linguagem, na origem de todo *logos*.

O modo do ocupar-se é chave para a demonstração do fenômeno da explicitação, pois o lidar e os afazeres surgem a partir do poder do Dasein de ‘dar a forma’. Esse ‘dar a forma’ se funda no modo da compreensão que condiciona a explicitação; o explicitado mesmo antes de predicado, é o que se revela em sua manualidade. Nesse movimento, que parte da abertura do compreender, todo o mundo, a totalidade das significâncias, é explicitado como tal. A atitude antecipatória do Dasein preconiza o que vem ao encontro sob formas.

Faz-se necessário observar que esse movimento não se dá linearmente. O que está à mão não recebe simplesmente do Dasein um significado. Anterior à tematização está o desdobrar-se do explicitado que se faz ver, que vem ao encontro na luz dessa abertura. Assim, a compreensão se coloca anteriormente e de forma originária, mas, contudo, não é criadora de entes; na compreensão o Dasein pré-tematicamente explicita o universo da manualidade dos seres à mão em um sistema que Heidegger vai chamar de “*situação hermenêutica*” [*Hermeneutisch Situation*]¹, na qual justamente se desenvolvem os elementos fundados no ocupar-se e compreender; a manualidade e a explicitação.

Assim, a situação hermenêutica estrutura-se em três momentos: posição prévia [*Vorhabe*], visão prévia [*Vorsicht*] e concepção prévia [*Vorgriff*]. O primeiro refere-se à manualidade da totalidade conjuntural que está pré-disposta; essa pré-disposição faz parte de seu modo de ser, de maneira que não se pode então confundir o ser à mão como algo ausente do caráter de coisa que ‘ganha’ sua coisidade a partir do Dasein. Assim sendo, a manualidade e, conseqüentemente a possibilidade dessa conjuntura ser explicitada já sempre se encontra numa posição prévia. Mas o compreender também possibilita um visualizar prévio, um ‘antes do como’. O que aí está já foi de alguma maneira explicitado, mesmo que ainda não predicado, pois este é o modo primeiro de apreensão das coisas. Portanto, na visão prévia formam-se os conceitos baseados no compreender; a visão prévia dá origem à concepção prévia². Há sempre, fundada na compreensão, uma pré-concepção que é determinante para o surgimento da questão do como na proposição de algo como algo.

¹ HEIDEGGER, 2001b, p. 10; Id., 1993, p. 232.

² Concepção prévia (*Vorgriff*) também pode ser traduzido como antecipação, de acordo com Michael Inwood, Dicionário de Heidegger.

Se a concreção da interpretação, no sentido da interpretação textual exata, se compraz em se basear nisso que “está” no texto, aquilo que, de imediato, apresenta como estando no texto nada mais é do que a opinião prévia, indiscutida e supostamente evidente, do intérprete. Em todo princípio de interpretação, ela se apresenta como sendo aquilo que a interpretação necessariamente já “põe”, ou seja, que é preliminarmente dado na posição prévia, visão prévia e concepção prévia.¹

A situação hermenêutica formulada por Heidegger é ponto crucial para se compreender onde a informação constitui sua ontologia e, porque não, como a técnica, fundada no ocupar-se, está intrinsecamente ligada à possibilidade de compreender do Dasein. No encadeamento não necessariamente linear dos eventos, o ‘dar a forma’ em um *logos* antecede o lidar da ocupação que funda e até mesmo condicionam a tecnologia, sendo esta regida por um sistema de proposições onde o discurso correto, derivado de um verdadeiro, se torna informação no sentido corrente contemporâneo.

3.7 Do ‘dar a forma’ à proposição

Se há uma linguagem orientada pela lógica, teria sido então a estrutura original da proposição [*Aussage*], desvirtuada em um seu correlato, no âmbito da tecnologia, fazendo com que nela o lugar da verdade se tornasse apenas o lugar do que se pode dizer com certeza, o lugar da correção? A estrutura original da proposição diz: de-monstração [*Aufzeigung*]. O ente que vêm ao encontro é visto enquanto tal, originariamente destituído de qualquer representação; como predicação, aponta para o ‘recorte’ determinante do ente, agora já como algo numa visão restrita do que se desdobra na circunspeção de um tema e, mais ainda, o que se explicita e se mostra a partir de si mesmo já está na predicação baseado no possível que se pré-delineou a partir desse encontro com o ente.

Heidegger dissecou a proposição em três modos distintos: de-monstração, predicação [*Prädikation*], e comunicação [*Mitteilung*], que se complementam, evidenciando a necessidade existencial do Ser-aí de pronunciar-se, de anunciar o mundo que se apresenta a partir do posicionamento antecipatório do próprio Dasein na abertura da compreensão. É porque o fenômeno do dizer se dá a partir e tão somente a partir da possibilidade de o Dasein estar nessa

¹ HEIDEGGER, 2001a, p. 207; Id., 1993, p. 150.

abertura do compreender e diante do que se explicita, que a proposição reside fundamentalmente na explicitação. Coerente com sua descrição do modo de ocupar-se, que se antecipa a partir da manualidade a toda e qualquer determinação dos seres como simplesmente dados, Heidegger atribui à explicitação originária uma apreensão primordial das coisas enquanto tal antes que elas sejam dadas como algo. O exemplo da expressão “o martelo é pesado demais”¹ demonstra que mesmo antes da teoria posta na proposição já se deu, no âmbito da circunvisão, um lidar com o instrumento em sua instrumentalidade que só posteriormente é formulado em um predicado. Toda proposição, em qualquer uma de suas três acepções, advém de um desdobramento da explicitação originária que ainda não predica, apenas e de início ‘dá a forma’.

Essa explicitação originária que se dá na circunvisão é pré-temática; o que não quer dizer que, assim sendo, seu correlato, a proposição tematizadora e determinante, seja menos essencial ou originária, existencialmente falando. Apenas, quer se evidenciar que a explicitação de onde deriva a proposição, aquela que dá “a ‘forma’ da realidade”² significa que tudo já está compreendido, pois o Dasein reside nessa abertura antecipatória, e também tudo já está explicitado, num desdobramento originário em que a totalidade se explicita antes mesmo de ser significado pela palavra. Tudo o que a proposição demonstra, predica e comunica, em verdade, já foi compreendido e, mais que isso, explicitado originariamente como conjuntura de mundo.

3.8 Língua, discurso, comunicação e um fundamento para ‘informação’

O caminho até aqui percorrido, desde o fenômeno primordial do compreender às nuances da explicitação cindida entre um “como apofântico” e o “como hermenêutico existencial” conduzem, no projeto de *Ser e Tempo*, à análise do fundamento da língua [*Sprache*] e do discurso [*Rede*]. Difícil não se perder no encadeamento de eventos até então descritos, no seio da constituição do pré do Dasein, sem querer pressupor uma certa linearidade, o que de fato não existe. O caminho pelo estudo analítico, trilhado pela descrição do ocupar-se, manualidade, instrumentalidade do instrumento, ser simplesmente dado, compreender, disposição e explicitação, todos anteriores à abordagem sobre a língua, torna-se menos íngreme ao se pensar que se trata, em última instância, de livrar o pensamento sobre o Ser da visão guiada pelo cálculo, de resgatar a verdade além da correção.

¹ HEIDEGGER, 2001a, p. 215, Id., 1993, p. 157.

² HEIDEGGER, 2001a, p. 213, Id., 1993, p. 156.

Não obstante, a introdução da questão sobre a língua e o discurso não deve deixar dúvidas: “O discurso é igualmente originário à disposição e à compreensão”.¹ Pois, cabe ao poder-ser do Dasein tudo compreender e, como ser-no-mundo, determinar o que se explicita na compreensão, ou tão somente ser determinado sobre o modo como vê e até mesmo ficar cego diante de si e, além disso, na cotidianidade, estar livre para apenas passar adiante o que foi herdado, sem não mais ver que é preciso conhecer autenticamente.

O discurso é a possibilidade de toda ‘explicação’ para o Dasein que forma o mundo a partir da compreensão originária. A língua é então como se apresenta o discurso em sua mundanidade, sendo passível de ser apreendida também como um ser simplesmente dado na cotidianidade. Tão vigoroso é o discurso que, segundo Heidegger, onde justamente a fala não se faz evidente, no escutar [*Hören*] e no silenciar [*Schweigen*], o discurso se revela mais originariamente. A partir do escutar podemos estar junto às coisas, podemos ouvi-las em sua manualidade. Nessa concepção, não havendo nenhuma cisão entre Dasein e mundo, é falso pensar que ‘decodificamos’ para compreender. A totalidade significativa do discurso já está compreendida desde sempre e somente por essa razão é que pode ser expressa, pois toda a possibilidade de articular é o discurso. É desta maneira que o silenciar pode ser uma possibilidade para quem pode ouvir propriamente.

O discurso perfaz a existência do Dasein que compreende modulado pela disposição interpreta o “mundo”. O Dasein exercita o seu poder-ser no discurso, todos os seus momentos constitutivos, toda a sua estrutura ontológica serve de fundamento para as derivações que vão constituir o mesmo discurso na mundanidade. O Ser-aí “possui linguagem”² e por ela se pronuncia como ser-no-mundo e anuncia o mundo, sendo com os outros e estando junto às coisas. Assim, o fenômeno da comunicação, do partilhar na convivência realizada pelo discurso, apreende em sua totalidade a possibilidade existencial de o Dasein ser-com. É nesse ponto que Heidegger assinala em especial o fenômeno da comunicação proposicional [*Benachrichtigung*], aqui entendido genuinamente como um equivalente para ‘informação’³. Ele tem o caráter fundamental de abrir um partilhar, sendo a proposição que demonstra, determinando o demonstrado em sua própria conjuntura visualizada a partir de sua posição prévia. Assim, finalmente, algo é informado como tal; aliás, já estava posto por Heidegger que “o que numa proposição se propõe pode ser transmitido”.⁴

¹ Ibid., p. 219; Id., p. 161.

² HEIDEGGER, 2001a, p. 224\$, Id., 1993, p. 165.

³ O termo *Benachrichtigung* foi traduzido, por exemplo para o inglês como ‘giving informatio’ (BT, p. 205)

⁴ Ibid., p. 213; Id., p. 156.

A comunicação proposicional enquanto informação é o partilhado a partir do caráter existencial de partilha da comunicação e que assim pode, dentro do sistema de proposições, o da ciência, por exemplo, transmitir de acordo com a realidade. Quando a proposição não é o lugar da verdade, mas da correção, o que se transmite é um cálculo da comunicação proposicional que originariamente traduz a partilha do ser-com. O ente, em sua posição prévia, é apreendido na manualidade à qual se pré-dispõe, mas há uma certa modificação nessa posição prévia que faz com que ele se torne objeto de uma proposição. Quando descoberto em suas possibilidades como manual é que o ente pode ser tematizado em uma proposição. Quando o ser-à-mão se perde de sua conjuntura é onde a informação pode demonstrar algo como algo em suas possibilidades já então determinadas.

A vantagem da proposição consiste nesse nivelamento que transforma o “como” originário da compreensão guiada pela circunvisão, no “como” de uma determinação do que é simplesmente dado. Somente assim a comunicação da proposição adquire a possibilidade de pura visualização demonstrativa e o discurso, o *logos*, dá conta das coisas que se pode calcular – que podem ser informadas.

Em suma, a ‘derivação’ em uma ‘proposição comunicada’ pensada como ‘informação’ abre pressupostos para que então se possa compreender, o que se quis dizer com ‘numerização’. Aquilo que pode ser informado transmuta-se, ele mesmo, em informação numérica. No domínio da ciência, toda teoria e transmissão na historicidade do Dasein funda-se em um sistema de comunicação proposicional que pode ser transmitido como ‘informação’. Isto ontologicamente posto quer dizer que é o caráter de antecipação do Dasein no modo da compreensão que vai permitir que o ente que vem ao encontro seja liberado em suas possibilidades de compreensão, fundando a proposição num determinado ângulo e, sob esse ângulo, neste caso, o da visão científica, abre-se a possibilidade da articulação da vivência partilhada dentro desse amplo sistema de informações.

Primeiramente, o ente em sua posição prévia é apreendido em sua manualidade que de alguma forma modifica-se abrindo a possibilidade para que este seja objeto de uma proposição comunicacional e possa assim ser informado, pois somente depois de descoberto em suas possibilidades como manual é que o ente intramundano pode ser tematizado em uma predicação. É a partir do movimentar-se do ser à mão que a proposição pode demonstrar algo como algo em suas possibilidades já então determinadas, mas muito antes reveladas pela descoberta do jogo do compreender e explicitar originários. O que se dá então é um “nivelamento” do ente intramundano, a partir de um deslocamento em sua posição prévia que faz com que o como

originário da compreensão se transforme no como de uma determinação do que é simplesmente dado e pode ser informado.

A mudança na posição prévia do ente intramundano diz: o como hermenêutico dá lugar a um como apofântico quando o que se apreende originariamente na totalidade conjuntural da circunvisão é restrito em suas próprias possibilidades de determinação. No predicado da proposição comunicacional o que originalmente era apreendido por vir ao encontro em sua própria manualidade é encoberto como ser simplesmente dado, agora logicamente ‘objetado’. Não obstante, a proposição derivada da compreensão é igualmente fundada na compreensão e o que se determina na proposição tem igualmente na explicitação originária a sua condição de possibilidade.

Se a proposição é um modo derivado da explicitação originária e se esta, por sua vez, funda-se no compreender, toda a articulação significativa no discurso (*logos*) e poder dizer na língua também encontra repouso na abertura do pré do Dasein e, portanto, para Heidegger, qualquer sistematização lógica do fenômeno do *logos* numa concepção que ignora o modo originário da explicitação no Dasein é uma falsa pista de investigação na qual inclusive se fundou a visão científica sobre a questão.

3.9 A validade objetiva do explicitado como ‘informação’

A descoberta do ser simplesmente dado, a sua apreensão como algo e, mais ainda, a sua objetivação, referem-se, de início, a uma visão do ente que se desentranha em sua manualidade. Esse desentranhar é ilustrado como um movimento, um deslocar-se de sua posição prévia. Para dar conta do ente intramundano como objeto é preciso que haja uma modificação na estrutura “como” da explicitação. O que se dá na proposição para que ela anuncie algo como algo é uma determinação, que desde já limita e angula a visão dentro da circunvisão e permite que algo possa ser demonstrado em uma determinada forma, como ‘informação’.

O paralelo entre o “como hermenêutico existencial” e o “como apofântico” da proposição faz pensar a distinção entre uma compreensão originária que ‘dá a forma’, o ‘informar’, e uma outra, derivada, fundada na cotidianidade que pode ser comunicada como ‘informação’. Em suma, primordialmente há um poder ser originário que se elabora em formas e, então, anterior a toda e qualquer predicação, traduz-se como um originário ‘informar’; há, já no recorte determinante do que se explicita e vem ao encontro, uma visão que pode ser compartilhada e,
a

partir do seu caráter de partilha fundado na comunicação, é transmitido como ‘informação’. No âmbito da tecnociência, o que pode ser partilhado é validado como um dado passível de ser transmitido também apreendido como ser simplesmente dado, como um ‘dado de informação’.

Descrito dessa forma, o caminho do pensamento sobre o fenômeno da explicitação originária à caracterização da ‘informação’ parecer ter sido percorrido apressadamente. Faz-se necessário recapitulá-lo. De acordo com Heidegger, toda a teoria proposicional, mesmo igualmente fundada na compreensão, só é possível como forma redutiva de seu estado inicial advindo da explicitação originária. O surgimento do valor no “como apofântico” vem então da interpretação dada pela lógica ao *logos* como um ente simplesmente dado. O *logos* foi reduzido a um sistema de relações, no qual o fenômeno originário que guarda a unidade do “confronto da compreensão e articulação da explicitação”¹ permanece encoberto, restando apenas a manipulação de um conjunto de entes simplesmente dados. “É por isso que logicamente o juízo se dissolveu num sistema de ‘ordenamentos’, tornando-se mero objeto de ‘cálculo’ e nunca tema de uma interpretação ontológica”.²

O sistema de ordenamentos ao qual se refere Heidegger em muito difere do conhecimento autêntico de mundo proporcionado pela compreensão originária e pela verdade originária contida no *logos* a qual abre espaço para que as coisas se deixem e façam ver. Ao interpretar o *logos* no Fragmento 50 de Heráclito, Heidegger propõe a retomada do sentido originário de *logos* como *legein*, como “a postura recolhedora” que “posta no des-encobrimento tudo que vige”.³ Na língua estaria o “abrigo” para tudo o que vige, “donde o dos mortais pode extrair propriamente cada vigente. O posta, isto é, repõe o vigente na vigência... Ao deixar dispor-se o disponível, como tal, o des-encobre o vigente em sua vigência. Ora, todo desencobrimento é . ‘A e são o mesmo’”.⁴

O pensamento sobre o *logos* abre caminho para a verdade como des-encobrimento, como a possibilidade primordial de desvelamento de tudo o que vige na luz da abertura do Ser. Mas, de alguma forma, a postura acolhedora e unificante do *logos* foi interpretada pela tradição como um ato de conjunção, de ligação na qual uma relação de correspondência exprime algo como algo. Nesta concepção lógica de *logos*, então, verdade não mais é des-velamento, mas sim uma operação de concordância. Verdade é correção. No prenúncio da objetivação do ente está a

¹ HEIDEGGER, 2001a, p. 217, Id., 1993, p. 159.

