

## HEIDEGGER PERANTE AS CIÊNCIAS

Começaremos por uma longa citação de Heidegger. «O comportamento de «investidor» \* vindo do homem, de uma forma correspondente, revela-se em primeiro lugar na aparição da ciência moderna, exacta da natureza. O modo de representação próprio desta ciência persegue a natureza considerada como um complexo calculável de forças. A física moderna não é uma física experimental por aplicar à natureza aparelhos que a interroguem, mas inversamente; é porque a física — já como pura teoria — a coloca na situação (stellt), de se mostrar como complexo calculável e previsível de forças que a experimentação é (bestellt) encarregada de interrogar a fim de que se saiba se e *como* a natureza assim intimada (stellt) responde ao apelo» (1).

E mais adiante afirma-se: «A teoria da natureza elaborada pela física moderna preparou os caminhos, não à *técnica em primeiro lugar, mas à essência da técnica moderna*. Pois a concentração que pro-voca (de Heraus-fordern) e conduz ao desvelamento encomendante reina já na física. Mas nela, (essa condensação) não chega a manifestar-se propriamente tal. A física moderna é o precursor do «Ge-stell...» (2).

---

\* Bestellen cultivar, lavrar, encomendar tem aqui o sentido de redução de algo a encomenda, a elemento encarregado de... implicando nisso violência e coarctação. Heidegger dá como exemplo a utilização do Reno para fins quer industriais quer turísticos. A tradução francesa serve-se do verbo «commettre» para «Bestellen» e de «Commande» para Bestellung, Utiliza-se o verbo investir como raiz de investidor, já que investir algo em algo representa essa confinação encomendante e violentadora. Ora também em português «investir» esconde «atacar».

(1) Heidegger, La question de la Technique, in Essais et Conférences (trad.) Paris, Gallimard, 1938, p. 29.

(2) Ibid., p. 29.

Não vamos traduzir Ge-stell. Lembrar-se-á apenas o paralelismo que faz Heidegger quando estabelece que tal como de setzen (pôr) se formou Gesetz, assim também de stellen (colocar) se poderá formar Ge-stell. Se Gesetz é lei, Gestell implicará a mesma noção de coacção aliada e implicada no próprio Ge como prefixo de reunião, de aperto forçado, como a estante força os livros e os constringe. Notemos por outro lado que Gestellung significa recrutamento, chamada às fileiras. Reúne-se portanto numa única palavra o «constringere» do constringimento, a forçosidade, o imperar frio da contrafé.

Dos dois excertos citados tiram-se algumas conclusões.

De um ponto de vista real, inverso ao histórico empírico e científico, isto é do ponto de vista da «Geschichte» e não da Historie, a essência da técnica começa antes da própria técnica, é preparada pela física moderna ou ciência matemática da natureza. Sorrateiramente, a essência da técnica já é alma da ciência.

A ciência moderna não interroga a natureza esperando a sua resposta, força-a a mostrar-se segundo o esquema imposto: complexo calculável e previsível de forças. Este abordar que é «acometer», que desvela o oculto por violação condicionadora é a forma embrionária do Gestell.

Dado que a essência da ciência já é a essência da técnica em estado larvar, se a essência da técnica nada tiver de técnico tampouco nada terá de científico. O que se disser da técnica será extensivo à física e a todas as actividades que lutam pela cientificidade tendo a física como modelo, incluindo talvez, neste espírito de ciência, a própria história (Historie).

Se, como diz Heidegger, esta precedência da essência da técnica à própria técnica é afinal um caso geral, poderemos suspeitar que a essência da técnica precede não só a técnica como a própria ciência exacta da natureza: só a exuberância da técnica permitiria aflorar o que há muito existe ou perdura. Dominando a física moderna e todas as outras ciências que se lhe aproximam, as características estranhas da ciência são decorrentes do Gestell-essência da técnica-comando arregimentador: por isso vai desaparecendo a intuição, a viragem às coisas. O Gestell intima a natureza como Bestand-o Stock. É por isso que a técnica não é ciência natural aplicada, no sentido de que é ordem dada. O «ob» do objectum — o «gegen» de gegenstand dilui-se, permanece apenas um Stand reforçado — Bestand — perdendo-se assim, na sua forma clássica,

a relação sujeito-objecto, (ligando-se a meu ver com a modificação do conceito de causalidade): «o que fica aí (steht) no sentido do Bestand já não está em face de nós como objecto-gegenstand» (3). Provocação da natureza pelo homem, esta indicação do agente poderia levar a concluir que o sujeito ou o essencial do sujeito se mantém, apesar da substituição do objecto pelo Bestand, se o homem, ao mesmo tempo de ser aquele por quem vem a provocação, não fosse por sua vez provocado no mesmo sentido passando assim a fazer parte (parcialmente apenas) da existência-stock, embora, mais fortemente provocado do que as energias naturais, nunca se lhe reduza inteiramente. «Assim, quando o homem, procurando e considerando, persegue a natureza como um distrito da sua representação, então ele é reclamado por um modo de desvelamento que provoca o abordar a natureza como um modelo de pesquisa, até que o objecto desapareça no sem-objecto do Bestand» (4). Não porém por ser um sujeito absoluto mas pelo facto de a provocação sobre ele ser mais profunda, não por ser o des-ocultador, mas por ser o que corresponde à não-ocultação, o homem, ex-sujeito, não é totalizado na avalanche do Bestand. Desta forma, tanto podemos dizer da relação sujeito-objecto que ela se desfez na medida da desindividualização dos termos da relação e do seu relativo nivelamento, como afirmar que esta absorção é a realização máxima dessa relação (5). É que afinal, tal como a técnica esclarece melhor o que a ciência já era (embora o inverso também se dê), assim o encontro de Gestell e do Bestand (campo que se amplia a partir da desnaturalização e da desumanização), acusa nas suas características o que já acontecia na relação sujeito-objecto apontando assim (e agora mais) para além (ou para aquém?) da ciência. Da mesma maneira, se o processo técnico, ou melhor, o que de mais profundo há na técnica não for essencial e nuclearmente antropológico, não o terá sido tampouco «o domínio que o homem atravessa todas as vezes que como um sujeito se refere a um objecto» (6).

---

(«) Op. cit, p. 23.

(\*) Op. cit, p. 25.

