

Técnica, metafísica e totalitarismo à luz da tragédia

Tomás Mendonça da Silva Prado

tomprado@uol.com.br

Universidade São Judas Tadeu (USJT), São Paulo, Brasil

Resumo: Este trabalho investiga os laços entre a técnica, a metafísica e o totalitarismo, com base nos pensamentos de Heidegger e Arendt. Além disso, propõe que tais análises sugerem que a filosofia e a história pertencem a um enredo trágico fundamental. Para tanto, de início pesquisamos em que medida o ambivalente sentido de esgotamento e salvação, presente em diversas abordagens da técnica, implica a produção de prognósticos e uma reflexão teleológica. Investigamos se estes são elementos que, no século XX, serviram de artifício para a legitimação da barbárie em movimentos totalitários e se permanecem necessariamente intrínsecos a toda visão da técnica. A abordagem de Heidegger, em alternativa, volta-se às origens da metafísica, onde residem as decisões que teriam culminado na técnica moderna, e onde presumimos estar enraizada esta estrutura trágica.

Palavras-chave: técnica; tragédia; metafísica; humanismo; totalitarismo; arte.

Abstract: This study investigates the links between art, metaphysics and totalitarianism, based on the thoughts of Heidegger and Arendt. It also proposes that such analyses suggest that philosophy and history belong to a fundamental tragic plot. To do so, we start researching how the ambivalent sense of exhaustion and salvation, present in many approaches of technique, involves the production of prognoses and teleological reflection. We investigate if these are elements which, in the twentieth century, served as a device for legitimizing barbarity in totalitarian movements and if it remains necessarily intrinsic to every view of technique. Heidegger's approach, instead, turns to the origins of metaphysics, where the decisions that would have culminated in modern technique lie, and where we presume this tragic structure is rooted.

Keywords: technique; tragedy; metaphysics; humanism; totalitarianism; art.

“No centro dessas experiências-limites do mundo ocidental explode, é evidente, a do próprio trágico – tendo Nietzsche mostrado que a estrutura trágica a partir da qual se faz a história do mundo ocidental não é outra coisa senão a recusa, o esquecimento e a recaída silenciosa da tragédia. (...) Sob a luz da grande pesquisa nietzschiana, gostaria de confrontar as dialéticas da história com as estruturas imóveis do trágico”. (FOUCAULT, 2010, p. 154)

“A tragédia é a imitação de uma ação em sua totalidade”. (ARISTÓTELES, 2000, p. 45)

1. TÉCNICA E TRAGÉDIA

Em comemoração ao aniversário de setenta anos de H. Marcuse, bem como em reação aos eventos de 1968, depois de assistir à revolta dos estudantes na França, J. Habermas publica *Técnica e ciência como ideologia*, artigo no qual elabora um diagnóstico que, se não é original, ao menos é representativo de uma preocupação da época, segundo a qual “na medida em que a técnica e a ciência pervagam as esferas institucionais da sociedade, e transformam assim as próprias instituições, desmoronam-se as antigas legitimações” (HABERMAS, 1997, p. 45). Sua preocupação consiste em que a técnica seja assimilada como um acontecimento alheio às escolhas dos homens, porém decisivo sobre as diferenças que travam entre si. O tema remonta à crítica feita por Marcuse a Weber, a qual consiste em que a técnica e a ciência não “implantam a racionalidade como tal, mas, em nome da racionalidade, uma forma de dominação



política oculta” (MARCUSE apud HABERMAS, 1997, p. 46). Em passagens transcritas de Marcuse, as quais reforçam seus argumentos, encontramos ainda: “o conceito de razão técnica é talvez também em si mesmo ideologia” (MARCUSE apud HABERMAS, 1997, p. 46). Cumpre resguardar atenção e desconfiança, pois ela é “em cada caso, um projeto histórico-social; nele se projeta o que uma sociedade e os interesses nela dominantes pensam fazer com os homens e com as coisas” (MARCUSE apud HABERMAS, 1997, p. 47).

Se o problema é fundamentalmente de projeção; se a técnica tem valor de signo, Habermas enxergará nas manifestações dos estudantes, por outro lado, um sinal de que não há um deslumbramento paralisante diante dos avanços técnicos e que a sociedade não aceita em seu nome quaisquer caminhos. O conflito é travado em torno do que é ilusório e do que é basilar. Implicitamente, notamos um resgate do argumento kantiano, segundo o qual a comoção com as motivações e os ideais das revoluções é, a despeito da violência dos acontecimentos, o mais importante, na medida em que sinaliza o avanço do esclarecimento. A revolta dos estudantes, ainda que sem efeito prático imediato, aparece como um sinal de conscientização e de esperança contra a alienação, perante aquele que seria o problema fundamental: o capitalismo.