² Ibid., p. 217; Id., p. 159.

³ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. 2. ed. Tradução de E. C. Leão, Petrópolis: Vozes, 2002. p. 194.

⁴ Ibid., p. 195.

angulação da visão da vigência do vigente como ser dos entes. O berço do pensamento ocidental suplantou a verdade do Ser, solapada pela exploração objetiva do ente, e nisto se fundou a ciência. Sobre isto, Heidegger vai dizer:

Se este início não preservasse o vigor desta vigência, isto é, o recolhimento do que ainda vigora, o ser dos entes não dominaria nossa época, a partir da essência da técnica moderna. Hoje em dia, esta essência maneja todo o globo e, fixa ao ser tal, como o Ocidente o experimenta e representa na forma que a metafísica e a ciência européia dão à verdade.¹

A proposição ganha “validade objetiva [*Objektiver Gültigkeit*]”² e trata então de uma outra partilha que não a da verdade inscrita nas coisas elas mesmas. Há na proposição uma relação de correspondência baseada em valores que na cotidianidade podem ser infinitamente retransmitidos na ordem do impessoal como ‘informação’. A manipulação do próprio dito como também um ser simplesmente dado é o caminho pelo qual segue o destino do Dasein na cotidianidade. Desarraigado de sua própria morada o Dasein não mais está em contato com a verdade do *logos* e por isso mesmo está velado ao seu ser; isto somente porque, já em sua essência, “o , a postura recolhedora, tem em si o caráter de encobrir e desencobrir.”³

No curso da visão instaurada pela tecnociência, a língua e, mais que isso, o conhecimento, cede lugar à informação. Tudo do que se pode ‘estar ciente’, tomar por saber, se dá como ‘informação’, enquanto ente que pode ele mesmo servir de ‘dispositivo disposto’, o que abre caminho para pensar conclusivamente que o “como apofântico” da ciência fundado nessa relação de correspondência e concordância como ‘informação’ aponta em direção ao velamento do acesso à questão do Ser, o que justifica o fato de que esta não é uma questão que pode ser propriamente pensada no âmbito da ciência. No entanto, se está na essência do *logos* um próprio velamento do qual carece o desvelamento também não se pode negar que a proposição da ciência não esteja fundada por sobre o *logos* originário. Ela apenas se dá modificada de sua posição original, sendo por isso mesmo tão igualmente legítima.

Ressaltar que ambos, o como apofântico e o como hermenêutico-existencial, são co-originários no modo de ser da língua do Dasein torna-se fundamental quando se quer livrar o caráter de validação objetiva da proposição enquanto ‘informação’ de toda e qualquer conotação negativa. É fato que quando Heidegger começa a pensar sobre cibernética e a criticar

¹ Ibid., p. 201.

² HEIDEGGER, 2001a, p. 213; Id., p. 156.

³ HEIDEGGER, 2002. p. 195.

veementemente o rumo da dominação tecnocientífica na era atômica, a conotação da informação como algo nefasto permeia os comentários do filósofo, mas antes de se concordar ou discordar dessa posição em relação à informação é preciso ir de encontro ao seu fundamento e se estar certo de que se trata, em todas as instâncias, do mesmo fenômeno, o que por ora, ainda não se pode afirmar negativa ou positivamente sem que todos os aspectos originários relacionados à língua, contidos na analítica existencial do Dasein possam ser elencados e relacionados ao termo em questão.

3.10 Cheio de mundo, o Dasein não mais conhece, se informa

Até aqui procurou-se demonstrar que do ‘informar’ deriva-se, na proposição, uma determinação do dizer enquanto aquilo que se mostra como tal, como ‘informação’. Na cotidianidade, vê-se que o produto da partilha transmuta-se, ele próprio, em um ser simplesmente dado. Essencialmente como ser-no-mundo o Ser-aí segue, ocupando-se na cotidianidade e o dito revigora-se em seu valor de transmissão como sendo simplesmente ‘informação’. Seu estar-lançado no mundo, evidenciado pelo fenômeno da de-cadência [*Verfallen*], entregue a possibilidades que são sempre suas, cria condições para que o Dasein explicita, portanto, o mundo de forma igualmente desprendida, sem contudo que isso signifique de forma menos legítima. Pertence ao Dasein a possibilidade de desprender-se no exercício de sua cotidianidade e em conformidade com esse modo de ser se estabelece um modo particular de dizer: a ‘falação’ [*Gerede*]¹.

Desenraizamento é o sentido geral da ‘falação’. Da impossibilidade de se retornar a cada vez e sempre à referência primordial do dito, surge a possibilidade não autêntica, mas igualmente originária e própria do Dasein de simplesmente dizer adiante [*Weiterreden*]. O re-dizer [*Nachreden*] da falação ainda é comunicação, mas o que se comunica não mais revela e dá acesso ao Ser do referenciado; apenas cobre de sentido objetivo o que é dito, falado, escrito,

¹ Aqui, optou-se pela tradução de “Das Geredete” como “falação” e não como “falatório” para evitar uma associação com o senso pejorativo a que remete este último, o que cuidadosamente Heidegger refutou, já no preâmbulo do item b, sobre o Ser Cotidiano e a De-cadência, ao afirmar que “a interpretação tem um propósito puramente ontológico e se mantém muito distante de qualquer crítica moralizante da pre-sença cotidiana e de qualquer aspiração a uma ‘filosofia da cultura’ ”. (Ibid., p. 227, Id., p. 167). Assim, “falação” pode contribuir para reforçar o sentido original e mesmo recuperar a idéia de ‘discurso vazio’ que parece mais próximo ao original alemão, ou seja, ao dito da compreensão mediana.

visto na cotidianidade. Ou seja, não só o ouvir dizer, mas também o que está publicado, para o que Heidegger vai usar o neologismo “*Geschreibe*”¹, constitui o reino da falação.

A possibilidade da ‘falação’ torna evidente que não somente como somos nas possibilidades mais originárias do discurso, mas principalmente como estamos na maior parte do tempo no mundo é no que se baseia a prova irrefutável da ocultação do Ser. No Impessoal, o Ser aí prende-se à compreensão mediana que o impede de se apropriar de maneira originária sobre o que se discorre. Nem mesmo o discurso é mais numa articulação originária; o que se dá é uma reprodução oral, escrita, em suma, publicada, que ‘empresta’ significados a significantes. Diz-se, disso ou daquilo, aquela coisa de forma corriqueira e descansada, livre do esforço do retorno à apropriação originária. “O falatório [falação] é a possibilidade de se compreender tudo sem se ter apropriado previamente da coisa.”²

A totalidade das coisas, dos seres simplesmente-dados, referenciada no *re-dito* da ‘falação’ é partilhada incessantemente através da reprodução do dito que opera à luz de uma abertura do discurso essencial e originário, através de uma compreensão sem autenticidade, justamente porque o que se compreende, se apreende na medianidade. O Dasein furta-se à possibilidade do desvelamento originário e se contenta com o ‘*comercium*’ da ‘informação pública’, com o dizer da língua com valor de transmissão no qual ele mesmo e o que ele referencia são meros objetos. O acesso à explicitação originária é vedado, pois seu fundamento está no mar raso da compreensão mediana, no qual toda a ‘falação’ já está compreendida.

Somente um ente cuja abertura é constituída pelo discurso que compreende e dispõe, ou seja, que tenha o seu pré, que é e está “no mundo”, nessa constituição ontológica, é que também traz a possibilidade ontológica de um tal desenraizamento. Mas do que um não-ser, esse desenraizamento perfaz sua “realidade” mais cotidiana e persistente”.³

Heidegger chama de interpretação pública [*Öffentlichen Ausgelegtheit*] a maneira com que o Dasein se informa sobre as coisas na cotidianidade. O caráter de determinação que opera na compreensão originária de maneira a possibilitar a predicação; igualmente e invariavelmente opera sobre a compreensão mediana, regulando o que já foi apreendido previamente, como ‘informação pública’. As coisas e mesmo o discurso encobertos pela determinação objetiva

¹ HEIDEGGER, 2001a, p. 228, Id., 1993, p. 168.

² HEIDEGGER, 2001a, p. 229, Id., 1993, p. 169.

³ Ibid., p. 230; Id., p.170.

gerada na compreensão mediana não se desvelam no mundo; apenas se ‘re-velam’. Curiosamente, a contra-prova da possibilidade de uma apreensão autêntica das coisas, para Heidegger, é justamente a possibilidade de se estar no mundo de forma impessoal.

3.11 A Atopia da curiosidade, desarraigo do próprio mundo

Na cotidianidade, o Dasein está ‘apenas ciente’ das coisas, ao invés de conhecê-las. A curiosidade [die *Neugier*] enquanto avidez pelo novo caracteriza o modo de ser na impropriedade no qual o Dasein absorve a informação pública como tentativa irrefreável de preencher o vazio da estranheza de si. É o “somente perceber”¹, em oposição à possibilidade da descoberta autêntica. A vontade constante de se estar ciente da última novidade provoca a ânsia de um saber calculador que retransmite exponencialmente os dados de informação onde tudo é novidade. Nesse momento preciso da história da tecnociência, a informação ganha validade ela própria, sendo em si mesma um dado de valor. O caráter de partilha permanece reforçado até mesmo pela massiva propaganda tecnológica mas, além disso, a validade objetiva da informação, ela mesma como um dado disposto, abre o caminho para a passagem que instaura a possibilidade de virtualização dos entes, a numerização.

Ter informação é imperativo na Nova Tecnologia, porque o saber calculador é regulador do modo de ser do Dasein decaído e, sendo assim, não mais o des-velamento, mas sim a ‘re-velação’ das coisas é o decisivo no lidar cotidiano. Nesse contexto, o fenômeno da curiosidade enquanto avidez pelo novo é ilustrado pela busca incessante de cada vez mais informação. Assim, o Ser-aí mantém-se distante de si mesmo, aproximando-se do que se constitui seu mundo real. A ditadura tecnocientífica baseada no *comercium* da informação, aberta como possibilidade pelo duo movimento do compreender mediano e da interpretação pública, lhe diz o que ver e como ver. A ironia é que tudo se re-vela diante do olhar curioso justamente porque trata-se da falsa descoberta do que verdadeiramente está oculto e, aliás, assim continua, não importa qual seja o esforço desesperado da falação. Objetivamente, o próprio dito tem valor de consumo e transmissão, e orienta o rumo do ‘tomar ciência’ das coisas, tornando o Dasein cego para ver-se em sua compreensão originária. “Ver apenas a configuração de ‘mundo’ ”² é uma maneira científica de ver o mundo, na qual a intuição dá lugar à certeza das coisas que não mais precisam

¹ HEIDEGGER, 2001a, p. 232, Id., 1993, p. 179.

² Ibid., p. 232; Id., p.179.

ser apreendidas originariamente, pois já estão publicadas e dispostas como tal. No lugar do desvelamento, dá-se a sucessiva re-revelação. Muitos anos mais tarde, Heidegger vai dizer: “Vivemos numa época estranha, singular e inquietante. Quanto mais a quantidade de informações aumenta de modo desenfreado, tanto mais decididamente se ampliam o ofuscamento e a cegueira diante dos fenômenos.”¹

Embora a questão da curiosidade enquanto busca constante por saber o novo pareça renovada quando aplicada ao contexto da Nova Tecnologia não é o fato desse fenômeno ter sido descrito por Heidegger já na década de 20 que deve causar espanto, mas sim o fato de que isso já sempre se deu, enquanto traço fundamental na constituição do “pré” do Dasein! Assim, a curiosidade, tem momentos constitutivos descritos por Heidegger como impermanência [*Unverweilen*], ou seja, a incapacidade de propriamente habitar no mundo, dispersão [*Zerstreuung*], a constante distração com o que há de novidade e, finalmente, o desamparo [*Auffenthaltslosigkeit*] como descrição do modo de ser do Dasein que, como efeito dessa avidez, passa a não ter estada, a não se ater e não ter seu lugar propriamente no mundo. O desamparo, aqui entendido como desarraigo, diz muito sobre o modo de ser em geral do Dasein na era da tecnologia da informação por evidenciar a atopia instaurada pela supressão das distâncias; o desarraigo é confundido com a promessa da possibilidade de se estar instantaneamente em todos os lugares ao mesmo tempo. A compulsão pela mais nova informação nunca dá conta de preencher o vazio, o que desencadeia a busca por mais e mais saber. Se a língua é morada do Ser, o homem que torna-se incapaz de habitar propriamente encontra o abrigo na língua técnica, na informação publicada. O desarraigo, em verdade, é a perda da terra, a ‘desterritorialização’ provocada pelo estar em toda a parte e em parte alguma.

A fala do desarraigo na cotidianidade, a falação, também remete a outro fenômeno, o da ambigüidade. Nas ocupações, a realização não dá conta de preencher o vazio do desenraizamento do Ser, e o Dasein então mantém-se num estado de constante busca, um estado traduzido, na era da Nova Tecnologia, pela supervalorização do processo em detrimento de um determinado fim, no qual tão bem se mostra o fenômeno da numerização dos entes. Ser possibilidade, enquanto virtualizado, ao invés de ser simplesmente realizado, enquanto acabado (aqui, no sentido de perfeição, comumente usado por Heidegger), é a constante meta que não pretende levar a lugar nenhum. Sobrepujar a mera realidade é a via de destinação de um Dasein que, ontologicamente fundado no modo compreender originário, mas lançado num mundo e, dessa forma, a cada

¹ HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. Editado por M. Boss. Tradução de G. Arnhold e M. F. Almeida Prado. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 101-102.

instante fazendo suas próprias escolhas, não mais almeja ou se interessa pelo que se pode concretamente realizar.

Na ambigüidade se toma o saber do re-velado ilusoriamente como conhecer. A manipulação desse saber aponta para a uma mudança na direção da manipulação da tecnologia. Não há finalidade alguma, apenas a supervalorização do processo que vigora na potência da numerização. Baseado na função de “processar”, o Dasein recria constantemente e pode *ad infinitum* re-velar as coisas. “Em última instância o falatório [falação] não está sequer empenhado em que o que ele presente e continuamente requer aconteça *realmente*. Pois, com isso, ser-lhe-ia arrancada a oportunidade de continuar pressentindo.”¹

Estar no mundo sob o prisma da Nova Tecnologia é estar em conformidade com as manifestações cotidianas do fenômeno da ambigüidade, curiosidade e falação baseados na língua do desarraigo. A face do Impessoal nos revela que somos assim porque de fato somos lançados como ser-no-mundo, na cotidianidade, no âmbito de uma língua que nos suspende de nossa autêntica morada. É essa suspensão que abre caminho, sob o mesmo falso solo da compreensão mediana, para que se instaure o fenômeno da numerização dos entes.

Ainda que não esteja claro porque se faz necessário ou como é possível ser quase todo o tempo assim e não de outro modo (porque na maior parte do seu tempo o Dasein é desenraizamento, encobrimento, e não des-velamento), não se pode dizer que o triunfo da visão tecnocientífica sobre a visão contemplativa de mundo se dê simplesmente porque o Dasein assim o quis. Um destino inscrito no seu próprio modo de ser, interpelado a des-velar a natureza e ocultar-se no recolhimento de que necessita a verdade originária, parece direcioná-lo para essa forma de estar no mundo. “A de-cadência é um conceito de movimentação ontológica”.² O movimento ambíguo do lançar-se projeta o Ser-aí, que pode ter olhos para des-velar o que vem ao encontro determinado em suas possibilidades ou pode, simplesmente, re-velar os entes através do dito, como lhe foi herdado da impessoalidade.