(5) Heidegger, Science et Méditation, in Essais et Conférences (trad.) Paris, Gaffimard, 1968, pp. 68-69.

(8) HeMegger, La question de la Technique, p. 25, in Essais et Conférences (como na nota (1)).

A dúvida sobre este carácter antropológico surge ao primeiro encontro do Gestell. Ou não será ele o antropológico escondido na ciência que convertendo metodologia em teoria persiste em negá-lo? Antropológica ou não, a índole não técnico-científica do Gestell impõe que as suas raízes ou ele próprio com outras figuras seja buscado em domínios que tradicionalmente se apresentaram como não científicos ou em domínios onde muito antes da ciência moderna se começou a pensar em termos desta mesma ciência: espírito de intimação universal, esquema de domínio pelo domínio, o Gestell pode assim revelar-se como a forma última da vontade, da razão prática kantiana, vontade absoluta da qual qualquer vontade de poder nomeadamente a que Nietzsche apontou e analisou e denunciou é nova expressão que a insere e leva à culminância. Revelador, o Gestell mostrar-nos-ia o quanto Nietzsche é preparado por Kant, o quanto Kant se insere em Nietzsche: indestrutibilidade — nesta via, da razão prática — como absolutismo da forma. O domínio que já é a objectividade da ciência, é também o poder em todas as suas formas, que possuem (ou que possui?) os que dele são privados ou os que dele tem acesso, um e outro (esquema de domínio latente na ciência e poder em geral), porque são faces da mesma coisa, o criador do *exacto* como condição (uma das condições) desse mesmo domínio: «Obtendo a sua segurança extrema absoluta, a vontade de poder torna todas as coisas seguras e por isso é o único dirigente e o único exacto» <sup>(7)</sup>. Mas (porque se nos dá algo sob uma forma antecipadamente rígida e violadora), «A exactidão da vontade é o não verdadeiro puro e simples ...» «O exacto domestica o verdadeiro e afasta-o da verdade» <sup>(8)</sup>.

Será esta vontade uma vontade humana? Nesse caso, porque prende e surpreende os homens? Aproxima-se-lhe mais uma linguagem que a não confine antropológicamente. (E será que o «númeno» a que Kant refere a origem da liberdade humana e do dever, é mesmo humano?).

A mais exigente interpretação da ciência desde Galileu até Kant é a de ser expressão de um descobrimento real, admitindo-se na sucessão destas ou na mínima evolução desta interpretação uma

---

<sup>(7)</sup> Heidegger, *Dépassement de la Métaphysique*, in *Essais et Conférences* (trad.), Paris, Gallimard, 1988, p. 101. <sup>(8)</sup> *Ibid.*, p. 101.

maior ou menor ou mesmo nula percentagem de relativismo. De qualquer modo, neste posicionamento, é o homem como natureza humana que investiga e descobre algo. Homem activo que, para conhecer se sujeita de alguma maneira às leis do campo a descobrir, quer este conhecimento se fique pela teoria quer se aplique posteriormente para praticamente dominar a natureza.

É com Kant que se dá o grande salto na interpretação da ciência: o homem ou, se quisermos, a razão humana é legisladora da natureza. Centralismo do homem, da razão ou de qualquer depuradíssimo sujeito epistemológico, em todos os casos, antropocentrismo apontando para a sentença de que «isso de lei é do Homem».

Ora tal como acontece na consideração da raiz do que se possa chamar «ética», o posicionamento de Heidegger perante a descoberta da impositividade kantiana extrema-a, despojando a perspectiva kantiana (e, na dinâmica dessa extremação), do antropologismo e do antropocentrismo racionalista que já no interior do próprio sistema kantiano vacilam. Descobrir o carácter imperativo da técnica-ciência moderna, colocando o classicamente antropológico sob suspeita após e conjugadamente com a verificação das conotações entre razão-prática-coroamento-da-teórica com a vontade-de-domínio permite chegar às formulações aproximativas e «ontológicas» do Gestell. Por isso é ainda dentro daquele espírito de Kant que se podem inscrever filósofos da ciência do séc. XX como Bachelard, pela sua concepção do instrumento técnico como teorema realizado e correspondentemente pela consideração das fórmulas como ordens, mandatos: concretização de uma razão humana mais dialecticamente concebida do que em Kant, mas da razão *humana*. Consequentemente, esta imperatividade só aparentemente se pode aproximar da imperatividade do Gestell concebido segundo Heidegger.

Se compararmos a primeira longa citação com que começa este trabalho com a interpretação kantiana da experimentação científica galilaica na *Crítica da Razão Pura*,<sup>(9)</sup> poderia bem dizer-se que a verdade da consideração kantiana da ciência (verdade aqui interpretável no sentido hegeliano e naturalmente heideggeriano) está na análise de Heidegger... no caso de -aquela interpre-

---

(9) Kant, *Critique de la Raison Pure* (trad.), Paris, P. U. F. 1950, p. 17.

tação de Kant ter alguma verdade... É o que dá mais conta daquilo que a história da ciência demonstrou pouco a pouco: como, pelas resistências encontradas e pelas autonomias constituídas, ciência e técnica (e a própria natureza) estavam longe de serem o legislado pela *razão*: autonomia relacional que nem é expressão da natureza nem é simples resultado de desvio ou abuso humano. E no entanto, homem e ciência-técnica passam um pelo outro levando aquele à descoberta de ser o pequeno comando aparente na esfera do grande Comando que em si essa mesma aparência engloba. Verifica então que o seu mais legítimo escravo é o mais estranho, o menos humanizado, e no entanto manejável, o mais rebelde e potente dos entes-processo. Expressão de vontade e conhecimento humanos que ocultam o irreduzível ao homem e o que, podendo chamar-se vontade por passar pela vontade humana, não se determina por esse adjectivo.

Por isso, são suspeitos quer a concepção do exacto \* como a verdade na medida em que sob a forma de teoria pura se esquece a força coercitiva daquela vontade, quer a concepção da técnica como para o homem ou para uso (bom ou mau) do homem, pois tal é a camuflagem não essencial do culminar de um processo que «não é humano» nem por essência utilitário.