A longo prazo, pois, o protesto dos estudantes podia destruir duradouramente a ideologia do rendimento que começa a entrar em colapso e, assim, destruir o fundamento legitimador do capitalismo tardio, que já é frágil, mas está apenas protegido pela despolitização. (HABERMAS, 1997, p. 92)

Questão econômica, social e política, a técnica aparece como território de disputa entre o que é ideológico e o que é material. Ameaça fortalecer ideologias, mas contribui positivamente para a análise histórica, caso se reconheça que suas raízes estão ancoradas na disputa sobre os meios de produção.

Portanto, não somente associada a uma ideia de esgotamento, carregando um caráter deveras apocalíptico – o fim da sociedade capitalista –, o tema da técnica costuma estar paradoxalmente associado à abertura de novas promessas, à renovação das esperanças, por exemplo, o advento da sociedade comunista. Por ora, interessa-nos pensar esta ambivalência presente em tradições de análise distintas, mas à frente nos ateremos a uma abordagem específica.

No intuito de esclarecer nossa hipótese, o trabalho de W. Benjamin “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica” aparece como um novo exemplo expressivo. Partindo do campo da arte, o filósofo denuncia que a reprodutibilidade técnica promove a “destruição da aura” (BENJAMIN, 2008, p. 169), a perda da experiência de se estar diante de uma “aparição única” (BENJAMIN, 2008, p. 170), mas não a reconhece como um evento de mera decadência na medida em que “a obra de arte reproduzida é cada vez mais a reprodução de uma obra de arte criada para ser reproduzida” (BENJAMIN, 2008, p. 171). Segundo Benjamin, o uso ritual dá lugar à democratização do acesso à experiência estética, encontrando em uma aparente perda cultural o alvorecer de novas promessas: “a reprodutibilidade técnica da obra de arte modifica a relação da massa com a arte. Retrógrada diante de Picasso, ela se torna progressista diante de Chaplin” (BENJAMIN, 2008, p. 187).

Ainda no campo da arte, o caráter de redenção, que grande parte das análises da técnica assume o desafio de revelar, é expresso quase caricaturalmente na seguinte passagem de *Arte e técnica nos séculos XIX e XX*, de Francafé:

Nesta atual desventura do homem moderno, há um ponto luminoso. O redescobrimto pelo homem da sua alma e da arte está à vista. A era da racionalização mecanicista que ameaçou matar o planeta vai terminar, a era da civilização orgânica começa. (FRANCASTEL, 1983, p. 73)

Com efeito, a ambivalência que faz da técnica um evento simultaneamente de grandes ameaças e esperanças, faz com que muitas vezes a tensão se decida em termos de prognóstico. Pouco antes de morrer, Benjamin percebeu o perigo contido em soluções teóricas que surgem calcadas em pretensas “normas históricas”. Se no ensaio sobre a reprodutibilidade técnica ele afirma que Marx “previu o futuro do capitalismo” (BENJAMIN, 2008, p. 165), posteriormente, nas teses “Sobre o conceito de história”, ele afirma que é preciso “originar um verdadeiro estado de exceção” (BENJAMIN, 2008, p. 226) contra justamente os abusos calcados em toda suposta forma de norma histórica. Com isso, desperta-nos para os perigos contidos nas esperanças projetadas de nossos diagnósticos.



Se encontramos dificuldades decorrentes de abordagens teóricas que, a despeito de suas especificidades, não escapam de certas estruturas formais, talvez nos caiba exatamente reconhecê-las. Sugerimos a consideração do tema, portanto, à luz da fábula ou como enredo – trágico. Segundo Aristóteles, “a fábula é a imitação da ação. Chamo fábula a reunião das ações” (ARISTÓTELES, 2000, p. 43). Não fazemos uma análise histórica de arquivos, tampouco esperamos que a explicitação de entraves ideológicos desnude uma realidade material, mas nos dedicamos a pensar uma “reunião de ações”, um enredo que coloca em questão também alguns simulacros ou certas relações miméticas. Buscaremos, como em um jogo de espelhos, perscrutar a tragédia da técnica à luz do enredo da metafísica. Ainda de acordo com Aristóteles, “os enredos bem constituídos não devem começar nem terminar num ponto qualquer, ao acaso, mas servir-se dos princípios referidos”. (ARISTÓTELES, 2000, p. 46). Os princípios que devemos tomar como base para nossa leitura trágica da técnica têm uma afinidade ainda obscura com as raízes da metafísica.