3.12 À sombra da angústia, a experiência do terror da Nova Tecnologia

Na era da Nova Tecnologia, a informação pública é produto da curiosidade e moeda da falação e o pretense saber, armazenado e infinitamente distribuído, é o que potencializa as

¹ HEIDEGGER, 2001a. p. 235; Id., p. 174.

² HEIDEGGER, 2001a. p. 242; Id., 1993, p. 180.

possibilidades de ser do Dasein na de-cadência. Como “*modo existencial de ser-no-mundo*”¹, a de-cadência se dá na língua do impessoal, tornando “o ser-no-mundo da de-cadência tentador [*Versucherich*], tranqüilizante [*Beruhigend*] e também alienante [*Entfremdend*]”.² Essa alienação é o conforto do desarraigo no qual o Dasein experiencia, em quase a totalidade de sua existência, a familiaridade com o que em verdade lhe é estranho. Assim se dão os encontros forjados na cotidianidade, através da língua técnica, ausente de autenticidade, mas que assegura que o distanciamento do Ser, provado na projeção da cotidianidade, se dê na reconfortante proximidade com tudo que se pode calcular e ter por certo, estar ciente e sob controle.

Mas essa calma por vezes pode ser arrebatada pela angústia [*der Angst*] que leva o Dasein a um estar diante de si desconcertante e assustador. A experiência rara do confrontar-se com a estranheza de mundo, vivenciada na angústia, é um estado privilegiado no qual o Ser-aí pode estar diante de si. Há uma brecha no manto cobertor da impessoalidade. A angústia é uma disposição rara e originária que não está acessível na impropriedade, mas pode ser antevista na cotidianidade por um outro estado de disposição, o temor [*die Furcht*]. Nele então, embora soe paradoxal, o Dasein pode tranqüilizar-se com o fato de estar ciente de sobre o que está apreensivo: o perigo iminente pode ser personificado. Justamente no temor se está apreensivo de algo, algo que se pode visualizar, apreender. Na era tecnocientífica o temor se traduz na falha potencial inerente à própria tecnologia; a angústia do inesperado, fundada na surpresa diante do perigo iminente. “A única ameaça que pode tornar-se “temível” e que se descobre no temor provém sempre de algo intramundano”.³

O temor então vai constituir um traço fundamental da necessidade de controle, característica da Nova Tecnologia. Cada nova manipulação guarda em si o vaticinar de um novo perigo. O que se anuncia junto a esse perigo é a possibilidade de escape do enredar-se nessa tecnologia o que, conseqüentemente, exige a sofisticação de garantias para que isso não aconteça. Cada Nova Tecnologia pressupõe garantias de controle, e nisto, já observou Heidegger, está a essência da cibernética. O escape originário, no entanto, é a angústia que “retira pois do Dasein a possibilidade de, na de-cadência, compreender a si mesmo a partir do “mundo” e na interpretação pública”.⁴ No entanto, e na maioria das vezes, o Dasein foge dessa condição de estar diante de si e, na fuga, se entrega aos afazeres do mundo, às ocupações e preocupações da cotidianidade, ao conforto do recurso da tecnologia para compor um cenário de

¹ Ibid., p. 238; Id., p. 177.

² Ibid., p. 239; Id., p. 178.

³ HEIDEGGER, 2001a. p. 249; Id., 1993, p. 185.

⁴ Ibid., p. 251; Id., p. 187.

mundo que lhe parece apropriado. O Dasein segue alienado no consumo da informação publicada que lhe provê na língua *técnica* um falso abrigo e serve como força repressora de toda a estranheza de si.

Mas o temor, potencializado no terror, está aí, à espreita. Quanto mais avançada a tecnologia e quanto mais se sabe sobre as coisas, mais parece que tudo pode fugir ao controle. O terror do terrorismo se mostra como uma das mais eloqüentes faces do temor vivido na impessoalidade. Não se sabe quando nem como, mas se tem por certo que acontecerá, e em grandes proporções, à altura de um processo que combina alta performance de impacto, com grande visibilidade do resultado. Nada mais efêmero do que o próximo atentado ou próximo desastre ecológico que, rapidamente, será substituído pelo próximo acidente ou próxima epidemia mundial. O temor e, em última instância, o terror é força motora na busca por mais controle. O que o homem tenta manter sob controle lhe mantém ocupado; nas ocupações cotidianas, mesmo enfrentando o perigo constante, curiosamente, se está seguro de se evitar o grande confronto: a angústia.

3.13 A cura na regência do lidar tecnológico

Estar lançado no mundo quer dizer um Dasein entregue às suas próprias possibilidades, inclusive a de existir na Impessoalidade e, como tal, dedicar-se às ocupações e preocupações cotidianas na fuga constante de si mesmo, exercendo o movimento permanente de encobrimento e des-velamento que, em síntese, forma o jogo entre Dasein e o Ser. Para Heidegger, a dedicação do lidar na cotidianidade revela-se como cura, a unidade fundamental e totalizadora dos modos de ser do ocupar-se e preocupar-se, ou seja, a trajetória percorrida desde o já estar lançado até o limite de sua finitude, é regida por esse fenômeno. A cura evidencia o fato de que não se pode apreender o Dasein como um ser simplesmente dado, justamente porque ele é a constância de poder-ser nessa trajetória, marcada essencialmente pelo caráter de preceder-se a si mesmo [*Sich-vor-Vorweg-Sein des Daseins*] que permite a ele movimentar-se no mundo a partir das suas escolhas.

Então, cura responde ontologicamente à existência cotidiana no dedicar-se e no lidar com os afazeres o que, em última instância, remete ao fundamento de todo ocupar-se e, por conseguinte, o lidar no modo da técnica e da tecnologia. O Dasein é interpelado a ser-no-mundo enquanto cuidado e nesse âmbito está regido pelo querer dos afazeres. “A perfectio do homem, o

ser para aquilo que, em sua liberdade, pode ser para suas possibilidades mais próprias (para o projeto), é um ‘desempenho’ da ‘cura’.”¹

Ser-aí é pura possibilidade e, dessa maneira, superior à simples realidade dos entes intramundanos que lhe vêm ao encontro. Estes apenas podem ser des-velados a partir da posição em que ocupam na realidade conjuntural da totalidade das significâncias ou re-velados como dispositivo disposto no lidar da tecnologia. Em oposição à faticidade está a possibilidade para o Dasein. O projeto existencial do Dasein enquanto cura guia a sua passagem ôntico-existenciária no mundo.

Contudo, esse movimento estrutural do cuidado diz, sem ambigüidade, que, na pre-sença, há sempre *algo pendente*, que ainda não se tornou “real”, como um poder-ser de si mesmo. Na essência da constituição fundamental do Ser-aí reside, portanto, uma *constante inconclusão*. A não totalidade significa o pendente do poder-ser.²

Somente o ente que em seu pré já tudo compreendeu pode lançar-se como ser-no-mundo e solapar a compreensão originária para, com base na simples retransmissão da informação, ser regido por uma convivência na qual é compelido a re-velar os entes e, desta forma, encobrir a verdade originária do Ser. No exercício do numerizar, o Dasein é compelido a substituir o real por um virtual que ilusoriamente lhe dá a sensação de estar além da realidade, de produzir algo que é mais que real. Somente algo que em sua essência é “constante inconclusão” pode, na decadência, manipular as instâncias do processo do realizar, passando a potencializar o feito em um estado que pode ser aparentemente atualizado infinitamente. Assim é a chamada “realidade virtual” na Nova Tecnologia: como se fechando em um círculo de condicionamento temporal o produto da Nova Tecnologia não tem fim nem finalidade; é tudo o que possa ser numerizado. Até mesmo o próprio homem, parece, por estar virtualizado, além do real quando, de fato, a sua feitura “inacabada” que lhe permite infinitas atualizações mantém o ente intramundano e o próprio homem disposto dentro do âmbito da faticidade, cada vez mais velado ao acesso originário. Desterritorializado e atópico o mundo sem terra da Nova Tecnologia é regido pelo cuidado, enquanto entrega desenfreada do Dasein às ocupações, na produção feita à sua imagem de um real virtualizado e em constante atualização como o “algo pendente” [*der Ausstand*] que compõe a existência do seu poder-ser.

¹ HEIDEGGER, 2001a. p. 265; Id., 1993, p. 199.

² HEIDEGGER, 2001a. p. 100; Id., 1993, p. 236.

A conversão das coisas para uma “realidade virtual” pode ser analisada à luz do ainda-não do Dasein que é, constantemente, para ele mesmo, inconclusão. A numerização oferece como fuga, existencialmente, um ainda-não-ser do real. O virtual da numerização não é o transformar da matéria, nem muito menos o desmaterializar; o numerizar não se trata de nenhuma mágica que desafie as leis naturais - esta seria uma interpretação falsa e ingênua. Trata-se muito mais de um escape do acabamento da realidade, sem contudo deixar de estar nela inserido, em termos de potenciação de possibilidades. A manipulação numérica consiste em permitir múltiplas atualizações dentro de uma possível realidade, constantes e a cada vez diferentes, de maneira a cristalizar um estado de reconfortante poder-ser na cotidianidade. “O ainda-não que pertence ao Dasein não apenas se mantém, provisória e momentaneamente, inacessível à experiência própria ou estranha como, sobretudo, ainda não é ‘real’ ”.¹

Como se fundada no ainda-não existencial, a numerização da Nova Tecnologia confere ao Dasein a possibilidade de, a todo instante, calcular possíveis realizáveis enquanto aparentemente não-reais. Efetiva-se a sofisticação da re-velação da natureza outrora operada pela tecnologia moderna e instaura-se a numerização do todo intramundano, na qual amplificam-se os possíveis e todo dispositivo disposto é manipulável enquanto convertido em dado de informação.

3.14 Finitude e Tecnologia

O projeto de *Ser e Tempo* coloca a pergunta pelo Ser e o faz, durante toda a primeira parte da obra, através da descrição minuciosa do ente que se encontra em jogo com o Ser, o Dasein, principalmente através da observação de modo de ser na cotidianidade. No entanto, nenhuma análise sobre a sua existência poderia suceder sem que a contra-prova elementar, a morte, fosse posta em questão. O discorrer sobre a morte não pode ser levemente interpretado como uma simples inclinação de Heidegger para um assunto, na estereotipação de sua figura como a de alguém sombrio e dado ao nefasto. Aparte o julgamento supersticioso de uma leitura menos atenciosa, o sobre a morte em *Ser e Tempo* é necessário e fundamental à compreensão da finitude da existência e não se trata de questionar nenhum além vida, mas, simplesmente de examinar uma última etapa no arcabouço estrutural da existência humana que lhe confere, portanto, o caráter de totalidade, tão simplesmente quanto diz a frase banal: “para morrer, basta

¹ HEIDEGGER, 2001b, p. 24; Id., 1993, p. 243.

estar vivo”.¹ Para constituir essa totalidade vai ser preciso então que o Dasein em relação à morte seja tema de análise e Heidegger o faz sob o plano da cotidianidade, na qual ele é *ser-para-a-morte* [*Das Sein zum Tode*] que evidencia, quanto maior o esforço da fuga, o caráter originário de ser-para-o-fim [*Das Sein zum Ende*].

A possibilidade da morte abre a perspectiva de decisão pelo poder-ser mais próprio e irremissível, o fim que cada um tem diante de si e que é “só meu”. Mas, na cotidianidade, o Ser-aí faz a escolha por experienciar a morte no impessoal. Benedito Nunes vai dizer: “Mas diante dessa existência finita, da morte, o homem como ser cadente no anonimato da gente não cessa de fugir. Quem morre é a gente, não eu. Esquivo-me da morte no anonimato da gente. Fujo dela enquanto possibilidade própria.”²

O refinamento dessa fuga nas ocupações cotidianas é conferido ao Dasein pela Nova Tecnologia. Numericamente, se pode calcular vidas, até mesmo recriá-las e é no âmbito da falação que a morte é contada como fato espetacular. A Nova Tecnologia caminha para a perfeição; máquinas prolongam a permanência do corpo ‘simplesmente dado’, genes são codificados e toda matéria está passível de ser convertida em informação. Se o findar é irremissível e insuperável, o esforço da Nova Tecnologia parece constituir-se em alienar o homem dessa condição.

A numerização oferece uma nova via para se lidar com a morte no Impessoal. A simulação da morte nos jogos eletrônicos, a difusão da mortandade em massa e os artifícios do terror – tão impactantes, quanto efêmeros – são manifestações da fuga em tempos atuais. Quanto maior a catástrofe anunciada, menor a singularidade do findar parece possível. O fantástico da morte anunciado na informação pública cobre o não-ser como um fato corriqueiro. “[...] desde o princípio o Dasein está predeterminado pelo seu fim”³, então, é justamente a fuga a afirmação dessa possibilidade de não mais poder-ser. Duzentos mil mortos em uma catástrofe natural transmitida pela mídia de massa é quantidade mais do que necessária para distanciar o pensamento sobre o singular findar da existência. Morre-se por toda parte; morre-se cada vez mais de uma só vez; crianças “morrem” todos os dias, dezenas de vezes, em videojogos; a tecnociência vence continuamente etapas antes insuperáveis e, assim, no Impessoal cada um pode afastar de si a possibilidade “mais própria e irremissível”. “O discurso caracterizado fala da morte como um ‘caso’ que permanentemente ocorre. Ele propaga a morte como algo sempre

¹ Ibid., p. 26; Id., p. 245.

² NUNES, 2002. p. 21.

³ Ibid., p. 21.

‘real’, mas lhe encobre o caráter de possibilidade e os momentos que lhe pertencem de irremissibilidade e insuperabilidade”.¹

O ser-para-morte é ainda antecipação [*Vorlaufen in*] e na antecipação constante de possibilidades, inclusive a possibilidade de não mais estar aí; o manter-se na espera eleva a condição do Dasein de poder-ser. O poder-ser mais próprio é o que se realiza em possíveis e também não se realiza – é o possível dos possíveis no âmbito do compreender. A perspectiva de ser-para-morte abre a possibilidade de o Dasein libertar-se do perder-se de si mesmo nas possibilidades derivadas do para-quê das ocupações. Na ocupar-se, o Ser-aí está entregue às suas possibilidades realizáveis as quais o mantém, no âmbito do Impessoal, velado à apreensão da possibilidade mais própria e irremissível; é assim que a Nova Tecnologia esse distanciamento se opera.

3.15 Entre a informação e o porvir: futuridade

O Dasein abre-se para a possibilidade de ser mais própria e irremissível e nisto está a chave para o entendimento da unidade horizontal de temporalidade enquanto as ekstases de haver sido² [*Gewesenheit*], presente³ [*Gegenwart*], e porvir. Esse horizonte, regido primordialmente pelo futuro, é onde a cada vez, a partir do haver sido, eu mesmo sou; onde, a partir do porvir, se temporaliza toda a compreensão originária; e onde a partir do apresentar se dá a realidade da de-cadência.

O ser-para-a-morte desentranha a antecipação à medida em que libera o Dasein para as escolhas da faticidade. “Heidegger confere ao exercitamento para a morte o papel de liberar as nossas autênticas possibilidades fácticas.”⁴ Decisão [*Entschlossenheit*], no entanto, não pode ser aqui entendida como uma simples escolha da consciência, mas o próprio instante antecipador dentro da situação na qual se dá a escolha. Ante as limitações lingüísticas, devemos talvez pensá-la como “decisividade”. Temporalmente, a decisão é liberada no instante [*Augenblick*], momento

¹ HEIDEGGER, 2001b, p. 35; Id., 1993, p. 253.

² Utiliza-se aqui a tradução de Benedito Nunes para o termo alemão “*Gewesenheit*”. O termo foi originariamente traduzido em ST como “vigor-de-ter-sido”.

³ Por razões óbvias a tradução brasileira de S&T optou por traduzir os termos “*Gegenwart*” e “*Gegewärtigen*” como “atualidade” e “atualização”. Aqui vai se reccorer, mais uma vez, a Benedito Nunes, que traduz os termos como “presente” e “apresentar”.