Pode assim dizer-se que a denúncia da exactidão como única verdade é paralela (senão mesmo convergente até à identidade) à denúncia da recém-citada definição instrumentalista da técnica. «Enquanto continuarmos a considerar a técnica como um instrumento continuaremos cativos da vontade de a dominarmos. Passamos ao lado da essência da técnica» <sup>(10)</sup> o que, sem violentar o pensamento de Heidegger se poderia a fortiori dizer da ciência.

A análise das ciências e técnica aponta a algo não técnico nem científico, como ficou dito. Como chegar a um pensar de

---

\* Não terá Heidegger presente que em ciência o exacto já não é um modelo absoluto? Na ciência o «inexacto» às vezes tem cabimento. Não deixa porém de ser o que se define segundo o exacto do qual se tenta aproximar o mais possível pelo cálculo de probabilidades por exemplo. Note-se igualmente que denunciar o exacto não é apontar para um certo caprichismo especulativo como alternativa mas para um disciplinado esforço, quer na captação do que se dá quer na sua tradução em linguagem. Neste sentido poderíamos opor *rigoroso* a *exacto*.

<sup>(10)</sup> Heidegger, La question de la Technique, p. 44. Tudo o mais como na nota (1).

acordo com esse não-técnico-científico? Escapando à imposição do exacto? É perguntar como encontrar um tipo de pensamento que não copie as ciências pela tentação de imitação que os seus êxitos provocam. Será de procurá-lo do lado da filosofia como metafísica se bem que talvez já não na filosofia.

Será que se tem de pensar em função do Gestell? E a auto-revelação do Gestell como imperatividade é a única e última das «revelações»?.

Condensando isto tudo em duas questões:

- 1) Como conceber as ciências a partir do Gestell sem ficar por aí, se é que tal é possível?
- 2) Para além do método científico poderá haver outra forma de conhecer — filosofia ou algo que espiritualmente lhe seja herdeiro — não reduzida a simples ouvidora das ciências?

Quanto a 2):

Em «Ciência e Meditação» pode-se encontrar condensada a resposta nas duas grandes substantivações: o Incontornável <sup>(11)</sup> e o Inútil <sup>(12)</sup>. O primeiro assinalando a dependência da teoria a partir da coisa e o facto de a objectividade com que é abordada a natureza ser ela própria um obstáculo ao abrangimento dessa mesma realidade. E, dir-se-ia, a partir deste Incontornável que se denunciaria a «Hybris» do exacto e desde o qual como também desde o Inútil, se apaga a cegueira da consideração da técnica como simples uso.

Esta situação latente que constitui o ser das ciências, inabarcável por elas e *que as dirige e orienta* torna-se então o único Fragwurdige (digno de ser objecto de interrogação), e exigirá uma forma diferente de abordagem: ultrapassagem da relação de domínio sobre..., da simples consciência de... rumo a uma atitude de abandono a... Será o próprio da meditação.

Meditação que já não poderá ser um acto da filosofia, na medida em que esta tem sido dominada pela metafísica da qual

---

<sup>(11)</sup> Heidegger, Science et Méditation, pp. 70-78, Tudo o mais como na nota (5).

<sup>(12)</sup> Ibid., p. 78.

surge como desabrochar necessário à vontade de domínio que caracteriza as ciências e a técnica. Se ultrapassarmos e na medida em que ultrapassarmos a metafísica ultrapassamos também a ciência e a técnica, já que estas são a «arrogância da metafísica». Se ultrapassar quer dizer fazer «perder o exclusivo», sem no entanto fazer desaparecer, isso aplicar-se-á da mesma maneira à técnica-ciência e à metafísica. As mudanças serão nesse caso, consequência dessa perda de exclusividade: «Com efeito a metafísica, mesmo ultrapassada, não desaparece. Regressa sob uma forma e conserva a sua supremacia como a distinção sempre em vigor, distinção que diferencia o Ser do ente». E a seguir: «O declínio da verdade do ente quer dizer que a manifestação do ente, como do ente apenas, perde a exclusividade que possuía... de uma pretensão que servia de regra e medida»<sup>(13)</sup>. Citação esta como esclarecimento da 2.<sup>a</sup> questão e como passagem ao ponto seguinte que nos leva à primeira interrogação.

O esquecimento daquela distinção Ser/ente(s) ou a sua desfiguração para Ente/entes, ou talvez mesmo aquela última distinção como «parada» \* dará lugar a todo o pensar por distinção, por separações, que caracteriza as ciências, a todas as rupturas epistemológicas e especializações como permanência da marca da mesma diferença. Desvelamento do ente como do ente apenas é o da técnica e da metafísica: é o mesmo desvelamento o da técnica, tão antigo como a metafísica, caminhando no mesmo sentido exploratório: «Que as tendências possam ser impelidas para além de si próprias...»<sup>(14)</sup>. Dualidade estabelecida e forçosidade caminham juntas: «Ao possível a vontade impôs como meta o impossível.

---

<sup>(13)</sup> Ibid., p. 82.

\* A distinção Ser-entes vale para que nenhum ente seja tratado como o Ser ou para que o ser não seja tratado como ente em particular ou mesmo como ente em geral ou em comum ou em colectivo, mas é contestável que valha como uma nova distinção absoluta, como dicotomia tanto ou mais rigorosa que as outras anteriores que viria mais rigorosamente substituir.

A rigidez metafísica instalar-se-ia na mesma; daí, e no sentido de evitá-la, as depurações das metáforas de fundamento e a busca da «fonte» da própria diferença.

<sup>(14)</sup> Ibid., p. 100.

As práticas que organizam este constrangimento e o mantêm dominante nascem da essência da técnica que não é outra coisa do que a metafísica no caminho da sua conclusão»<sup>(15)</sup>. Assim o caminho teórico da metafísica já era exploração pura, exploração esgotante. Como tal é denunciado.