Antes de a elas nos voltarmos, recordar o arquétipo moderno do Fausto composto por Goethe – empreendimento também corrente da parte de muitos filósofos – está acima das diferenças de abordagem teórica e é fonte de importantes esclarecimentos preparatórios. Decerto, é preciso reconhecer que a arte oferece um prisma de análise privilegiado para a compreensão do tema, uma vez que não se trata estritamente de um problema conceitual, mas de um evento desafiador multifacetado. Na análise de M. Berman, em *Tudo o que é sólido se desmancha no ar*, encontramos uma visão do empreendedorismo fáustico que traz a seguinte contribuição: “é como se o processo de desenvolvimento, ainda quando transforma a terra vazia num deslumbrante espaço físico e social, recriasse a terra vazia no coração do próprio fomentador. É assim que funciona a tragédia do desenvolvimento” (BERMAN, 1986, p. 67). A riqueza desta referência introdutória consiste em que ela retrate o duplo movimento, o paradoxo característico da técnica, como um movimento trágico: ascensão e queda ou, segundo os termos aristotélicos, felicidade e infortúnio. O que é propriamente desafiador na técnica é este incontornável caráter ambivalente, cuja resolução não é a dos ganhos inesperados, mas a das perdas imprevistas e que, indelevelmente, estimulam uma maior aspiração de desenvolvimento.

Nas palavras de Junito de Souza Brandão, encontramos uma síntese formidável para caracterizar a estrutura formal do argumento que herdamos do campo do mito e da arte e que sugerimos presente na filosofia.

O homem, simples mortal, “antropos”, em êxtase e *entusiasmo*, comungando com a imortalidade, tornava-se “anér”, isto é, um *herói*, um varão que ultrapassou o “métron”, a medida de cada um. Tendo ultrapassado o métron, o anér é, *ipso facto*, um “hypocrités”, quer dizer, *aquele que responde* em êxtase e entusiasmo, isto é, o ator, um outro. Essa ultrapassagem do métron pelo *hypocrités* é uma “démasure”, uma “hybris”, isto é, uma violência feita a si próprio e aos deuses imortais, o que provoca a “némesis”, o ciúme divino: o *anér*, o ator, o herói, torna-se émulo dos deuses. A punição é imediata: contra o herói é lançada “até”, cegueira da razão; tudo o que o *hypocrités* fizer, realizá-lo-á contra si mesmo. Mais um passo e fechar-se-ão sobre ele as garras da “Moirá”, o destino cego. (BRANDÃO, 1985, p. 11)

A princípio, a motivação do homem surge ameaçada no arquétipo de Fausto, por seu tédio e sua frustração anti-heróicas. Extrema é a dificuldade de Mefistófeles para seduzi-lo e fazer sua barganha, a tal ponto que o desânimo de Fausto parece mais profundo do que o prazer diabólico em desmerecer as obras humanas, ou as divinas. O desenvolvimento pela técnica, entretanto, será a motivação que faltava, tamanha que atordoará o próprio demônio.¹ A tragédia da técnica, questão que certamente aludirá a uma motivação ou a um entusiasmo, deve ser investigada, todavia, não como obra humana sob um fundo teológico, mas sob um fundo metafísico – se é que teologia e metafísica estão assim distantes, como também aqui não estão a arte e a filosofia.

Assumindo a estrutura trágica até aqui caracterizada sobre os alicerces de uma confiança exacerbada em prognósticos que fomentaram certos modos heterodoxos de desenvolvimento, elaboraremos uma visão da técnica entre os extremos – as “experiências-limites” – da metafísica e do totalitarismo, conforme as perspectivas de Heidegger e Arendt. Compreender tais laços sob o pano de fundo da técnica oferece a oportunidade de analisarmos de que modo os prognósticos, como modo teleológico de pensamento, como expectativa de redenção e como “destino cego” configuram na atualidade uma filosofia trágica.



2. TÉCNICA E METAFÍSICA

Assumimos o pressuposto heideggeriano de que a técnica não deve ser analisada em seus produtos e efeitos. Tampouco conforme um simples meio. De nada adianta o estarecimento diante do potencial destruidor dos artefatos ou o anseio de melhor controle sobre os procedimentos que escapam ao controle no processo de exploração da natureza. Como afirma o filósofo: “nunca faremos a experiência de nosso relacionamento com a essência da técnica enquanto concebermos e lidarmos apenas com o que é técnico (HEIDEGGER, 2006, p. 11). Com Heidegger, encontraremos a dimensão da técnica que evidencia a existência de uma afinidade essencial com a metafísica e com a tragédia.