⁴ NUNES, 2002. p. 24.

mantenedor da horizontalidade temporal única de passado, presente e futuro, a medida em que abre a possibilidade originária de que as coisas sejam. “é o instante que deixa *vir ao encontro* o que, estando à mão ou sendo simplesmente dado, pode ser e estar ‘em um tempo’.”¹ O que de fato é liberado na apropriação do ser-para-morte autêntico é a possibilidade de o Dasein poder-ser de fato a cada decisão. É esse poder-ser que regula a situação que reside o caráter de antecipação, por isso, decisão antecipadora. O que nos diz a decisão antecipadora é que, em tese, a cada instante se dá, fundado no porvir, o presente – e não o contrário!

Mas a pre-sença só retrovém (passado) advindo (futuro) a si; e porque retrovém ao advir, é que gera o presente. Aí temos o movimento *extático*- o fora de si em si e para si mesmo da existência – que se chama de *temporalidade*... Nessa decisão, revela-se o perfil da temporalidade autêntica: o futuro, que puxa a cadeia dos êxtases, é uma antecipação; o passado, a retomada do que uma vez foi possível; e o presente, o instante da decisão.²

A dimensão de importância da questão do ser-para-morte é finalmente compreendida quando se percebe que ela é o modo existencial introdutório para a questão da temporalidade em *Ser e Tempo*. De fato o que se colocava preliminarmente em termos de “possibilidade acima da realidade”, mostra-se fenomenologicamente com a análise da decisão antecipadora. A primazia do futuro em relação ao presente e, acima de tudo, a compreensão do tempo e temporalidade de maneira não-vulgar e menos ainda antropológica, abre um novo horizonte dentro do projeto de *Ser e Tempo*.

A primazia do porvir diz: o Ser-aí é essencialmente poder-ser. Heidegger reverte a concepção do tempo posta pela tradição filosófica como uma seqüência irreversível de agoras, do tempo como ‘governado’ pelo presente e, inclusive, da concepção vulgar de “tempo infinito”, mostrando como este último é de fato derivado da plena finitude do Dasein. O findar, já sempre compreendido no projeto existencial, é determinante do tempo que “passa”; o ser-para-morte, em “constante inconclusão” e *ek-siste* dentro desse limite. Assim, o deixar-vir-a-si [*Auf-sich-Zukommen-lassen*] enquanto porvir temporaliza a existência finita do Dasein.

Aqui, no entanto, interessa pensar por ora uma questão: se originariamente informação é *antecipatio anima* (ver seção 1.6), guardaria ela um nexó ontológico com o porvir do Dasein? Haveria um elo para além do fato de que ambos, informação enquanto *Auskunft*, e porvir

¹ HEIDEGGER, 2001b p. 135; Id., 1993, p. 338.

² NUNES, 2002. p. 25.

[*Zukunft*], abrigam a partícula “*Kunft*”, futuro? Baseado no modo de ser-para-morte, Heidegger define porvir como: “antecipação que torna o Dasein *propriamente* porvindouro, de tal maneira que a própria antecipação só é possível na medida em que o Dasein, *enquanto ente*, sempre já vem a si, ou seja, em seu ser, é e está por vir.”¹

Charles Sherover, que em seu livro *Kant, Heidegger & Time*, dedicou-se à elaboração das raízes do pensamento heideggeriano influenciadas pela obra de Kant e, sobretudo, as diferenças entre ambos, tratou de definir a temporalidade com base na comparação sobre a teoria do conhecimento dos dois filósofos, ou seja, de como o Dasein dá forma ao mundo ou como, em termos kantianos, o sujeito transcendental está regido sob as leis do entendimento.

Sherover² concebe a distinção entre os dois pensamentos e especifica o que significa essa diferença em Heidegger dizendo:

The future *is not* merely the not-yet-but-will-be. The future *is qua* what-can-be; the future is now *qua* experiential possibilities. In full fidelity to primary experience, and in the full sense of the German word for ‘future’, *Zukunft*, its is that which I *am seeing* as now coming toward me, as now presenting me with options and anticipations and expectations. ³

Em termos cognitivos, a todo o instante, a informação fundada no ‘dar a forma’ retrai o dito também a partir de uma decisão antecipadora. Cumpre-se, no informar, uma retenção regida pelo porvir que permite configurar o presente, ‘presentificando’ situações. Informação é língua, mesmo que língua técnica, sendo, então, da ordem do discurso. É preciso, portanto, recorrer à temporalidade do discurso, para desenvolver com mais profundidade o vínculo que se quer propor entre informação e porvir. Embora para Heidegger “o discurso não se temporaliza, primordialmente, em uma ekstase determinada”, é também afirmado por ele que “no modo de uma interpelação que ocupa e discute o “mundo circundante”, o apresentar possui, sem dúvida, uma função constitutiva proeminente.”⁴

¹ HEIDEGGER, 2001b, p. 119; Id. 1993, p. 325.

² SHEROVER, C. M. *Heidegger, Kant & Time*. Bloomington: Indiana University Press, 1971. p. 191.

³ “O futuro não é meramente o não-ainda-mais-vai-ser. O futuro é *qua* o que-pode-ser; o futuro é agora qua possibilidades experienciáveis. Em total fidelidade à experiência primária, e no sentido total da palavra alemã para futuro, *Zukunft*, ele é o que eu estou vendo como agora vindo em direção a mim, como agora se apresentando para mim com opções e expectativas.” (tradução nossa)

⁴ HEIDEGGER, 2001b, p. 148; Id., p. 349.

Ora, o que se apresenta no discurso “que ocupa e discute o mundo circundante”, ou seja, na língua que se dá na cotidianidade aqui entendida como informação, é o porvir do informar; este derivado da explicitação originária, fundada na compreensão. O Dasein dá a forma ao que vem ao encontro na abertura de uma compreensão que se funda justamente nesse porvir, e o que é explicitado a partir dessa abertura é tornado presente pelo apresentar [*Gegenwärtigen*], já no âmbito da proposição comunicacional, como informação. Embora discorra muito brevemente sobre a temporalidade do discurso em *Ser e Tempo*, Heidegger não esgota a questão, mas, ao menos, faz duas importantes considerações: a primeira, ao objetar a possibilidade de se apreender a questão no âmbito das ciências linguísticas e segundo, que tal análise só pode partir tendo como premissa o desenvolvimento do “nexo fundamental entre ser e verdade”, a fins de se poder delimitar o “sentido ontológico do ‘é’ ”.¹

Mas, se aqui se toma informação enquanto caráter e personificação da língua técnica na cotidianidade, a temporalidade da decadência, regida pelo apresentar, é que torna-se relevante. Para ilustrar a predominância de tal *ekstase* sobre a decadência, Heidegger não escolhe a falação, mas sim a curiosidade, argumentando que “Em sentido amplo, a percepção deixa vir ao encontro “corporalmente” em si mesmos o manual e o ser à mão, no tocante à sua configuração. Esse deixar vir ao encontro funda-se num presente.”²

Assim, Heidegger quer dizer que, na decadência, o saber o novo, o constante tornar presente e, porque não dizer também no contexto da Nova Tecnologia: a atualização do numerizado funda-se no existencial do presente. Dito de outra forma, enquanto o ‘dar a forma’ é genuinamente um movimento regido pela *ekstase* do porvir como abertura para o des-velamento originário, os movimentos constantes e intermitentes de virtualização da realidade e atualização do numerizado estão presos a um real, regidos, portanto, pelo apresentar, mesmo que falsamente “mimetizem” a “atitude porvindoura” do Ser-aí enquanto exercício ôntico de poder-ser dentro de um possível já determinado.

No desarraigo da avidez pelo novo o Dasein não se interessa pelo real acabado, mas pela realidade virtual. Mas essa última pérola do refinamento tecnológico não o aproxima da possibilidade de des-velamento do ser, justamente por encobrir a possibilidade mais irremissível e insuperável e por falsear o porvir originário a medida em que proporciona apenas e tão somente o *continuum* apresentar do real enquadrado sob o ângulo da Nova Tecnologia.

Considerando-se o informar originário regido pela *ekstase* do porvir e sendo informação, enquanto língua técnica que opera na decadência, regida pelo apresentar enquanto

¹ Ibid. p. 148; Id., p. 349.

² HEIDEGGER, 2001a, p. 145; Id., 1993, 347.

impossibilidade de autenticamente instaurar o instante da decisão, não é possível então se caracterizar o elo entre informação e porvir enquanto futuridade? A simples comprovação de que a língua na cotidianidade rege-se primordialmente por uma forma imprópria do presente não exclui, de modo algum, a co-existência das outras *ekstases* nem muito menos elimina a primazia do futuro sobre todas elas. “Temporalização não significa ‘sucessão’ de ekstases”.¹, explica Heidegger.

Sherover² faz analogia ao movimento do bumerangue como metáfora para se pensar o horizonte da temporalidade originária: “*Originating from the subject, it is thrown forth (projected), circumvents an area and returns to its source*”.³ Benedito Nunes, por sua vez, vai dizer:

Mas qualquer que seja o êxtase, opere-se a temporalização pelo “futuro” como na existencialidade, pelo passado como na faticidade e pelo “presente” como na queda, cada um dos demais também se temporaliza, respeitada sempre primazia do “futuro”, relativo ao compreender, que possibilita o projeto, mas é originariamente determinada pelo passado presente (*Gewesenheit*) e pelo “presente” (*Gegenwart*), cujo acento se desloca para o apresentar, ou seja, para o que se torna presente.⁴

Na informação que apresenta a totalidade de significâncias sob um determinado ângulo, neste caso, sob o enquadramento da Nova Tecnologia, mantém-se toda e cada unidade de temporalização e, sendo o lidar das ocupações e preocupações, fundado na cura e, sendo este a base do preceder-se-a-si-mesmo e antecipação do Dasein, prevalece, portanto, a primazia do futuro, mesmo quando na impropriedade.

3.16 Na virtualização, a re-revelação dos entes no esquecimento do Ser

Uma temporalização permite ao Dasein retrain e reter a essência do ente que ele já sempre é: o haver sido. Para o ente o qual a existência se dá num movimento de estar-lançado no mundo,

¹ Ibid., p. 149; Id., 350.

² SHEROVER, 1971, p. 204.

³ “Originado a partir do objeto, ele é atirado para frente (pro-jetado), circunscreve uma área e retorna à sua fonte.” (tradução nossa)

⁴ NUNES, 2002, p. 26.

a possibilidade rara de habitar num jogo autêntico com o Ser que lhe corresponde somente se abre quando este ente se desencobre no seu haver sido. É como um manter-se no que já se é, como “ser sido”, e isto, de maneira autêntica, a qual Heidegger chama de estar na repetição [*Wiederholung*] ¹.

Ao se deparar com a ilha de Délos, em sua viagem à Grécia, Heidegger, com maestria, faz desse encontro um momento do experienciar da repetição, onde “*Aufenthalte*” simboliza a possibilidade autêntica de habitar a terra, de uma passagem que se atém e retém a essência do que vem ao encontro. Da única possibilidade de verdadeiramente estar com o ser do que foi, e não simplesmente com o passado [*Vergangenheit*] no sentido do que não é mais. Ao contemplar Veneza, Heidegger² vai dizer: “*Tout était vieilli mais non vieux; du passé <Vergangenes> mais pas d’être été <Gewesenes> qui garde durablement consistance pour s’offrir à l’attente sous un jour neuf.*”³

O Dasein se entrega ao lidar das ocupações cotidianas operando assim um esquecimento [*Vergessenheit*] que equivale ao exercício da retenção na impropriedade; o que, de fato, permite a retração da totalidade das significâncias na cotidianidade. “No sentido impróprio do vigor-de-ter-sido [haver sido] o esquecimento se refere ao próprio ser e estar lançado; o esquecimento é o sentido temporal do modo de ser em que, de início e na maior parte das vezes, eu, tendo sido, *sou*”.⁴ Com isso se estabelece a condição de possibilidade da memória enquanto recordação [*Innerung*], “[...] pois, no modo do esquecimento, o vigor-de-ter-sido “abre”, primariamente, o horizonte em que o Dasein, perdido na “exterioridade” das ocupações, pode se recordar”.⁵ A gênese temporal do esquecimento preconiza o projetar-se do Dasein na compreender mediano para as ocupações .

¹ Aqui se faz ressalva com relação ao uso do termo ‘repetição’: este nada tem a ver com o caráter de “repetição” da falação, tal qual aparece na descrição das modalizações da falação feitas no § 35 da edição brasileira de Ser e Tempo, na qual se lê que o discurso da cotidianidade “ [...] nunca se comunica no modo de uma apropriação originária deste ente, contentando-se com *repetir e passar a diante a fala...* [...] A compreensão mediana do leitor *nunca poderá* distinguir o que foi haurido e conquistado originariamente do que não passa de mera repetição.” (ST, p. 228). Aqui, “repetição” surge para o Dasein como possibilidade autêntica de se resgatar o Ser do esquecimento. Na edição original de S&T as respectivas modalizações são chamadas de “[...] Weiter- und Nachredens.” (SZ, p. 168), podendo-se melhor traduzir *Nachreden* como “re-dizer”; havendo ainda a possibilidade, mais arriscada, de traduzi-lo como “fofocar”, tal qual faz a edição inglesa da obra, que optou por “[...]gossiping and passing the Word along.” (BT, 212). Aqui fica a tentativa de se dissociar a repetição de caráter originário e autêntico de qualquer modo de ser impróprio do Dasein na cotidianidade.

² HEIDEGGER, 1992, p. 15.

³ “Tudo está envelhecido, mas não velho; passado <*Vergangenes*>, mas não como o ser sido <*Gewesenes*> que guarda consistência para se oferecer à espera em um novo dia.” (tradução nossa)

⁴ HEIDEGGER, 2001b, p. 136; Id., 1993, p. 339.

⁵ Ibid., p. 136; Id., 339.

Em que direção apontaria agora o esquecimento/recordação no lidar das ocupações cotidianas? A numerização como traço fundamental do modo de re-revelação dos entes no âmbito da Nova Tecnologia dispõe do que vem ao encontro através da virtualização. Virtualizar, pois, mantém a realidade ilusoriamente inacabada, o que permite servir à necessidade do controle sob a forma da infinita possibilidade de recuperação do numerizado enquanto ‘atualização’. O dispor numerizante também tem como base temporal o esquecimento, pois se Heidegger diz que “[...] no modo do esquecimento, o vigor-de-ter-sido [haver sido] “abre”, primariamente, o horizonte em que a pre-sença [Ser-aí], perdida na “exterioridade” das ocupações, pode se recordar”¹, pode-se ainda dizer que, com base na possibilidade do recordar, onde a todo instante o que foi pode impropriamente se apresentar, o que está virtualizado pode se ‘atualizar’. Ao apresentar como instância temporal imprópria do presente se sobrepõe o atualizar incessante do numerizado fundado no esquecimento que permite ao Dasein se perder nas ocupações. Com base na temporalidade imprópria do haver sido se conjectura a natureza temporal da possibilidade de recuperação da informação, enquanto numerização, como ‘atualização’.

3.17 A virtualização como exercício do atualizar os entes na tematização

O poder-ser do Dasein é revelado na unidade temporal originária, da qual, segundo Heidegger, deriva a idéia tradicional e vulgar de tempo e o sentido de passado, presente e futuro. Na unidade geral da cura está a chave para a temporalidade do Ser-aí, no horizonte onde não há precedência entre haver sido, presente e porvir. O porvir originário do Dasein também abre a perspectiva de uma primazia da futuridade, mesmo em um ser lançado na cotidianidade. A prioridade do porvir torna possível, na decisão antecipadora, que o real se apresente; o mundo circundante pode ser significado. O movimento originário do informar também se funda no porvir, como antecipação formadora de mundo.

Na decisão antecipadora viu-se como o Dasein pode significar, explicitar o que já está compreendido na cotidianidade, temporalizando o apresentar de cada situação. O movimento de explicitação originário (do dar a forma) está fundado na primazia do porvir e, a partir disso, a fala do impessoal (como informação) pode ‘tornar presente’ o que se apresenta no mundo. Em outras palavras, o que vem ao encontro pode ser elaborado em formas dentro de um horizonte temporal regido primordialmente pelo porvir que funda todo o compreender. Desta, deriva-se o

¹ HEIDEGGER, 2001b, p. 136; Id., 1993, p. 339.

compreender mediano onde o intramundano, tematizado a partir de suas próprias possibilidades, se faz apresentar. Além disso, o modo de enquadramento da Nova Tecnologia pressupõe a numerização de todo o dispositivo disposto como dado de informação (língua técnica) ao qual, ao movimento de apresentar o real virtualizado, corresponde a ‘atualização’. O apresentar ganha ares superlativos na frenética vigência instantânea do virtual.