Em contrapartida, o que nos surgiu como «objecto» da Meditação já, pode constituir também a resposta num primeiro passo à primeira questão: o Incontornável é aquilo *sem o qual não há ciências*, ao que no Posfácio de «O que é a metafísica» corresponde o designado pelos termos de Incalculável e Inelutável. Àquilo que as ciências não podem apreender mas sem o qual não apreenderiam o que apreendem (Incontornável), corresponde o que dando ou comunicando unidade ao calculável, está, apesar de abismático, o mais perto possível do homem. Daí o encontro de um pensamento não coactivo o qual «cria a urgência que se realiza na liberdade da oferenda»<sup>(16)</sup>. Horizontes ao lado do Gestell? Ou para além dele? De qualquer forma, com que ligação relativamente a ele? Não se encontra com estes termos a essência da técnica e da ciência de forma positiva? À mesma pergunta pela essência da técnica responde o ameaçador Gestell e o «ser de fontes» apontado por aqueles termos quando se trata das ciências... Caminho para ou coincidência com o «Gewähren» como essência da técnica. A discutível utilização da via etimológica (Gewähren-o conceder-harmonizando-se com wahren-durar, e a familiaridade deste com Wesen e Wese-essência), mesmo não sendo uma via régia justifica-se como caminho que a convergência com outros virá reforçar. Gewähren-o que dura condensadamente é o Gewähren -o que concede, o difusor, a concessão permanente: «esse» da essência da técnica. Substractum da análise parece ser o de que toda a essência (de Wesen») e portanto a essência por excelência (a da técnica - estado final da metafísica buscadora de essências) aponta para o que não pode ser tratado segundo a linguagem de domínio e de agressão... Assim a via estreita do Gestell (o símbolo mais perfeito do imperativo metafísico), o enfrentamento ao Bestand (a realização máxima da relação sujeito-objecto e ao mesmo tempo a sua denún-

---

<sup>(9)</sup> Ibid., p. 11)14.

<sup>(10)</sup> Heidegger, Qu'est-ce que la Métaphysique? (Posface), in Questions 1 (trad.), Paris, Gallimard, 1968, p. 81.

cia) abre-nos para além de ambos a possibilidade de outros desvelamentos antagónicos daquelas noções e que Heidegger vai apontar no sentido da arte: «A essência da técnica nada tem de técnico: eis porque a reflexão essencial sobre a técnica e com ela a explicação decisiva devem ter lugar num domínio que, por um lado seja aparentado à essência da técnica e que por outro lado não seja menos profundamente diferente dela. A arte é um tal domínio» <sup>(17)</sup>.

Como o faz notar Heidegger na conferência «A origem da obra de Arte» a obra de arte, contrapondo-se ao simples útil, distingue-se pelo deixar em liberdade *a terra* (elemento auto-ocultante em oposição ao mundo) que como obra de arte faz ressaltar, em vez de esgotá-la na serventia, bem como pelo facto de nela o criado ressaltar do produto. É afinal a dupla salientação do que se considera o sentido mais autêntico de «Techné» que «como saber experimentado à grega consiste na produção de um ente na medida em que o põe diante como o que se apresenta enquanto tal tirando-o da ocultação expressamente para a desocultação; não significa a actividade de um fazer» <sup>(18)</sup>.

Mas não são os objectos técnicos úteis como os outros? Que diferença há entre um martelo artesanal e um outro fabricado por intermédio de modernas máquinas? Não vem a técnica potenciar a utilidade do que fabrica muito mais do que o artesanal? Na realidade é o detectar da técnica como processo e não os úteis que ela produz que a assemelha à obra de arte por aqueles dois aspectos nesta apontados: porque o processo de fabricação se autonomizou do homem, naquele estão de certa maneira e como em negativo a liberdade da terra e o ressaltar do criado.

Poderá mesmo perguntar-se se a autonomia da essência da técnica e do processo técnico não apresenta por mais algumas das suas características um apontar ao reverso.

1) Desocultação a que a vivência pode ser acrescentada mas sendo-lhe alheia — na técnica. Ora «Talvez seja a vivência o elemento em que a arte morre» <sup>(19)</sup>. Como se a vivência fosse o

---

<sup>(17)</sup> Heidegger, *La question de la Technique*, p. 47. Vide nota (1). <sup>(18)</sup> Heidegger, *El origen de la Obra de Arte* (trad.), in *Arte y Poesia*, México, F. C. E., 1958, pp. 34-96. <sup>(19)</sup> *Ibid.*, p. 120.

esgotar perturbador e redutor de uma beleza separada da verdade. Não é o que caracteriza a essência da arte ocidental: «Tal arte é tão pouco concebível pela beleza tomada em si como pela vivência...»<sup>(20)</sup>.

2) Por outro lado, a obra de arte é, por ser obra e quanto mais se afasta do seu autor concreto e circunstâncias concretas de criação, o que, repousando em si, se revela como impulso e se impõe como o não habitual «Quanto mais solitária está a obra em si... mais essencialmente é impelido o insólito e expelido o até então costumeiramente aparente»<sup>(21)</sup>.

Não é para isso que maximamente se aponta também em negativo no Ge-Stell caracterizado por uma estranheza que não nos toca como coisa presente? «O que a palavra Gestell designa, não o encontramos já na perspectiva do pensamento representativo, o qual nos faz conceber o ser do ente como uma presença — ao passo que o Gestell já não nos toca como coisa presente: por isso o Gestell é experimentado primeiramente como estranho»<sup>(22)</sup>.

A este detectar da estranheza do Ge-Stell capaz de nos fazer saltar para trás dele próprio corresponde o aparentemente caprichoso caminhar rumo ao seu próprio «esse» pela via da etimologia: «Por outro lado, o Gestell tem lugar no Gewähren — no que concede e determina o homem a persistir (em seu papel): ser... o que é mantido a vigiar sobre a essência da verdade. Assim aparece a aurora daquilo que salva»<sup>(23)</sup>. É o que agora permite enxergar a outra face dessa característica da vontade de poder consistente em arrancar o ente para além das suas posses conjugadamente ao sentido de o homem não ficar totalmente naufragado no Bestand.

À luz de todos estes afloramentos, a violência depauperante do Ge-Stell da técnica tornar-se-ia uma faceta ou clarão da região do Silêncio.

---

<sup>(20)</sup> Ibid., p. 123.

<sup>(21)</sup> Ibid., p. 103.

<sup>(22)</sup> Heidegger, *Identité et différence*, in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 69-70.

<sup>(23)</sup> Heidegger, *La question de Ia Technique*, p. 45. Tudo o mais como na nota (1).