A atualização, neste caso, é o que se diferencia a partir do virtual, este como instância da realidade inacabada do todo intramundano que está sob o enquadramento da Nova Tecnologia. Assim, o virtual em questão, não está fora da realidade, e sim, inserido nela, como possibilidade de potenciação da faticidade, como fator gerador de situações atualizáveis.

A virtualização, sob o domínio da curiosidade, possibilita cristalizar o estado de inconclusão do que está disposto no âmbito da Nova Tecnologia; a atualização é a força mantenedora desse estado. É a própria temporalidade da curiosidade quem dá pistas para se compreender como é o lidar na era da informação: “Na medida, porém, em que o apresentar sempre oferece algo “novo”, ela não deixa que a presença volte a si mesma, tranquilizando-o sempre de novo”.¹ Nesse sentido, é fácil entender como o Dasein já está predisposto ontologicamente a responder ao apelo da Nova Tecnologia: lançando no mundo onde tudo o que se pode saber de novo é numerizado, o constante movimento de atualizar torna-se a força propulsora de sua existência mundana. O tempo da informação publicada é o agora; o ‘em tempo real’, no qual o momento instantâneo é incessantemente atualizado e substituído por um outro, ainda mais atual, atendendo ao fenômeno da avidez pelo novo e da falação.

A atualização constante é o exercício da virtualidade enquanto potência cotidiana do ser-no-mundo tecnológico. A virtualização também garante a tranquilidade prometida pelo desarraigo, pois desloca todo o disposto numerizado de seu lugar próprio no mundo; mesmo o homem é deslocado. O objeto virtual também é atópico, pois, mesmo salvaguardado o caráter de instrumentalidade do instrumento, desprende-se de sua posição originária e da sua conjuntura para ser visto pelo ângulo do enquadramento da Nova Tecnologia. Esse deslocamento, aliás não é novo e já se dá na gênese do comportamento teórico, no deslocamento da posição prévia do ente que vem ao encontro e se deixa fazer ver. O que de fato abre possibilidade para que, na era da Nova Tecnologia, esse deslocamento definitivamente retire o ser à mão de sua conjuntura é preconizado pelo que é chamado em *Ser e Tempo* de tematização [*Thematisierung*]. Ao questionar a possibilidade da ciência, Heidegger desenvolve a idéia de que não só o ser à mão desloca-se de sua posição prévia, mas é preciso ainda que o ente que vem ao encontro seja apresentado apenas como ser simplesmente dado.

¹ HEIDEGGER, 2001b, p. 147; Id., 1993, p. 348.

A tematização visa liberar os entes que vêm ao encontro dentro do mundo de modo que eles possam ser “projetados para” uma pura descoberta, isto é, que eles possam se tornar objetos. A tematização cria objetos. Não é que ela “põe” pela primeira vez o ente. Ela o libera de tal maneira que ele possa ser questionado e determinado “objetivamente”. O ser objetivamente junto ao que é simplesmente dado dentro do mundo tem o caráter de um apresentar *privilegiado*”.¹

Na visão científica o Ser-aí está orientado por um modo particular de tornar presente. As possibilidades de investigação do ente que vem ao encontro estão fundadas nesse modo e, como tal, toda a ciência. Na conjunção do projeto de objetivação em geral da ciência e o apelo da técnica está a raiz da unidade da descoberta planificadora dos entes enquanto tecnociência. Depois de abolidos os limites que permitem que se visualize apenas o ser simplesmente dado, o objeto da ciência e da ocupação, em total desarraigo, pode ser então virtualizado, convertido em pura informação.

A partir do surgimento da cibernética, é desencadeado um outro lidar na cotidianidade, na medida em que se torna possível o novo ângulo para o enquadramento: tudo, e até mesmo o homem, é passível de ser convertido em um dado de informação. Informação não mais é, simplesmente, a comunicação proposicional que na cotidianidade adquiriu valor de simplesmente dado, mas sim o próprio valor e parâmetro para calcular a totalidade de significâncias, o mundo.

¹ Ibid., p. 164; Id., p. 363

4. A RECONDUÇÃO DA QUESTÃO DO SER PELA QUESTÃO DA TECNOLOGIA DA INFORMAÇÃO

4.1 Onde se encontram, o primeiro e o segundo Heidegger

Acaso ainda não esteja clara a relação íntima que se dá entre a questão da tecnologia da informação e a questão do Ser, o que, aliás, justifica sobremaneira as escolhas metodológica e referencial desta pesquisa, a reflexão deste capítulo começará justamente sobre esse ponto. É marcante o crescente interesse de Heidegger, após *Ser e Tempo*, sobre o que se passa no mundo à sua volta, notadamente o progresso, as mudanças sociais, o destino geral da humanidade. Após a II Guerra Mundial, o tom crítico e amargo em relação à ciência e aos avanços tecnológicos torna-se mais forte. Sistemáticamente, não importando o tema, seu discurso recai sobre observações com relação à tecnologia pós-industrial, destruição da Natureza, do declínio à possibilidade, para ele cada vez mais concreta, de extermínio da humanidade. Estabeleceu-se entre os comentadores e pensadores da atual Academia a idéia de uma mudança geral de pensamento que teria tomado Heidegger, o que haveria gerado uma cisão clara em sua obra pós-ST. Para alguns, não está totalmente claro como poderia ainda um “terceiro Heidegger”, mas pelo menos, a idéia de um “segundo” é largamente aceita.

Embora não seja objetivo fim deste trabalho investigar essa classificação para reafirmá-la ou refutá-la, e ainda não esquecendo de considerar que ela pode servir para fins metodológicos, surge como incontornável, no encaminhamento para as conclusões advindas da apresentação conceitual proposta no primeiro capítulo e dos pressupostos enumerados no segundo, a observação sobre o imbricamento entre a questão da técnica e a pergunta pelo sentido do Ser.

Também não se trata de julgar as diferenças graduais de valor entre uma fase e outra, como por exemplo pensou Emmanuel Lévinas¹, que denotou como uma das marcas da cisão o desaparecimento da fenomenologia, “*par la première place que commence à occuper dans ses analyses les étymologies*”.² Sem negar a importância dessa abordagem, no entanto, ele pondera que, “*la sagesse du mot joue un rôle d’illustration, adjacente*”,³ o que faz, para ele, a filosofia

¹ LÉVINAS, E. L’être dans la pensée de Heidegger; l’autre et son visage. *Anthologie de la pensée française par les philosophes du XXème siècle*. [jan. 2003] Paris: Frémeux & Associés. CD sonoro (10min).

² “pelo primeiro lugar que começa a ocupar em suas análises as etimologias” (tradução nossa)

³ “A sabedoria da palavra têm um papel de ilustração, adjacente” (tradução nossa)

do “segundo Heidegger” menos convincente. Para Lévinas, a verdade filosófica produzida em *Ser e Tempo*, “*l’oeuvre ultérieure jamais produit*”.¹

Porém, a idéia difundida como senso comum de que Heidegger teria abandonado o projeto filosófico inaugurado em *Ser e Tempo* e se voltado para um outro completamente díspar, o que marcaria uma certa descontinuidade em sua obra – é essa justamente a qual o resultado a que chegou esta pesquisa não pode concordar. Esta é, aliás, uma idéia extremamente nociva à compreensão de seu legado, influenciando, inclusive, na compreensão do verdadeiro significado que a técnica ocupa na filosofia de Heidegger. A técnica, por fim, a tecnologia, como modo de desvelamento, é um modo de devir, expondo de maneira particular e intrigante o jogo entre Ser e ente. Assim sendo, conclui-se que Heidegger jamais retirou seu olhar desse jogo, tendo-se em conta como suas idéias começaram na formulação do acontecimento-apropriador [*Ereignis*] e findaram na serenidade [*gelassenheit*], conceitos a serem discutidos mais adiante.

Zaine Ridling², ao comentar o pensamento do Heidegger tardio, diz:

From Being and Time one might get the impression that we can find such an alternative simply by taking a fresh look at our own everyday existence. But Heidegger now seems to believe in that. In the modern age, everyday existence is so impoverished and corrupted that what we need is a radical revolution in our relationship to Being itself.³

A revolução radical aludida por Ridling somente poderia se dar a partir da tecnologia ela mesma; a técnica, apesar de toda a ameaça que aporta e talvez tão somente por ser a própria ameaça, é quem fornece o caminho para a espera da mudança. A tecnologia da informação, imperativo do hoje, dita como as coisas são, nela se encerra a possibilidade cotidiana do ser dos entes. Portanto não há como negar que esta é, renovada a perspectiva, desde sempre a questão do Ser. Se retomada a reflexão da primeira seção do primeiro capítulo, vê-se Heidegger afirmar veementemente essa possibilidade: “pode então este enviar ainda se chamar um consentir? Sem

¹ “A obra ulterior nunca produziu” (tradução nossa)

² RIDLING, Z. *The lightness of Being: a comprehensive study of Heidegger’s thought*. Kansas: Access Foundation, 2001. p. 525-526.

³ “Em *Ser e Tempo* alguém pode tirar a impressão de que nós podemos achar uma alternativa, simplesmente ao dar uma olhada na nossa existência cotidiana. Mas Heidegger agora parece acreditar que, na idade moderna, a existência cotidiana está tão empobrecida e corrompida que o que nós precisamos é uma revolução radical na nossa relação com o Ser ele mesmo.” (tradução nossa)

dúvida, e muito mais se nesse destino devesse crescer aquilo que salva”.¹ O enviar ao qual ele se refere é a destinação imposta pelo enquadramento, de descoberta dos entes em uma determinada direção. Embora direcionada ao encobrimento, ainda assim, é em sua essência descoberta, desalbergamento que concede, o que lhe confere a possibilidade de, ao mesmo tempo em que condena, salvar.

Justamente na armação [enquadramento], que ameaça arrastar o homem no requerer enquanto, supostamente, o único modo de desabrigar e, assim, impulsionar o homem ao perigo do abandono de sua livre essência, justamente nesse extremo perigo vem à luz o pertencimento íntimo e indestrutível do homem àquilo que consente, a supor que começemos a fazer a nossa parte atentando para a essência da técnica.²

O despertar do olhar sobre a questão do ser para a questão da técnica centra-se na ambigüidade de sua essência; reconhecer, atentar para esse duplo e, sobretudo como se defenderá mais adiante, permanecer numa constância do olhar para esse duplo é a tarefa proposta por Heidegger que se inicia como ação do pensamento mais apropriada para viver o hoje. Mas, contudo, esse trata-se apenas do primeiro passo, pois “desse modo, ainda não estamos salvos. Mas somos convocados para sermos esperança na crescente luz do que salva”.³ Esclarecido sumariamente o elo entre a questão do Ser e da técnica, é possível agora percorrer o caminho em direção ao essencial “daquilo que hoje é”.

4.2 Onde nasce o perigo

Comumente, o perigo de que fala Heidegger é entendido como a iminência de uma catástrofe, de um desastre de proporções continentais, como o da bomba atômica, irreparável e totalmente devastador, ou simplesmente a possibilidade de extermínio de toda a humanidade . Quando se tem em mente esse tipo de perigo, o pensamento resta sobre a esfera da objetividade, de um perigo disso ou daquilo; a questão limita-se ao caráter instrumentalista da técnica e tende-se a interpretar a mensagem de Heidegger como simplesmente alarmista, incoerente, visto que das amarras da tecnologia ninguém, nem ele mesmo, pode fugir, além do que não se vive hoje

¹ HEIDEGGER, 1997, p. 87.

² Ibid., p. 87.

³ Ibid., p. 89.

sem o aparato tecnológico e nem se quer viver. Portanto, pregar o apocalipse que pode vir não se sabe quando ou de onde, é enredar-e nas teias do terrorismo permanecer numa discussão infrutífera, visto que filosoficamente não permite pensar a pergunta: o que fazer diante da técnica? Assim se comporta a maior parte das críticas ao tratamento que Heidegger dá à destinação da técnica moderna. Elas geralmente são formuladas na dúvida sobre, primeiramente, como é possível avizinhar-se perigo e salvação e, em seguida, o que Heidegger sugere é que vivamos sem a técnica, então? Pensar o perigo sob essa ótica não só é distanciar-se definitivamente do que falava Heidegger, mas, sobretudo, é mostrar-se ainda preso à visão calculadora que enquadra o pensamento em forma de atividade que deve ser produtiva, que deve levar ao fazer.

É certo que há uma proposição sobre uma certa ação. De fato, o perigo do extermínio da humanidade não pode ser ignorado, mas o que Heidegger propõe é atitude como ato em pensamento, portanto, um agir que em nada se assemelha à passividade que muitos insistem em querer ver e, ainda, o perigo que para ele mais importa é o essencial, remete não só à ocultação do Ser, mas ao movimento de destinação histórica que dá ao homem a impressão de que é ele o senhor do Ser. É só porque esse perigo essencial existe e não cessa de se expandir a cada última inovação tecnológica que o perigo derradeiro e secundário do extermínio da humanidade pode então se fazer presente. Não ver o perigo essencial é o verdadeiro perigo de que Heidegger¹ está interessado em falar. *“El peligro mismo está decompuesto. Esta descomposición es lo peligrosísimo del peligro.”*²

Sobre o perigo essencial, já se sabe, é o que reside na essência da técnica moderna como enquadramento, que direciona o desencobrimento do ente em um ângulo que finda por encobrir ainda mais a verdade originária do Ser. Por não deixar de ser desencobrimento enquanto tal é que esse mesmo enquadramento matém aberta a possibilidade de salvação. O lugar de tal ambigüidade é chamado por Heidegger de acontecimento-apropriador, onde ser e ente se co-pertencem de maneira que, embora o homem não seja senhor do Ser, ainda assim, é por ele, através dele, que o Ser é. Quando Heidegger fala em “virada” [*Kehre*], trata-se do retorno da verdadeira essência do Ser no ente, onde o homem restaura a possibilidade de ser o protetor e o guardião que vela para que as coisas sempre possam vir a ser verdadeiramente em si mesmas e não como meros fundos de reserva, muito menos como informação.

¹ HEIDEGGER, M. La vuelta. In: _____. *Filosofía, ciencia y técnica*. 4 ed. Traducción de F. Soler. Santiago do Chile: Editorial Universitaria, 2003. Versão digital. Não paginado.

² “O perigo mesmo está decomposto. Essa descomposição é o perigosíssimo do perigo.” (tradução nossa)

Quem insiste em perguntar como ou quando virá o perigo tem de Heidegger¹, como resposta: “*Sólo si el hombre, en cuanto pastor del Ser, aguarda la verdad del Ser, puede él esperar un advenimiento del destino del Ser, sin caer en mero afán de saber*”². Quem quer saber qual é a saída deveria ouvir: “*El peligro mismo es, cuando él es en cuanto peligro, lo salvador*”³. No enquadramento está o perigo e através dele, ou seja, no que só se pode ver fora dele, mas somente se quem pergunta atravessá-lo, está o caminho que Heidegger quer apontar. Quem só é capaz de ver o perigo personificado no objeto tecnológico deve compreender que: “*En tanto que el peligro es el Ser mismo, lo hay en ninguna parte y por todas. El no tiene ningún lugar como algo distinto de él mismo. Él mismo es el paraje sin-lugar de todo presenciar. El peligro es la época [Epoché] del Ser esenciando como lo dis-puesto [Ge-stell]*”⁴.