3) A obra de arte oferece-se à contemplação onde o esquema sujeito-objecto não tem lugar pois que «a contemplação da obra significa *estar dentro da* patência do ente que acontece na obra» <sup>(24)</sup>. A condição daquela contemplação é o «o extático abandonar-se do homem existente à desocultação do ser» <sup>(25)</sup>. Não nos surge de novo aqui o mesmo jogo verso-reverso no que diz respeito a outro aspecto ameaçador do Ge-Stell consistente em que na sua forma extrema como vimos força à diluição do esquema sujeito-objecto? Parecendo com isso opor-se totalmente a este esquema, era já afinal o motor último do próprio estabelecimento da dicotomia na medida em que o objecto como contraposto ao sujeito fracassa para o sentido em que foi constituído: o de salvar as coisas e o conhecimento. Mas saltando agora para a outra face, a quase submersão do sujeito no Bestand (já não objecto) é a realização em negativo da ultrapassagem do esquema sujeito-objecto que se procura no novo pensar... no Pensar, afinal.

Naturalmente que este «apontar contra o seu próprio mal» da relação Ge-Stell-Bestand não se esgota por esta referência à arte: seria o mesmo, ainda que se ignorasse tal referência se bem que mais pobre,

Técnica e arte parecem assim aproximar-se pela via da verdade que são e ambas por isso mesmo não menos parecem afastar-se da arte e da técnica do útil. E se a técnica veio substituir a fabricação artesanal de úteis dir-se-ia que ao fazê-lo aproximou-se da obra de arte, precisamente ao des-humanizar a fabricação. Por isso neste caso surgirá com certeza a necessidade de reflectir na ciência a hermenêutica da obra de arte e vice-versa (dada a indeligiabilidade da ciência relativamente à técnica), rumo à poetização de ambas como meta última. Definitiva? Sem oscilações quanto à meta ou às descobertas feitas em caminho interligáveis dessa meta? Não haverá fendas nesta análise anti-antrópocêntrica e com mais incidência sobre o escondido da ciência (considerado essencial) do que sobre os seus conteúdos?

---

<sup>(24)</sup> Heidegger, *Arte y poesia*, p. 104. Tudo o mais como na nota (18).

<sup>(25)</sup> *Ibid.*, p. 105,

Na conferência «O que é a Metafísica» de 1929, a que já fiz leve referência, poderá ler-se, aparentemente *contra* a ideia de ciência como *desvelamento violador*: «o que se realiza nas ciências — em virtude da sua Ideia — é um movimento de aproximação ao essencial de todas as coisas»<sup>(26)</sup>. E aparentemente *contra* a ideia de ciência como *domínio*: «Mas o carácter privilegiado da ciência liga-se ao facto de que ela deixa por princípio expressamente e unicamente à própria coisa a primeira e a última palavra... Produz-se uma submissão para com o existente que tende a deixar-lhe... o cuidado de se revelar. Pesquisa e teoria tem portanto o papel de servir...»<sup>(27)</sup>. E aparentemente *contra* a ideia de que as ciências *não* são totalmente coisa *do homem*. «O que se produz nesta demanda (da pesquisa científica) não é nada menos do que a irrupção de um existente, chamado homem, no conjunto do existente... de tal sorte que nesta irrupção e por ela, o existente vem despontar no que é e tal qual é. A irrupção que faz despontar, é essa que antes de tudo e segundo o modo que é seu, produz o existente a si próprio»<sup>(28)</sup>.

Servir... Aproximação para a essência... Irrupção do homem como existente no seio do existente, irrupção que permite ao resto do existente revelar-se a si próprio. Tudo isso porquê e em que sentido, a conferência vai-no-lo mostrando, ao apontar como o Nada assombra toda a investigação. Nada que se vem a revelar como a essência não científica da ciência, captada como o outro, como o Ser afinal pela angústia, experimentada pelo homem em casos raros. «Só porque o Nada é revelado, é que a ciência pode fazer do próprio existente o objecto de pesquisa. E só na condição única de que a ciência ex-sista da metafísica, é que ela pode retomar incessantemente a sua tarefa essencial, que não consiste em coleccionar ou classificar conhecimentos, mas em abrir por uma revelação sempre renovada, o espaço total verdade da natureza e da história»<sup>(29)</sup>. O Nada é o outro nome do Inútil, do Incontornável e

---

<sup>(20)</sup> Qu'est-ce que la Métaphysique?, in Questions I (trad.), Paris, Gallimard, 1968, p. 49.

<sup>(21)</sup> Op. cit., p. 49.

<sup>(28)</sup> Op. cit., p. 50.

<sup>(29)</sup> Op. cit, p. 70.

do Incalculável, o que peimite que o caminho das ciências seja aproximação do essencial na medida em que não se separa desta consciência da presença do mesmo Nada e que o *servir* supracitado seja ainda pensamento fiel, ou, dado o esquecimento do englobante, tirania sobre o ente. Igualmente a irrupção do existente homem será também a irrupção que faz desabrochar as coisas pela ciência, na medida em que se evapora o humanismo como antropocentrismo: o Dasein não pode sustentar relação com o existente se não se mantiver no interior do Nada <sup>(30)</sup>.

Em outros trabalhos de Heidegger a *denúncia* das ciências é o caminho para as tornar *anunciadoras*, como a angústia aflora o Nada que afinal é o Ser, como a autenticidade emerge do fundo do mundo do «se»; nesses trabalhos o encontro das ciências e da técnica são como que a via para se chegar além delas e da metafísica. Em contrapartida, esta conferência (O que é a metafísica?) representa, ao mesmo tempo do objectivo principal enunciado no título, a tentativa de manter a autonomia relativa das ciências, como um desabrochar da diferenciação ente-ser, desabrochar a manter, dentro do manter da metafísica e da filosofia, nessa autonomia relativa. Não é por isso caprichosamente que se parte da metáfora cartesiana que representa a filosofia como uma árvore cujas raízes são a metafísica, para a partir da mesma se perguntar pelo solo em que mergulham. Nessa mesma metáfora, o tronco é a física e os ramos as outras ciências. É não uma hipótese provisória inicial mas uma metáfora confirmativa em 1949 (dada na introdução) do espírito da conferência propriamente do ano já citado de 1929 <sup>(31)</sup>.

Assim, nem esta conferência nem os outros trabalhos de Heidegger sobre o mesmo tema representam oscilação, alternativas, nem muito menos, mútuos desvios mas antes matizações que conduzem às mesmas conclusões.