Mas o que justamente acontece então com o perigo essencial na nova tecnologia? Pelo exposto até agora, chegou o momento de lançar mão de um pensamento ainda mais perturbador: o enquadramento da nova tecnologia é totalizante e tem o poder de colocar a existência humana em um perigo extremo, quem sabe, definitivo. O que se passa é que a tecnologia atual lança mão de algo muito caro à existência humana: a língua. Naquilo que hoje é, vê-se que a totalidade dos entes é enquadrada como informação: a língua dos tecnólogos, aparentada em essência com a língua de tradição, mas que tem em sua natureza a propriedade de representar o pensamento calculador, a regulação e o controle. A dualidade entre as duas línguas se alinha em conhecer e saber, verdade e correção, pensamento meditativo e pensamento calculador, informação e poesia. Para Heidegger⁵, “*A la croisée des chemins: La langue sur la piste de course de l’information. La langue sur le chemin du dit de l’événement appropriant.*”⁶

Quando a morada do Ser está sob o enquadramento da nova tecnologia, eis que toda a possibilidade de acesso à verdade enquanto des-velamento sucumbe à vontade de saber que não faz mais do que re-velar. Na poesia, as coisas parecem libertas para serem o que verdadeiramente

¹ HEIDEGGER, 2003, não paginado.

² “Somente se o homem, enquanto pastor do Ser, guarda a verdade do Ser, pode esperar um advento do Ser, sem cair num mero afã de saber.” (tradução nossa)

³ “O perigo mesmo é, quando ele é enquanto perigo, o salvador.” (tradução nossa)

⁴ “Sendo o perigo o Ser mesmo, ele não está em nenhuma parte e por todas. Ele não tem nenhum lugar como algo distinto dele mesmo. Ele mesmo é paragem sem-lugar de todo *presenciar*. O perigo é a época [Epoché] do Ser esenciando como enquadramento [Ge-stell].” (tradução nossa)

⁵ HEIDEGGER, M. Esquisses tiré de l’atelier. In: HAAR, M. Martin Heidegger. *Cahiers de L’Herne*. Paris: L’Herne. 1983. p. 364.

⁶ “No cruzamento do caminho: A língua sobre apista do curso da informação. A língua sobre o caminho do dito do acontecimento apropriador.” (tradução nossa)

são, pois a palavra do poeta nomeia os entes de forma indescritível, inapreensível para o cálculo que necessita formular para cada coisa um código e que, além disso, seja esse código universal, intransferível e impessoal, sem mistério algum.

Na língua de tradição o homem pode habitar propriamente a terra porque faz-se o dizer que se movimenta no jogo da co-pertença entre Ser e ente em um mundo, e a coisa pode ser em sua coisidade. Pela língua técnica, resta o que pode ser convertido em uma determinada palavra e a coisa é somente esse signo, nada há fora disso. O fato mesmo de fazer pensar que fora disso não há nada, quer dizer fazer pensar que não há o não-ser, o devir mesmo; há apenas o que o homem significa codificando. Não é que, ao se dizer isso, está se afirmando que o homem não tenha importância, que só importe o Ser. Aliás, a mais essa crítica Heidegger¹ faz lembrar que o Ser necessita do homem e também vice-versa, na medida em que o homem é o que é como manifestação do Ser. “*Par là devrait être réglée la question de savoir dans quelle mesure je ne m’occupe que de l’Être en oubliant l’homme.*”²

O que faz da língua como informação um obstáculo à possibilidade do pensamento meditativo quase insuperável é o fato dela substituir o pensar por um calcular em um alcance tão totalitário que nem mesmo a questão por um outro olhar pode ser aventurada. Em lugar do benefício da “devoção do pensamento” de que fala Heidegger na frase de desfecho da conferência sobre a questão da técnica, só resta a dúvida lógica que se pergunta, mas onde está o perigo, de onde vem o perigo, recusando a técnica estamos salvos?

O perigo extremo da nova tecnologia que em Heidegger³, pode-se afirmar, é iniciado com o advendo da cibernética e planifica todos os entes como unidades de informação, “*le processus d’information qui ne fait pas de différence [...] La relation sujet-objet est, pour la représentation cybernétique, l’échange réciproque des informations, la retroaction au sein du circuit de régulation supérieur, qui peut être décrit par le titre <<homme et monde>>*”⁴. Vê-se como o estágio atual da tecnologia superou a pura objetivação dos entes inaugurada com Descartes.

¹ HEIDEGGER, M. Entretien du professeur Richard Wisser avec Martin Heidegger. In: HAAR, M. Martin Heidegger. *Cahiers de L’Herne*. Paris: L’Herne, 1983. p. 383.

² “Por aí deverá estar resolvida a questão de saber em que medida eu me ocupo somente do Ser, esquecendo o homem.” (tradução nossa)

³ Ibid., p. 383.

⁴ “O processo de informação que não faz a diferença [...] A relação sujeito-objeto é, para a representação cibernética, a troca recíproca de informações, a retroação no seio do circuito de regulação superior, que pode ser descrito pelo título <<homem e mundo>>.” (tradução nossa)

Quando a totalidade das significâncias é disposta como informação, resignificando a tudo de forma numérica, não está se falando mais simplesmente do que até então poderia causar espanto, do homem objeto de si mesmo. Mais do que isso: tem-se o homem como fundo de reserva de algo muito maior do que ele, e quanto mais lhe foge ao controle esse algo que intuitivamente ele sabe que é maior, mais se alastra a ciência fundada na regulação. O que se mostra nessa fórmula “homem e mundo” é o que Heidegger¹ chama de “circularidade da regulação”, um movimento totalitário que cativa o homem, “*L’homme reste enclos dans le cercle des possibilités calculées par lui et pour lui.*”². Vale denotar que esse pensamento sobre a circularidade da cibernética vem à tona no final da década de 70, portanto, quase duas décadas depois da conferência sobre a questão da técnica e desta feita demonstra que Heidegger, no mínimo “atualizou” o pensamento sobre uma técnica que tem por objetivo a conversão da natureza em energia natural. O fenômeno da cibernética já havia começado a avançar por todas as disciplinas científicas, o projeto de decodificação genética e as possibilidades de clonagem que se concretizaram anos mais tarde já era tema de uma outra nova ciência a futurologia, a qual Heidegger considerava ser mais um expoente da vitória do método sobre o pensamento meditativo, na medida em que permite planificar o destino histórico do homem com base no cálculo e previsibilidade das possibilidades tecnocientíficas.

De resto, sobre o perigo, deve-se guardar o pensamento de que, se ele torna-se quase insuperável e totalizante quando o enquadramento toca a língua, por certo, considerando-se que acaso maior o perigo, maior a salvação, também a numerização dos entes deveria guardar em si uma abertura para fora desse círculo regulador, tão mais poderosa ainda que seja capaz de direcionar o homem para o que salva.

4.3 Onde cresce o que salva, o lugar da Serenidade

O pensamento sobre o que salva já foi plantado na seção anterior. É o perigo ele mesmo enquanto ele é, é quando se vê que nele se dá o acontecimento-apropriador e a recondução do homem ao jogo próprio com o Ser. Se o perigo não está em lugar algum, pois ele é o Ser mesmo e deve-se recusar a tentação de personificá-lo, então a salvação também não pode estar em uma determinada prática que venha a tomar o homem. Aqui se defende, sobretudo a idéia de que

¹ HEIDEGGER, 1983b, p. 376.

² O homem fica preso no círculo de possibilidades calculadas por ele e para ele.” (tradução nossa)

salvação não pode ser entendida como “saída” para isso ou aquilo. Embora o homem esteja atualmente enredado num círculo cibernético, figurativamente o movimento retroativo da informação, não se pode pensar em sair dele, depois de todo o exposto, insistir nisso seria um enorme contrasenso.

Retomando *Ser e Tempo*, é preciso esclarecer como fundamental que o homem, como ser-no-mundo, é de forma autêntica e inautêntica, ambas autenticamente. O que parece um mero jogo de palavras quer fazer lembrar aqui que à existência humana é dada a possibilidade de ser e lançar-se, perder-se, encobrir o Ser, de maneira tal que jamais o que resta oculto vai se desnudar completamente, muito menos, definitivamente. Portanto, não há saída para o enquadramento da nova tecnologia como não há saída para o mundo em que se está; o Dasein tem no seu modo de ser o projeto de estar lançado, por assim dizer, imerso na cotidianidade onde constantemente se dá o esquecimento do Ser.

Sob esse ponto, antes mesmo de ratificar como não se pode pensar a salvação em termos de uma atitude que comece por recusar a técnica, quando se fala em esquecimento do Ser não se supõe que de alguma forma a solução seja também por acaso um não-esquecimento. Para Heidegger¹, trata-se de uma destinação do Ser, é ele mesmo quem se retira.

L'oubli de l'Être doit *toujours* être pensé ici à partir du grec, de la *lèthè*, c'est-à-dire du fati que l'Être se dérobe, se soustrait – eh bien, le signe le plus caractéristique du destin qui est le nôtre, est – pour autant que je puisse seulement l'apercevoir – le fait que la *question* de l'Être que je pose n'a pas encore été *comprise*.²

No entanto, Heidegger acredita que alguma coisa se anuncia na relação dissimulada pelo enquadramento, que se deve esperar algo que vai se revelar “*dans tout as clarté*”.³ O caminho que não é saída, fundado numa espera, é o da simplicidade, “*bien plutôt un retour au contenu originnaire de la langue qui nous est propre, mais qui est en proie à un dépérissement continuel*”⁴, diz Heidegger⁵. O que pode se anunciar sem ser uma saída, sendo nascido no

¹ HEIDEGGER, 1983b, p. 384.

² “O esquecimento do Ser deve ser pensado sempre a partir do grego, da *lèthè*, quer dizer, do fato de que o Ser se desnuda, se subtrai – pois bem, o símbolo característico do destino que é o nosso, é – pelo que eu posso somente observar – o fato de que a questão do Ser que eu coloco aqui ainda não foi *compreendida*.” (tradução nossa)

³ “Em toda a sua claridade.” (tradução nossa)

⁴ “Muito mais um retorno ao conteúdo originário da língua que nos é própria, mas que é presa de uma deterioração progressiva.” (tradução nossa)

⁵ *Ibid.*, p. 389.

perigo extremo? O que acontece com o círculo é que ele não pode ser quebrado pelo homem, mas, no entanto, segundo Heidegger, também não pode ser aberto sem sua participação; participação essa que vai se produzir no pensamento da Serenidade.

Aqui se chega ao desfecho central deste capítulo. Dissertar sobre como apropriadamente questionar a técnica impôs como método o desmembrar dos conceitos que compõem a idéia central (ver seção 3.1) até o momento em que se possa ter claro o caminho que se propõe seguir. Finalmente, o caminho que percorre dois pólos da filosofia de Heidegger, o da questão do Ser e o da questão da técnica, que se cruzam e findam por remeter a um mesmo, repousam no derradeiro questionamento, muitas vezes interpretado como fundador duma ética em Heidegger: de como estar no mundo envolto na nova tecnologia. Em que sentido é a tal serenidade [*Gelassenheit*]?

De início, vai-se como feito até então, desmontar algumas falsas interpretações. Ainda se faz necessário repetir que Heidegger, como ele mesmo declarou em mais de uma ocasião, nunca foi contra a técnica. Ridling¹ depõe em seu favor, dizendo: “*Heidegger does not want to smalt all machines, and is certainly no Luddite. He just hopes that we can achieve a balanced life that keeps technology in its place, as a tool for our use, not for the use of us.*”² Então, é preciso pensar que se trata mesmo de manter a ambigüidade no jogo de ocultamento/desocultamento do Ser, ou seja, restaurar o equilíbrio desse jogo mantendo possível a abertura que permite ver, através do enquadramento, para fora do enquadramento.

Ao invés de excludente, como é por natureza o pensamento calculador, o pensamento meditativo restaura a possibilidade da estada originária no mundo naquilo que Heidegger chama de dizer sim e não à técnica. Sim e não é uma somatória de uma grandeza tal, representa tamanho desprendimento, que só mesmo um Heidegger tardio poderia chegar a pensá-lo. Ridling³ considera que só resta ao homem adotar uma atitude de espera e resposta diante do novo que se anuncia, a atitude chamada serenidade “*in which one would let being be as such and thus prepare the way for overcoming technology. Along with this comes a new understanding of*

¹ RIDLING, 2001, p. 580.

² “Heidegger não quer diminuir todas as máquinas e ele certamente não é ludista. Ele apenas espera que nós possamos atingir um equilíbrio que mantenha a tecnologia no seu lugar, como uma ferramenta para nosso uso, não para o uso de nós”. (tradução nossa)

³ Ibid., p. 40.

language, in which we no longer are seen as making language but as responding as one way in which being shows itself".¹

Essa língua com a qual devemos responder e corresponder ao Ser é o dizer poético. Para além da linguagem das máquinas deve permanecer em aberto, como ato de resistência, a língua do poeta e sua capacidade quase mágica de desocultar. Para Ridling², a poesia adquire tamanha importância para Heidegger porque "*It recaptures the illuminating power that secretly resides in our ordinary words, letting us see the world as if for the first time.*"³

Referendando a proposição de desprendimento que não exclui, logo no início da conferência intitulada Serenidade, Heidegger enfatiza que há "dois tipos de pensamento, sendo ambos à sua maneira, respectivamente, legítimos e necessários: o pensamento que calcula e a reflexão (*Nachdenken*) que medita."⁴ Por dizer "à sua maneira, legítimos e necessários" está definitivamente esclarecida a inadequação de uma recusa da técnica.

Heidegger apenas cuidadosamente abre sua exposição introduzindo de que maneira vai se dar o sim e não. Talvez porque quase sempre, ao abordar a questão da técnica, tenha sido tão urgente evidenciar como não pode se dar o acontecimento-apropriador, seu pensamento tenha sido interpretado como o de negação total à técnica. O que o espanta, ele vai dizer ao longo da conferência, é como o fantástico ilustrado pelos modernos meios de comunicação pode ser tão mais próximo ao homem alemão que o campo ao seu redor, que "a herança do mundo da terra natal".

Serenidade foi proferida em 1957, em Messkirch, mas o tom que parece ingenuamente nostálgico e patriotista deve ficar em segundo plano, pois o que realmente importa extrair desse pensamento é a remissão ao distanciamento e desarraigo de mundo provocado pela nova era da informação. "O poder oculto na técnica contemporânea determina a relação do Homem com aquilo que existe. Domina a Terra inteira".⁵ Terra em letras capitulares também não remete somente à sua cidade natal ou ao globo terrestre, remete mais profundamente ao espaço-existencial no qual se lança o Dasein.

¹ "na qual se pode deixar o ser ser de tal maneira que prepara o caminho para a superação da tecnologia. Junto com esse caminho vem um novo entendimento da linguagem, na qual nós não nos vemos como fazendo linguagem mas respondendo a um caminho no qual o ser se mostra ele mesmo." (tradução nossa)

² RIDLING, 2001, p. 69.

³ "Ela recaptura o poder iluminador que secretamente reside nas nossas palavras usadas no dia-a-dia, nos deixando ver o mundo como se fosse pela primeira vez."

⁴ HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Tradução de A. O. Cruz. Lisboa: Instituto Piaget, 2000. p. 13.

⁵ *Ibid.*, p. 19.

Aqui vale abrir uma pequena digressão, pois o pensamento sobre espaço marcou um passo adiante no desdobramento pensamento heideggeriano que ele mesmo pontuou como sendo “Sentido-Verdade-Lugar”. Heidegger¹ diz que:

[...]para cuidar la significación en la que está tomado el *Entwurf* (la abertura que abre), el pensamiento, después de Ser Y Tiempo, reemplaza la locución “sentido del ser” por la de “verdad del ser”. Y para evitar cualquier contrasentido sobre verdad, para evitar que sea entendida como exactitud, “verdad del ser” es comentada por *Ortschaft des Seins* – verdad como localidad del ser.²

Portanto, na verdade, no desocultamento mais originário o homem está autenticamente; não há mais lugar para a proximidade com o que o impede de deparar-se com a estranheza do Ser, não há alienação, extravio, desarraigo. No lugar da verdade do Ser, possível de ser alcançada no dizer poético, está a autêntica estada, como de outra forma dito no poema de Hölderlin que virou tema de uma de suas conferências, “poeticamente, o homem habita”.³

Voltando à conferência sobre a Serenidade, para Heidegger, a possibilidade do desterro aberta com a tecnologia constitui-se num efeito nocivo da era da técnica moderna mais perigoso que até mesmo a bomba de hidrogênio, pois opera uma mudança de mundo para a qual o homem segue alheio. “Nós não conseguimos, através do pensamento que medita, lidar adequadamente com aquilo que, nesta era, está realmente a emergir [...] Nenhuma organização eminentemente humana está em condições de alcançar o domínio da era.”⁴ Então, diante de tamanho desamparo, Heidegger aventura a possibilidade de um novo solo [*Grund und Boden*], “no qual a natureza humana e toda a sua obra pudessem medrar de uma maneira nova, mesmo na era atômica”.⁵

¹ HEIDEGGER, M. *Seminario de Le Thor*: 1969. Tradução de D. Tatián. Buenos Aires: Alción, 1995. p. 39.