Em resumo:

1) Aproveitando ainda a metáfora cartesiana da árvore: a técnica é o supremo desmascaramento daquela raiz que é a metafísica. Denunciar a técnica indesligável das ciências é denunciar

---

<sup>(30)</sup> Op. cit., p. 62. <sup>(32)</sup>  
Op. cit, p. 23.

a metafísica como forma suprema de consciência racional: é pôr isso dizer que a metafísica não cumpriu a sua missão, ao ficar-se pelo ente: é acusá-la de ter macaqueado a meditação. A pergunta pelo «solo» é uma das maneiras menos radicais de evitar o recurso à metáfora do fundamento.

2) O desvelamento operado pela técnica, obra onde entra a colaboração da consciência racional, é tal como o das ciências e da metafísica, uma forma de desvelamento mas não a única.

3) O perigo deste desvelamento científico-técnico-metafísico é o de nos fazer esquecer a outra e fundamental forma de desvelamento por constituir uma «incapacidade organizada de chegar a uma relação com o que merece ser interrogado» <sup>(32)</sup>.

4) Isto acontece ao homem mas não é obra do homem.

5) Uma vez porém chegados à consciência disto por análises diversas convergentes em que se apalpa terreno sem modelo prévio, as ciências, logo a técnica e a Metafísica, passam a constituir via para outros encontros, que passaram essencialmente por elas próprias. Não foram/são acidentes de caminho mas caminho.

6) Na medida em que esta análise nos leva ao limiar do que merece ser interrogado, não se aponta para uma espécie de dicotomia entre verdades atingidas por uma via de predomínio racional e outras de percepção mais global onde a razão está igualmente presente mas sem função de dirigente.

7) Não se diz claramente, mas deixa-se entrever que a técnica e portanto a metafísica e as ciências se apresentarão de forma diferente em face de outra forma de Aletheia, não só em virtude desta mas também pelo encontro de terem sido vias para a mesma.

A análise permitiu descobrir os horizontes que transgridem o limite que a si próprio impõe todo o científico. Não aponta para

---

<sup>(32)</sup> Heidegger, *Dépassement de la Métaphysique*, p. 71. Vide nota (7).

novas metodologias mas para o espírito com que deve ver-se a ciência. Dir-se-ia que é através deste desocultamento que a metodologia científica, consciente da sua confinção, se liberta da sua agressividade, o mesmo acontecendo no que diz respeito à metafísica. Nesse caso, a especificidade dos métodos poderá ser mantida como não violação contanto que resguardada pela metodologia última desagressivizada que Heidegger considera ler no mais específico da fenomenologia (segundo o que talvez pudéssemos afirmar que «lassen» como mandar ou «fazer que» cede o lugar, subordinando-se-lhe inteiramente a «deixar que» como significado primordial). A fenomenologia assim aponta não para a necessidade ou mesmo possibilidade de tornar a filosofia (ou o possível pensamento seu herdeiro) ciência rigorosa mas antes para o estabelecimento de uma verdadeira diferença entre o específico da filosofia ou do pensar, a que a mesma sempre se votou apesar dos possíveis fracassos, e as ciências. É por isso que no próprio campo da filosofia em que se inscreve Heidegger, aquilo que constitui a raiz última dentro do que ainda se pode chamar sistema, a diferença ente/ser, ocultação/desocultação (do ser) — tida esta como visão da verdade — A-Letheia — vai entroncar numa diferente interpretação e diferente utilização da fenomenologia. Como diz Heidegger em «Meu caminho para a fenomenologia» (1963) «O que para a fenomenologia dos actos conscientes se realiza como auto-mostrar-se dos fenómenos, é pensado mais originariamente por Aristóteles e por todo o pensamento e existência dos gregos como Aletheia, como o desvelamento daquilo que se (a)pre-senta, como seu desocultamento e mostrar-se. Aquilo que as «Investigações lógicas» redescobriram como a atitude básica do pensamento, revela-se como o traço fundamental do pensamento grego, quando não da filosofia como tal»<sup>(33)</sup>. Esta referência a Aristóteles e aos gregos é o indício da recusa de toda a vertente idealista por via das doutrinas e dos métodos. É a recusa dessa mesma vertente em Husserl:

O que é a coisa, a própria coisa de que fala Husserl? «É ela a consciência e sua objectividade ou é o ser *do ente em seu desvelamento e ocultação?*»<sup>(34)</sup>.

---

<sup>(33)</sup> O meu caminho para a fenomenologia (trad.), in *O im da filosofia e a questão do pensamento*, S. Paulo, Duas Cidades, 1972, pp, 104-105. <sup>(34)</sup> *Ibidem*.

Horizontes não críticos da própria crise, jamais horizontes derrotistas. Assim denunciar as ciências e a filosofia é não só formular a crise *de ambas* como interpretá-la segundo planos de abertura e realização.

Consciência de crise civilizacional, consciência da própria crise do pensamento filosófico como pensar da totalidade, crise das ciências gerando tantas epistemologias rivais e polémicas como antigamente filosofias, consciência da limitação dos principais idiomas europeus por uma ordem técnica (marca da metafísica) tudo isso conjugado com o fascínio e imposição crescente de valores extra-europeus, de cuja destruição parcial no passado a mesma Europa e o seu pensamento instrumentalizado pode ser também parcialmente responsável. Proliferaram as filosofias da cultura como explicação e remendo da situação. Apareceram sistemas económicos e sociológicos. Para todos eles em geral a crise europeia, ou da civilização europeia era uma das muitas crises. Heidegger, ao procurar por via ontológica a razão de tudo isso, dirige-se não ao que possa ser a estrutura geral de qualquer crise em qualquer parte do mundo, nem ao accidental, mas àquilo que efectivamente constitui o específico da civilização europeia dentro e fora da Europa: o fenómeno técnico, as ciências da natureza e a cientificação da história e das ciências humanas que procuram o rigor daquelas, a filosofia anterior e a presente. Tudo isso além de lhe revelar um essencial parentesco, acaba por revelar-lhe a *razão* de ser simultânea da tirania e do nilismo. De um salto encontra-se fora do campo antropológico exclusivo: *é sempre a mesma razão* pela qual as coisas e os homens sofrem de falsa autonomia: autonomia das ciências, autonomia da natureza, autonomia da filosofia, autonomia do homem que se considera como aquele que se serve da técnica, aquele que filosofa, aquele que descobre. Assim a esta falsa autonomia corresponde uma falsa heteronomia: a das técnicas cuja essência se esconde no seu «ao serviço de», tal como a essência da metafísica se esconde no julgar ter esgotado o que não aflorou e que desfigura aquilo que julga servir e tratar. O dirigismo do Führer e o calculismo das ciências obedecem ao mesmo espírito de empresa ou de empresário. Isto é, lutar contra a tirania através de um espírito científico desligado da metafísica (e esta desligada da sua ultrapassagem) é alimentar a própria tirania, é manter aquilo mesmo que se quer vencer. E assim já estamos a passar das raízes para os horizontes. A crise da civilização técnica, assim, não é vista