² “Para cuidar da significação do que está sendo tomado como *Entwurf* (a abertura que abre), o pensamento, depois de Ser e Tempo, substitui a locução “sentido do ser” pela de “verdade do ser”. E para evitar qualquer contrasenso sobre verdade, para evitar que seja entendida como exatidão, “verdade do ser” é comentada como sendo *Ortschaft des Seins* – verdade como localização do ser.” (tradução nossa)

³ HÖLDERLIN, F. Apud. HEIDEGGER, M. Poeticamente o homem habita. In: _____. *Ensaio e Conferências*. 2. ed. Tradução de M.S.C.Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 165

⁴ HEIDEGGER, 2000, p. 21.

⁵ *Ibid.*, p. 22.

A Serenidade, é assim como em lingua francesa pode-se dizer da palavra *sagesse*; ao mesmo tempo pode significar sabedoria e calma; uma sabedoria que só vem com a calma de quem pode fazer ver e deixar o objeto técnico retornar a ser o ente que vem ao encontro, “como algo que não interessa àquilo que temos de mais íntimo e de mais próprio”.¹ Tal qual Hebel descreve o sol (ver seção 1.5), sem ignorar ou recusar o que descobriu a ciência sobre o astro solar, ao mesmo tempo o comparando com a camponesa, é assim que se pode imaginar o sim-e-não. Assim, a ação no pensamento impõe que além e, sobretudo, a partir do enquadramento, se vislumbrem as coisas no que elas deixam e fazem ver, como verdadeiramente são.

Na nova tecnologia a visão calculadora enquadra as coisas como sequências infundáveis de números, e estas perfazem a verdade do que é o “mundo” a sua volta; verdade no sentido de exatidão como Heidegger se esforçou para demonstrar. Para nada além de dígitos se compõe a realidade da maquinação na qual o homem está inserido. Assim, serenidade surpreende enquanto discurso por estar repleto de esperança, de uma aposta misteriosa no futuro que não é o da futurologia, é o da destinação histórica mesmo. “A serenidade em relação às coisas e a abertura ao mistério dão-nos a perspectiva de um novo enraizamento. Que um dia poderá mesmo conseguir recordar, de uma nova forma, o velho enraizamento, que agora se desvanece rapidamente”.²

Mas, a humanidade ainda não sabe como preparar esse caminho, tão imersa que está no agir que incondicionalmente pressupõe um fazer alguma coisa. Não é de se admirar portanto que quando alguém surge com a idéia de sim-e-não, de espera e esperança, ela não traga alento nenhum para quem a escuta alento nenhum, muito pelo contrário, ela inspire até o desamparo e o desespero. Assim, quando então, além de tudo, em serenidade Heidegger apresenta a idéia de um não-querer como resposta, ainda mais “inúteis” faz parecer as suas reflexões.

Oscar Bauchwitz interpreta esse não-querer como um “abdicar voluntariamente do querer, permanecendo absolutamente fora de todo tipo de vontade conhecida e, desse modo, um não-querer que não se alcança por um querer, mas que paradoxalmente mantém uma relação com esse”.³ Esse abrir mão, Heidegger cogita ser talvez mais elevado do que qualquer atividade, embora tão comumente seja confundido com passividade.

¹ Ibid., p. 23.

² HEIDEGGER, 2000, p. 25.

³ BAUCHWITZ, O. F. *A serenidade em Heidegger*. [Natal], [2006]. 8f. Manuscrito fotocopiado.

A serenidade encontra-se além da dicotomia atividade/passividade porque se situa fora da vontade [...] é uma espécie de ação meditativa, a ação de um pensamento impulsionado por um querer superior (dem höchsten Wollen) que não é fruto de uma apetência ou querer humanos, senão da decisão que nos situa à escuta do essencial.¹

A tarefa árdua de retirar da serenidade qualquer interpretação aparentada com a vontade, no diálogo entre o Investigador, o Erudito e o Professor, faz ressurgir um pensamento, antes posto em *Ser e Tempo* como decisão [*Entschlossenheit*] (ver seção 2.16), aqui nesse contexto traduzido como resolução, uma postura de responsabilidade na abertura em que já sempre está o Dasein. O assumir dessa abertura, como o da existência já sempre minha, não torna o homem nem senhor nem de si, nem de nada; o torna simplesmente o que a par, suspicioso, saber estar à espera. Estar à espera quer dizer estar em guarda, estar atento e velando por algo.

O homem é propriamente esse guardião do jogo com o Ser e que, pelo caráter de ocultamento que é próprio desse jogo, finda por descuidar de seu posto, fraquejar na vigília, consequência da visão já sempre dormente.

Da espera do guardião resoluto não se pode dizer que é um passivo não fazer nada. É a “persistência contida através da qual a serenidade repousa na sua essência, seria o que poderia corresponder ao mais alto querer, mas que no entanto, não o poderia [...] Para esta persistência do pertencer, repousando em si, à Região, falta-nos ainda a palavra.”² A Região [*Gegent*] difere de *Gegend*, a região do encontro, onde se forma o ser à mão em sua objetividade (ver seções 1.4 e 2.2), aqui é propriamente o lugar da verdade que substitui a idéia de sentido da verdade. “A região é tanto lugar de morada (*Weile*), de modo que nela o aberto se mantenha e se sustente, deixando cada coisa abrir-se no seu repouso próprio”, explica Bauchwitz³. O repousar em si é o entregar-se fora de qualquer vontade e porque não pensar que a busca pela palavra que define o mistério da preparação do novo solo é em vão, se por acaso se ignorar que parte desse mistério está na porção não revelada do dizer, onde o Ser mesmo se oculta?

O que se conclui do pensamento sobre a vizinhança de perigo e salvação e do caminho da serenidade já se apresentou na formulação que antes não pôde ser totalmente explicitada, não antes das considerações conceituais e, sobretudo, da formação de pressupostos a partir da análise da existência humana como Dasein.

¹ Ibid., não paginado.

² HEIDEGGER, 2000, p. 59.

³ BAUCHWITZ,, [2006], não paginado.

A relação mais secreta entre a serenidade e o perigo é explicada por Jean Beaufret¹, que cita um dos últimos escritos de Heidegger, um ensaio que foi lido por Walter Biemel a seus colegas americanos, em abril de 1977:

C'est que nous est légué dès le mis en route de l'histoire de l'être et comme pour nous aider a prendre son cours et nécessairement non encore pensée est l'alétheia: la pensée comme tel dans ce qu'elle a de propre et par la préparer la possibilité d'un séjours transformé de l'homme dans le monde."²

Na era da tecnologia da informação, no momento em que o perigo do enquadramento como informação devasta a Terra dos homens, quanto mais exposta e disposta a língua - morada do Ser - nesse jogo, mais urgente se faz a preparação para a espera, justamente de onde a essência do enquadramento põe em evidência a possibilidade de salvação. De repente, também estranhamente se avizinham o não-lugar (a atopia generalizada do delírio da virtualização totalizante) e o em toda parte como o lugar da verdade.

É nessa mesma ótica, coerente como todo o pensar meditativo, que pode se dizer que a questão aberta como a questão do como perguntar pela nova tecnologia não se consume na busca por uma resposta, mas resta insistentemente na colocação da pergunta, na recondução da questão à questão do Ser, na constatação de um envio, de uma destinação histórica que não leva a nenhum lugar que não tenha já desde sempre estado o homem. Talvez o novo solo, que Heidegger cogitou que a humanidade devesse se colocar à espera, não esteja por vir do futuro, talvez consista mesmo em dar novamente um passo atrás, na recuperação do distanciamento perdido que pode finalmente desalienar o homem, que o impeça de continuar a ver tão de perto o que a correria desenfreada por colocar o mundo na palma de sua mão findou por cegar. O novo solo não pode ser uma utopia para substituir a atopia instaurada naquilo que hoje é; mas, é a ausência de lugar mesmo que se produz no reconfortante e ilusório desterro que leva para longe o homem da estranheza de si, que vai remeter ao toda parte da Região de que o homem sempre foi guardião. Sentido, verdade, lugar: o próprio Heidegger, muito além e qualquer classificação metodológica, resumiu a obra de uma vida inteira, um pensamento que como nenhum outro se adequa ao atual e é solícito a quem, justamente, em meio ao desamparo, amanhece um dia e, estupefato, se pergunta: onde estamos e em que tempo estamos?

¹ BEAUFRET, J. *Heidegger par Jean Beaufret*. [Paris]: Radio France 1, [199-]. Arquivo Mp3.

² “O que nos foi legado desde o direcionamento da história do ser e como que para nos ajudar a tomar seu curso e ainda não necessariamente pensado é a Alétheia: o pensamento como tal naquilo que ele tem de próprio e a partir daí preparar a possibilidade de uma estada transformada do homem no mundo.” (tradução nossa)

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa seguiu a idéia geral de que é possível questionar a tecnologia da informação se a busca pela compreensão do ‘como estamos no mundo’ apoiar-se na analítica do Dasein, em *Ser e Tempo*. O que se buscou não foi absolutamente uma resposta clara mas, sobretudo, a escolha dessa abordagem teve por princípio abrir a possibilidade do apropriar-se da pergunta, assegurando-se de que a investigação sobre ‘aquilo que hoje é’ segue sobre uma trilha ‘limpa’ o bastante para garantir que se caminhe em direção ao que se pode verdadeiramente responder. A pesquisa se faz ela mesma de ponto de interrogação, onde se encerra a questão e se aprende que na verdadeira escuta abre-se a expectativa do esperar pela resposta.

Pode-se resumir que o ponto de partida baseou-se na seguinte hipótese: envolto na tecnologia da informação, o homem vive, sob o apelo da numerização dos entes, de si mesmo e até da língua, a ilusão da virtualização da realidade. Porque é próprio de sua natureza estrutural, o Dasein finalmente lança mão do mais perigoso exercício do seu poder-ser: a revelação da nova tecnologia coloca o homem diante do perigo extremo, o suspende no auge do esquecimento do Ser, mas, curiosamente, ainda assim, o mantém aberto para a possibilidade de salvação, no próprio jogo do esquecimento que faz ver, guiado pela espera da serenidade.

Assim, o primeiro capítulo buscou delinear limites conceituais, esclarecendo o que se quer dizer por técnica e tecnologia; de que apelo está se falando; o que se compreende por tecnologia da informação, personificada a partir da cibernética; o que é a língua nesse contexto e o que propriamente ela põe em jogo; em que sentido se compreende o termo informação; por fim, qual o sentido de numerização e virtualização como processos chave dessa nova técnica.

O segundo capítulo seguiu o curso da idéia central acima apresentada e que só agora pôde ser dito por inteiro, ao fazer o caminho de volta à analítica do Dasein, onde a observação de seus modos de ser na propriedade e, principalmente, na improriedade, fornecem bases para a fundação do sentido geral daquilo que hoje é. Em *Ser e Tempo*, encontram-se os indícios que recolocam a questão da natureza do Dasein e seu estar no mundo, que conferem corpo à compreensão de homem e tecnologia. Portanto, a observação dos modos do compreender e explicitar; do ocupar-se com os entes que vêm ao encontro; da primazia da manualidade como modo primeiro de explicitação da verdade; na característica do ser-com-os-outros na elaboração do mundo em formas que aponta para a gênese da informação; na descrição da situação hermenêutica do Dasein, sua unidade estrutural na cura e seu lançar-se no projeto da faticidade; a fuga nas ocupações em contraponto com a expectativa da angústia e também da finitude; a

primazia do futuro na caracterização do porvir e, a partir daí, a possibilidade de uma compreensão ontológica da virtualidade na faticidade e também de forma autêntica, constituem os pressupostos ontológicos necessários para se pensar a nova tecnologia.

Mas a idéia central ainda fala de perigo extremo, de salvação como possibilidades engendradas no seio daquilo que hoje é. Assim, o terceiro capítulo disserta sobre o que é talvez um dos mais enigmáticos pensamentos de Heidegger, reinterpretado em tantas e diferentes maneiras, a saber, o perigo e salvação que se avizinham na essência do modo de lidar tecnológico e, mais ainda, em que medida, diante de todos os aspectos anteriormente abordados, se pode pensar sobre uma atitude do homem perante os tempos atuais.

Foi por escolha, não somente estilística, mas também decorrente do próprio processo metodológico de pesquisa, que optou-se por apresentar primeiramente o conjunto de conceitos que conferem sentido e norteiam a investigação da questão formulada na hipótese. Assim, anterior à busca por pressupostos fundados na analítica existencial do Dasein, o primeiro capítulo cumpre a função de nortear o sentido geral pelo que se pergunta, chegando à conclusão de que, de fato, a natureza da técnica em sua essência demonstra que o que vige na técnica como des-encobrimento faz dela o palco para o jogo entre Ser e ente. Esse mesmo sentido essencial exige ser pensado além da visão instrumentalista que caracteriza os estágios evolutivos do fazer do homem, sendo então necessária uma distinção entre técnica e tecnologia, muito mais do que terminológica, ela permite ressaltar a cisão entre o desocultamento originário de um lado, e o produzir objetos do outro. A partir de então, refere-se ao essencial fazer vir à luz como técnica e suas apropriações ônticas como tecnologia.

No tocante ao essencial da técnica, e que finda por direcionar todo o desencobrimento em um determinado sentido, o que Heidegger chamou de *Ge-stell*, quando visto em sua constituição fundamental, o enquadramento permite compreender de que maneira o homem responde ao apelo do desvelamento do Ser nos dias de hoje. O enquadramento da nova tecnologia é ainda mais poderoso e eficaz em seu aspecto totalizante, conferindo ao homem a sensação de que nada pode ser fora dessa determinada angulação, agora traduzida pela cibernética. O que amplifica o domínio da tecnociência é a mensurabilidade da língua enquanto informação, num processo engendrado pela vontade de controle, traduzida na maquinação e manipulação das coisas do mundo. Esse domínio só atinge o que nesta pesquisa é considerado o estágio último de acabamento da era tecnológica porque finalmente atinge a língua, calculada como informação. Mas, o que é informação? Em busca de uma conceituação mais original, remontou-se a etimologia da palavra desde seu equivalente grego, como *prolepsis* até a sua valoração como unidade mínima de linguagem e, mais tarde, no contexto da cibernética, como medida universal

de ordenação do real. Assim sendo, a nova tecnologia fundada no enquadramento de mundo como informação opera através da virtualização total, a qual suplanta a manipulação da natureza como fonte de energia natural, característica da tecnologia anterior, pela numerização totalizante dos entes, inclusive, o próprio homem. Tudo é informação. O projeto de numerização dos entes se caracteriza então pela conversão desenfreada do real em dados de informação, gerando a ilusão da realidade virtual, que nada mais é do que a disposição da realidade num seu equivalente informativo, quando de fato, o que se pode entender como virtual é algo bem díspar de uma simples emulação dos objetos, sendo, na interpretação deleuziana, a parte constituinte da coisa, co-originária à sua realidade, que reside na Idéia.

Construídas as referências conceituais, partiu-se para a investigação na analítica existencial do Dasein propriamente dita, unicamente extraída da obra *Ser e Tempo*. A partir da idéia central expressa na hipótese, esperava-se caracterizar de que maneira está na própria constituição ontológica do Dasein as variáveis que determinam a sua destinação histórica. O Dasein mantém-se na abertura essencial de onde se projeta para as suas possibilidades existenciárias e, desde sempre, ek-siste num plano de movimentação ontológica que o conduz ao desvelamento/velamento dos seres que vêm ao seu encontro. Esse desde sempre significa ‘no âmbito da compreensão’, de onde se explicita originariamente a totalidade das significâncias; totalidade esta que o Dasein inicialmente faz ver no modo da manualidade e descobre na ocupação. Esses dois últimos existenciais tornam-se chave para o entedimento, primeiramente da técnica em sua essência e, posteriormente, da tecnologia na cotidianidade, de maneira a não deixar dúvidas sobre o caráter autêntico das manifestões que configuram o mundo. Somente assim se formulam os pressupostos para ‘livrar’ o pensamento sobre a nova tecnologia da demonização: ao se compreender que se o Dasein responde ao apelo de desvelar/velar os entes, nem o fazer o humano é uma simples vontade do homem que possa ser reconduzida caso se queira ‘salvar’ a humanidade da destruição, nem a nova tecnologia é algo de neutro da qual somente a intencionalidade do homem lhe confere o sentido de maldição ou benesse.