nem como acidente de caminho, nem mesmo como declínio ou fim de uma de tantas civilizações: ela é encarada, poderíamos dizer como o resultado final da crise em si, da Crise que é o reino e a escravidão do ente, o fazer do esquecimento do fundamento o próprio fundamento. Em consequência, o antropocentrismo, o positivismo, o economicismo e todas as formas de axiologismo são metidas no mesmo saco. Nada há de mais anterior a essa ocultação do ser. Assim a denúncia do espírito europeu é o mais radical possível: a ferida é anterior (entitativamente) ao homem. É claro que isto é por sua vez a maior exaltação que se pode fazer do espírito europeu e da civilização europeia em crise: a denúncia é anunciação, o embater final contra o limite do ente, contra o divórcio que nos dinamizou, faz dar o salto para o outro lado com um sentido maior de depuração, salto que não pode desligar-se da grandiosidade constituída pela ciência e filosofia anteriores que de alguma maneira o prepararam.

Independentemente do vocabulário usado, Heidegger representa o apontar para uma das alternativas do filósofo perante a sempre apontada e nunca dada morte da filosofia: não será em nome das ciências que a filosofia poderá morrer e se a palavra tiver de ser substituída, será porque, via metafísica, até agora *ainda se pareceu demais às ciências*. Também aqui poderíamos dizer imitando Heidegger na exploração da ambiguidade dos termos, que a agonia da filosofia encerra em si o agônico e o agonizante; são dois ingredientes que o tornam perpétuo e sempre prestes a desaparecer. Na agonia tomada no sentido degenerado moderno late a luta contra a morte que a qualifica. Bem se poderia aqui contrapor agônico a polémico.

À filosofia moderna apresentam-se várias alternativas perante as ciências:

1) Não entrar no seu campo, ignorá-las e cultivar o terreno considerado filosófico ou até opor-se-lhes por via irracionalista.

2) Tornar-se lacaia das ciências, reduzir-se a sua fiel ouvidora e veneradora, à espera da destruição do que até agora foi veiculado com o nome de filosofia e agir em consequência. Ora nem os que apoiam a alternativa 1) nem esta 2) conseguem agir em consequência. Os primeiros por que passam a fantasiar em vez de pensar, dado porem de parte uma importante realidade, os segundos porque continuam a filosofar em vez de se calarem.

3) Ouvir as ciências e com esse material de informação, juntamente ou não com o que provenha de outros domínios, construir aquilo de que as ciências são consideradas incapazes.

4) Encarar as ciências como mais uma realidade que vai surgindo na História-processo, procurando sondar o que nelas haja para além do que elas dizem, como conhecimento, método, acção e realidade.

Esta atitude não é incompatível com a anterior que por isso a pode complementar e vice-versa. É o que caracteriza o posicionamento de pensadores tão díspares como Bachelard, John Dewey e Leonardo Coimbra. Heidegger, como que vivendo a radicalização de um novo dualismo \* parece ficar pelo que se acaba de enunciar esta quarta alternativa.

Contra aqueles que pretendem substituir a metafísica pelo brilho das ciências ficando-se por estas ou tentando a construção de uma filosofia científica, Heidegger aponta como isso é continuar no pior daquilo que se pretende ultrapassar. Ultrapassagem da filosofia na medida em que ultrapassa a distância que se ignora e portanto enquanto que ao reduzir-se às ciências esquece ter coherdado o sofrer da mesma parcialidade.

Apontadas como sendo uma das formas de desvelamento, as ciências não se reduzem a uma actividade cultural do homem, segundo Heidegger. Neste ponto, nesta supra-culturalidade, encontram-se ao mesmo nível da arte e do que Heidegger chama a meditação. Ora a cultura é acusada por Heidegger de ter necessidade de um Vorbild uniformizador que só será possível através de fé, uma razão imutável nos seus princípios <sup>(33)</sup>.

Assim o que aponta não é o fim das ciências mas o fim da idade da cultura como reino da grande norma, como Bilden. E neste sentido as ciências serão criticadas por aquilo que tiverem

---

\* Impede-lho a radicalização da diferença ser-ente? Com que legitimidade se pensarmos que a rigidez dessa concepção também desfigura a diferença ontológica que quer manter? Tanto mais que esta diferença é várias vezes «resolvida» pelo recurso a poios cujo afloramento se faz recorrendo a expressões demarcadas de metáforas fundamentadoras, que extravasam aquela supracitada extremação (e já rompimento) daquela outra supracitada metáfora cartesiana da árvore

<sup>(35)</sup> Science et Méditation, p. 77. Vide nota (5).

de cultural ou de inserção no cultural, elas tanto como a filosofia. Sem o dizer, Heidegger faz concluir *outra razão* nas ciências que para se impor não precisa de exigir a fé na sua onipotência. Ao contrário do que se faz às ciências, a cultura não é denunciada para se tornar anunciadora, diria antes que, ao apontar-se a passagem à meditação a partir do ser da ciência, a cultura, que é o mundo do domínio humano projectado em razão imutável, domínio de uma soberba fé que constitui ao mesmo tempo arregimentação, a cultura é denunciada para ser substituída pela não-cultural meditação \*. A reivindicação da dimensão filosófica da ciência vem trazer um problema de linguagem que Heidegger coloca da mesma maneira quando se trata de falar da metafísica já em nome daquilo que a ultrapassa. Uma certeza surge logo: a da rejeição do falar cientificamente sobre a ciência quando se quer saber do seu ser. Falar da ultrapassagem de alguma coisa (que é o caso) não pode deixar de se fazer utilizando a linguagem daquilo que se quer ultrapassar mas na consciência da sua inadequação e portanto preparando a nova linguagem pelo rebentamento indisciplinador daquela que se usa, neste caso a científica. A que outros meios se poderá recorrer e porquê? Antes vejamos melhor o que se pretende no regresso ao Ser, para ver-se por que lado deveremos sabotar a linguagem de que tivermos de servir-nos e de que outros meios deveremos socorrer-nos. Como já antes se disse, é toda uma rejeição do domínio e portanto da sua linguagem que está em causa, domínio que é o da razão escravizando a si o real, ela própria colhida nesse esquema. É a saída da ordem em que o ente *é tido* pela ideia. Regresso ao ser é procura do «fundamento» relativizador daquele esquema e daquela parcialidade, é portanto ultrapassar o idealismo e a forma de dominação idealista que comanda o real, esquecendo o enigma que está por trás da clareza imperativa. O idealismo e o espírito presente em todos os empirismos, sempre fiéis ao radicalismo do aparecer ordenado e em todo o «realismo» que seja for-

---

\* Será sempre a cultura comandada pelo «Vorbild»? Não será nesta análise admitida a possibilidade de um espírito pluralista de cultura? O problema continua porém se a mesma pluralização deriva de uma norma que não deixa igualmente de ser a *grande norma* — A cultura, assim concebida, de que a ciência pode fazer parte, desfigurando-se, é o grande mito contrário à importância de o homem *não* ser o centro.

mulado à luz de qualquer racionalismo dominador e abrangedor. Em contrapartida, uma tradição de «procura do fundamento» que leva sempre ao radical extravasar do mesmo percorre a história do pensar, é uma serra em que as montanhas principais são os pré-socráticos, Aristóteles, toda a filosofia medieval da matéria, o pensamento místico de J. Böhme, o matricialismo de Spinoza, a voz ainda pouco explorada de Schelling e todas aquelas versões do materialismo dialéctico que não tenham de facto renunciado à dialéctica. É nesta linha e a partir dela que se pode considerar abrirem-se os horizontes de Heidegger. Como procura do real prévio a toda a definição e representação, a índole de um materialismo que não tema romper a carapaça com que se defende da verdade, que se adentre na dimensão filosófica de matéria, e o pensamento de Heidegger poderão estimar-se convergentes.

Será na linha histórica destes e nas situações de impasse dos idealismos e seus acólitos supracitados que se poderá portanto pescar a linguagem nova que trate do fundamento na consciência do relativismo metafórico que este termo encerra como de resto todas as outras metáforas afloradoras que se tornam tiranizantes quando arvoradas a expressões régias. Por isso se depuram as metáforas de centralismo e de fundamentação não se significando com isto a sua arrumação ou liquidação mas o integrá-las no conjunto de outras mais expressivas e descobridoras e menos fixistas, tirando-lhes assim, a cada uma e a todas em conjunto cerrado a exclusiva. Nem mesmo do Ser se poderá dizer que é antes de tudo centro ou fundamento ou mesmo englobante\*.

Mas não bastará. Recorrer-se-á ao artifício de sujeitar a palavra a uma transferência que a transforme, à revivificação dos antigos sentidos e de olvidados referentes, ao aparente platonismo do substantivo abstracto tratado como concreto e próprio mas que é o inverso do falar platónico. E sobretudo recorrer-se-á à poesia: criação de um pensamento aproximativo tão fecundo como anti-sistemático. E talvez tenha de ser esse o recurso mesmo se o «Fundamento» sempre provisório se chamar matéria como realidade

---

\* A relação de diferença parece aproximar-se em Heidegger de uma relação de conjunção com predomínio de um dos conjuntores. Mas até a isto, que também é metáfora, se deve aplicar o que se acaba de dizer de toda a expressão metafórica. É na mesma provisória.

das possibilidades, não reduzida a simples objecto das ciências que dela nascem.

O recurso à essência da técnica e da ciência é um dos itinerários a contribuir para a interpretação do não acabamento de *Ser e Tempo* e sua metodologia: um passo no afastamento de toda a sombra de antropologismo. E é neste afastamento, nada degradante para o homem, que se amplifica a perspectiva do que se analisa pelas ligações com a metafísica e com a arte. Uma e outra, bem como a ciência, apresentando-se segundo uma essencial ambiguidade que é todo o contrário do pessimismo.

Mas, nesse abordar o espírito das ciências, algo parece ficar à espera. Faltam mensagens dos grandes momentos da história da ciência incluindo as do surgimento de cada uma. Tê-lo feito, tendo-os presentes como momentos de um importante processo de desocultamento-ocultamento complementar e até esclareceria as projecções reiflexivas que Heidegger não deixou de fazer sobre os grandes momentos (ou períodos) da história da filosofia, as quais constituem parte essencial e extensa do seu pensamento. Nada há no pensamento de Heidegger que o impedisse de o fazer.

E na leitura que faz do espírito da ciência com clara apreensão do seu carácter histórico estará de facto contemplado o essencial apontar para o futuro que igualmente é inerente às ciências, o caminhar da história em cada investigação, superando realmente o homem?

Dado que a ciência moderna é antes de tudo ciência matematizada, a matemática não mereceria uma salientação especial como campo desta análise a que Heidegger submete as ciências e a técnica?

(Não será a matemática a sofisticação de toda a ontologia de entes no seu divórcio do ser? E não poderia isso articular-se com esse carácter de domínio coercitivo, «*Exacto*» a que se fez referência?).

Pensar sobre a técnica é descentralizar, como já se disse. Será essa a única descentração possível?

É que a primeira via principal da ontologia fundamental do Dasein originando pela sua insuficiência os múltiplos e fecundos itinerários não antropocêntricos, não deu contudo lugar à perspectiva de todos os entes como via para o ser, o que seria possível contanto que não se rompessem os laços entre o ente que pergunta e os outros entes. A descentração contida na dinâmica da pros-

pecção heideggeriana parece ficar a meio do caminho. E no entanto, em nenhum outro pensamento se insiste tanto na «emancipação» dos entes não humanos... Nada de mais contrário parece ser a esta doutrina do que uma ideologia ou actividade libertadora dos homens apenas. Este libertar não é o desvelar da íntima vinculação do ser com os entes?

*COSTA MACEDO*