Procurou-se também mostrar que é a partir do modo existencial da manualidade que se pode pensar o fazer da nova tecnologia como manipulação. Daí, fez-se importante comprovar a existência de referências à “técnica moderna” já presentes em *Ser e Tempo* para que se pudesse evidenciar como “descoberta da natureza em uma determinada direção”¹ está desde sempre fundada na conjuntura de mundo vista antecipadamente na circumvisão pelo Dasein. Mais adiante, a observação das perturbações da manualidade levou ao pensamento sobre o caráter de

¹ HEIDEGGER, 2001a, p. 112; Id., 1993, p. 70.

perigo inerente à toda tecnologia, tornando clara a relação entre o modo existencial da surpresa e a necessidade de controle essencial da cibernética.

A mundanidade em geral analisada sob o ponto de vista do ser-com do Dasein serviu para demonstrar como o Dasein opera no âmbito dos seus afazeres e que, quase sempre, o preocupar-se dar lugar à substituição. É esse modo existencial, em que a coletividade é vista como sujeitos ou simplesmente como trabalhadores, que permite ao Dasein 'reduzir' os outros entes também com caráter de Dasein a simples dados que podem ser dispostos e numerizados. Mais adiante, analisou-se como a explicitação originária em seu caráter formador de mundo pode servir de fundamento para se pensar a informação. A explicitação da totalidade das significâncias fundada no modo da ocupação e, posteriormente, a subjetivação engendrada no aspecto lógico da proposição reúnem a essencialidade do fazer vir à luz e da língua, respectivamente, no imbricamento necessário para se demonstrar a natureza da língua técnica e sua oposição com a língua de tradição.

Posteriormente vê-se que o caráter de "validade objetiva" da proposição é também um pressuposto para a transmissibilidade da informação na nova tecnologia. O conhecimento das coisas, o acesso à verdade das coisas, subjaz ao estar ciente das coisas ao informar as coisas do mundo. Assim se faz o desenraizamento, no âmbito da falação, onde a partilha infinita da repetição nos mostra como é que se dá hoje, na nova tecnologia, o processamento como constante motora da interpretação mediana do mundo. O desenraizamento enquanto desarraigo de mundo, movido pela curiosidade, demonstra mais um pressuposto, desta vez, para o fenômeno do consumo incessante de informação. Como se descobre na analítica existencial do Dasein, já é traço fundamental da constituição do seu pré a curiosidade que o leva a ser incapaz de habitar propriamente o mundo. A informação como língua do desarraigo funda-se ainda na ambigüidade, na medida em que o Dasein mantém-se num estado de constante busca e as possibilidades de realização na cotidianidade se renovam na falsa potenciação do virtualizar.

Se viu também que o fato de o Dasein estar lançado na de-cadência e entregue ao impessoal são condições de possibilidade para que se conceba a ilusão de maximização do controle operada pela cibernética, à medida em que se vive o paradoxo de que, quanto mais cada um se sente ausente de responsabilidade num mundo da sofisticação tecnológica, mais a iminência do terror, fundado no temor e na angústia, impõe a necessidade do controle e automação. A efemeridade das catástrofes, rapidamente substituídas por outras ainda maiores, revela o distanciamento do Dasein na impessoalidade e ocultamento da consciência de finitude, característica de nossa época. Quanto mais se busca manipular os genes humanos na tentativa de 'vencer' a morte, menos se consegue afastar a possibilidade de destruição total que ronda a

existência do homem, personificada pelo terrorismo, e mais se resolve controlar através da conversão das coisas em dados de informação.

Do ponto de vista da temporalidade, procurou-se ainda demonstrar como a informação pode estar igualmente fundada na cura que rege o lidar das ocupações e preocupações. Mesmo que a informação como língua técnica se dê no âmbito da decadência, vê-se que de acordo com Heidegger, prevalece a primazia do futuro, do porvir na existência do Dasein que antecipa, a todo instante, a compreensão de mundo. A retração da totalidade das significâncias na cotidianidade, no entanto, se dá através do esquecimento, que por sua vez pode ser aqui pensado como fundador da revelação dos entes na nova tecnologia. Assim, a temporalidade imprópria do vigor-de-ter-sido fez pensar a possibilidade de recuperação da informação como ‘atualização’. Essa atualização do que está numerizado, sob o domínio da curiosidade, remete ao constante estado de inconclusão do todo virtual. É a temporalidade da curiosidade ao apresentar a toda hora e a cada vez o novo que mantém suspensa a possibilidade de apropriação autêntica das coisas para o Dasein – nisso se funda o apelo da virtualização total.

Dessa maneira, viu-se no segundo capítulo como a informação como parâmetro para enquadramento de mundo e o modo de descobrimento da nova tecnologia encontram-se fundados na analítica existencial do Dasein.

De volta à formulação da hipótese, a exposição conceitual e a investigação em *Ser e Tempo* terminaram por evidenciar a unidade do pensamento de Heidegger na questão da técnica e pergunta pelo sentido do Ser. Mesmo não sendo propósito direto da pesquisa, tanto a busca por pressupostos ontológicos como a análise da interpretação do fenômeno da técnica em Heidegger levaram à conclusão de que o pensamento sobre o Ser permeia toda a sua obra, e que a projeção e espaço dados à discussão sobre a técnica e mais ultimamente à cibernética, mostram que Heidegger continuou pensando como o Ser está em jogo; e, se ele se volta sobre a técnica é simplesmente porque é assim que o jogo se dá na atualidade.

Além de evidenciar essa unidade do pensamento heideggeriano, a terceira e última parte da pesquisa pretende concluir a idéia formulada na hipótese: como, diante do perigo extremo potencializado pela nova tecnologia, é possível se vislumbrar o que salva, crescendo em seu mesmo seio. Compreendendo o sentido de serenidade como o sim e não diante da técnica, se define, primeiramente, o perigo, não como a destruição da humanidade ou catástrofe de qualquer ordem, mas como o desenraizamento do Ser; e a salvação, não como a ilusão da possibilidade de erradicação de toda a tecnologia, mas como resolutibilidade e preparação para o novo solo que parece se poder cultivar na poesia.

Perceber a serenidade, não como vontade ou resignação, mas como ação no pensamento, abre caminho para se deixar repousar na destinação histórica mesma do jogo entre homem e Ser as bases para manter todo o questionar livre de qualquer ilusão.

Esta pesquisa se encerra tendo preterido a resposta em detrimento do exercício exaustivo da formulação da questão. Pensar com Heidegger é questionar, é tomar para si a responsabilidade mais autêntica de, sendo esse ente mesmo que pergunta, trazer à luz o pensamento sobre o que é Ser, e que aqui se buscou mostrar através da investigação sobre a nova tecnologia, ou seja, sobre como o Ser hoje deixa ser e como o ente hoje é.

REFERÊNCIAS

BAUCHWITZ, O. F. *A serenidade em Heidegger*. [Natal] , [2006]. 8f. Manuscrito fotocopiado.

BEAUFRET, J. *Heidegger par Jean Beaufret*. [Paris]: Radio France 1, [199-]. Arquivo Mp3.

BERGSON, H. Le possible et le réel. In: _____. *La pensée et le mouvant: Essais et conférences*. 79e ed. Paris: PUF, 1969. p. 61,

_____. De la survivance des images. La mémoire et l'esprit. In: _____. *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps au esprit*. 7e ed. Paris: PUF, 1998. p. 80 -105.

CAPURRO, R. *Epistemologia e ciência da informação*. [Stuttgart]: Rafael Capurro Website. Disponível em: <[http:// www.capurro.de/enencib_p.htm](http://www.capurro.de/enencib_p.htm)>, Última modificação: fev. 2005. Acesso em: 2 jan. 2005.

_____. *Hermeneutics and the phenomenon of information*. [Stuttgart]: Rafael Capurro Website. Disponível em: <[http:// www.capurro.de/ny86.htm](http://www.capurro.de/ny86.htm)> Última modificação: abr. 2005. Acesso em: 10 abr. 2006.

_____. *The genealogy of information*. [Stuttgart]: Rafael Capurro Website. Disponível em: <[http:// www.capurro.de/cottinf.htm](http://www.capurro.de/cottinf.htm)>. Última modificação em mai. 2000. Acesso em: 9 out. 2004.

CAPURRO, R.; HJØRLAND, B. *The Concept of Information*. [Stuttgart]: Rafael Capurro Website. Disponível em: <[http:// www.capurro.de/infoconcept.htm](http://www.capurro.de/infoconcept.htm)>. Acesso em: 9 out. 2004.

CICERO. *De natura deorum*. Epicurus and Epicurean Philosophy. Disponível em: <<http://www.epicurus.net/deorum.html>>. Acesso em: 06 jul. 2004.

DELEUZE, G. *Différence et répétition*. 4e. ed. Paris: PUF, 1981. xxx p.

DERRIDA, J. *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris: Editions Galilées, 1987. 183 p.

ELLUL, J. *La technique, l'enjeu du siècle*. Paris: Économica, 1990. 423 p.

GADAMER, H. *Les Chemins de Heidegger*. Traduction de J. Grondin. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002. 289 p.

HAAR, M. Heidegger et l'essence de la technique. *Revue de l'enseignement philosophique*. Paris, v. 30, n. 2, p. 20-34, dec. 1979/jan. 1980.

HEIDEGGER, M. A questão da técnica=Die frage nach der technik. *Cadernos de Tradução*, São Paulo, n. 2, p.40-93, 1997.

_____. *Being and Time*. Translated by J. Macquarrie e E. Robinson. Oxford: Basil Blackwell, 1962. 589 p.

_____. *Caminos de bosque*. Tradução de H. Cortés e A. Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 1995. 337 p.

_____. *Carta sobre el humanismo*. Traducción de H.Cortés e A.Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2004. 93p. (Colección Humanidades Filosofía).

_____. *El Ser y el Tiempo*. Traducción de J. Gaos. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1986. 478 p. (Sección de Obras de Filosofía).

_____. *Ensaio e Conferências*. 2. ed. Tradução de E. C. Leão. Petrópolis: Vozes, 2002. 269 p. (Coleção Pensamento Humano)

_____. Entretien du professeur Richard Wisser avec Martin Heidegger. In: HAAR, M. Martin Heidegger. *Cahiers de L'Herne*. Paris: L'Herne, 1983. p. 383-389

_____. Esquisses tirer de l'atelier. In: HAAR, M. Martin Heidegger. *Cahiers de L'Herne*. Paris: L'Herne. 1983. p. 361-365.

_____. *Être et Temps*. Traduction de E. Martineau. Paris: Authentica, 1985. Édition numérique hors-commerce. 356 p.

_____. *Hebel, el amigo da casa*. Traducción de B. Jaecker e G. Schattenberg. [Buenos Aires] : Heidegger en castellano. Disponível em : <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/>. Acesso em: 02 abr. 2006.

_____. *Introdução à metafísica*. Tradução de M.Mattos e B. Sylla. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. 225 p. (Coleção Pensamento e Filosofia).

HEIDEGGER, M. La provenance de l'art et la destination de la pensée. In: HAAR, M. Martin Heidegger. *Cahiers de L'Herne*. Paris: L'Herne, 1983. p. 365-380.

_____. La vuelta. In: _____. *Filosofía, ciencia y técnica*. 4 ed. Traducción de F. Soler. Santiago do Chile: Editorial Universitaria, 2003. Versão digital. Não paginado.

_____. *Língua de tradição e língua técnica*. Tradução de M.Botas. Lisboa: Vega, 1995. 72 p

_____. Poeticamente o homem habita. In: _____. *Ensaio e Conferências*. 2. ed. Tradução de M.S.C.Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 165.

_____. *Sein und Zeit*. 17. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1993. 445 p.

_____. *Séjours=Aufenthalte*. Traduction de F. Vezin. Paris: Éd. du Rocher, 1992. 118 p.

_____. *Seminario de Le Thor*: 1969. Tradução de D. Tatián. Buenos Aires: Alción, 1995. p. 39

_____. *Seminários de Zollikon*. Editado por M. Boss. Tradução de G. Arnhold e M. F. Almeida Prado. Petrópolis: Vozes, 2000. 311 p.

_____. *Ser e Tempo*. Parte I. 13 ed. Tradução de M. C. S Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001 325 p. (Coleção Pensamento Humano).

_____. *Ser e Tempo*. Parte II. 13 ed. Tradução de M. C. S Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001 262 p. (Coleção Pensamento Humano).

_____. *Serenidade*. Tradução de A. O. Cruz. Lisboa: Instituto Piaget, 2000. 77 p.

_____. *Überlieferte Sprache und Technische Sprache*. Herausgegeben by Hermann Heidegger. St. Gallen: Erker, 1989. 29 p.

HEIDEGGER, M.; JÜNGER, E. *Acerca del nihilismo. Sobre la línea. Hacia la pregunta del ser*. Traducción de J. L. Molinuevo. Barcelona: Paidós Ibérica, 1994. 128 p.

INWOOD, M. *Dicionário de Heidegger*. Tradução de L. Buarque de Holanda; M. S. C. Schuback (Ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. 239 p. (Dicionário dos Filósofos).

JANICAUD, D. *Frente a la dominación, Heidegger, el marxismo y la ecología*. Traducción de Diego Tatián. [Buenos Aires] : Heidegger en castellano. Disponível em : <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/>. Acesso em: 04 jan. 2006.

LÉVINAS, E. L'êtré dans la pensée de Heidegger; l'autre et son visage. *Anthologie de la pensée française par les philosophes du XXème siècle*. [jan. 2003] Paris: Frémeux & Associés. CD sonoro (10min).

MÜLLER, F.; RENKEMA, E.H. *Beknopt Latijns-Nederlands Woordenboek*. 12e. druk. Amsterdam: Wolters-Noordwolf, 1970. 1016 p.

NUNES, B. *Heidegger & Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002. 60 p.

PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Heidegger*. Tradução de J. T. Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. 418 p. (Coleção Pensamento e Filosofia).

QUEVEDO, F. *Defensa de Epicuro contra la común opinión*. Madrid: Tecnos, 1986. 63 p.

RIDLING, Z. *The lightness of Being: a comprehensive study of Heidegger's thought*. Kansas: Access Foundation, 2001. 1199 p.

SAFRÄNSKI, R. *Heidegger. Um mestre da Alemanha acima do bem e do mal*. Tradução de L. Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000. xxp.

SAUSSURE, F. *Curso de Linguística Geral*. Tradução de A. Chelini, J. P. Paes e I. Blikstein. 6. ed. São Paulo: Cultrix, 1974. 279 p.

SCHUBACK, M. La perplexité de la présence: notes sur la traduction de Dasein. *Les études philosophiques*, Paris, n. 03, p. 257-279, Jul./Sept. 2002.

SÉRIS, J.P. *La technique*. Paris: Puf, 1994. 414p. (Collection Philosophes)

SHEROVER, C. M. *Heidegger, Kant & Time*. Bloomington: Indiana University Press, 1971. 322 p.

SILVA, M. F. *Epicuro: sabedoria e Jardim*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. 124 p. (Coleção Metafísica).

VASCONCELOS, J. A ontologia do virtual: a metafísica da mudança em Henri Bergson. In: _____. *Arte, subjetividade e virtualidade: ensaios sobre Bergson, Deleuze e Virilio*. Rio de Janeiro: Papel Virtual, 2005. p. 19-29.

VIRILIO, P. Da política do pior ao melhor das utopias e à globalização do terror. Entrevista por Juremir Machado da Silva. *Revista Famecos*. Porto Alegre, n. 16, p. 7-17 dez. 2001.

WIENER, N. *Cibernética e Sociedade: o uso humano dos seres humanos*. 3. ed. Tradução de J. P. Paes. São Paulo: Cultrix, 1970. 190 p.

_____. *Cybernetics: Or control and communication in the animal and the machine*. 2 nd. ed. Cambridge: MIT Press, 1965. 212p.

_____. *Deus, Golem & Cia*. Tradução de L. Hegenberg e O. S. Mota. São Paulo: Cultrix, 1971. 94 p.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)