Ao analisarmos a técnica à luz de seu caráter trágico, optamos por privilegiar a perspectiva heideggeriana na medida em que, além do que foi dito, admitimos as considerações do filósofo acerca do humanismo em crise. Potencialmente trágica é toda perspectiva do homem como herói do ente, e uma análise que, como a do filósofo, atente aos seus passos em falso pode produzir no herói o “reconhecimento” que, segundo Aristóteles, é condição para o cumprimento do seu destino trágico. Sabemos agora que técnica, metafísica e humanismo são os conceitos que devem ser esclarecidos para que seja justificada a articulação proposta entre a filosofia da técnica e a tragédia.

Em uma meditação especial, intitulada “A doutrina de Platão sobre a verdade”, Heidegger oferece subsídios para a compreensão, primeiramente, do vínculo entre o humanismo e a metafísica:

Esta mudança na essência da verdade é acompanhada por uma outra mudança que diz respeito ao lugar da verdade. Como desvelamento, a verdade é ainda um traço fundamental do ente ele mesmo. Mas, como exatidão do ‘olhar’, ela se torna a característica de um certo comportamento do homem em direção às coisas que são. (HEIDEGGER, 1980, p. 24)

A passagem expressa o que representa, para nossa abordagem, o ponto de partida da ascensão do herói, na medida em que a verdade deixa de ser um acontecimento “do ente ele mesmo” e passa a pertencer a “um certo comportamento do homem”. A verdade, não mais tendo sua proveniência no “inefável” (HEIDEGGER, 1979, p. 152), torna-se condicionada ao “olhar”, o que insuflará ao longo de mais de dois milênios o entusiasmo do homem. Encontramos, nesse “deslocamento”, o princípio exigido por Aristóteles para a constituição de nosso enredo. Há, ainda em “A doutrina de Platão sobre a verdade”, outra importante passagem que nos auxilia na compreensão dos laços do humanismo com a metafísica:

Esta causa primeira e suprema é chamada por Platão, e em seguida por Aristóteles, o Divino. Depois que o ser foi inspirado como Ideia, o pensamento voltado em direção ao ser do ente é metafísica, e a metafísica é teologia. Por ‘teologia’ é necessário entender aqui a interpretação pela qual a ‘causa’ do ente é Deus e o deslocamento do ser nesta causa que o contém em si e o faz surgir de si, porque ela é, de tudo o que é, o Ente máximo. (HEIDEGGER, 1980, p. 29)

A segunda passagem revela para onde deve se dirigir o olhar do homem para que, entre as coisas que se dão a ver, ele possa discernir a verdade. O que ele espera é que, admitindo determinada perspectiva, seja possível contemplar não apenas um campo de experiências entre outros, mas aquele privilegiado que governa os demais. A ideia, como “causa primeira” em Platão, é a via de acesso à totalidade e, como tal, ela é o “Ente máximo”. Identificando este procedimento, segundo o qual a ideia ou qualquer outra perspectiva define o ser em geral como um ente determinado, é possível perceber em que consiste formalmente a trajetória da metafísica. Nela, a verdade se torna a correspondência do sujeito à compreensão do ser que, como um ente determinado, governa a totalidade do real.

Como determinação de um princípio divino, de um “Ente máximo”, metafísica é “teologia”. Nesse enredo, o homem, alçado à posição de herói, não é ele próprio divino, mas toma para si uma centelha do divino quando, com seu olhar, com sua contemplação, participa do divino, escapando da esfera limitada em que estivera aprisionado. A metafísica implica, portanto, o humanismo, e vice-versa.

Todo humanismo funda-se numa Metafísica ou ele mesmo se postula como fundamento de uma tal. Toda determinação da essência do homem que já pressupõe a interpretação do ente, sem a questão da verdade do ser, o faz sabendo ou não sabendo, é Metafísica. (HEIDEGGER, 1979, p. 153)

Buscando meditar sobre o acabamento da metafísica, o pensamento de Heidegger desperta para a compreensão da verdade como acontecimento e, portanto, como historicidade que ocorre à revelia do homem, então acostumado a subconscientemente, por meio dos mitos ou da filosofia, glorificar as divindades que a cada vez parecem melhor lhe favorecer. A causa primeira que governa a totalidade é, porém, apenas o ser que, como tal, historicamente se vela e desvela sem pedir passagem. Ocorre para o homem encontrá-lo onde, alheio a qualquer expectativa, o ser concede um novo horizonte aberto para a sua morada, que é, portanto, a história e não o Olimpo – a história livre de todo processo condicionado por uma proveniência natural, livre de toda lei universal ou de qualquer providência divina.

É possível suspeitar, de acordo com este mesmo enredo, que haja um nexos oculto reunindo este ponto de partida, a origem da metafísica platônica, quando são nutridas as maiores expectativas do homem para compartilhar a esfera do divino, e aquilo que, na outra ponta da história, hoje encontramos na técnica moderna como a revelação de um projeto trágico – momento certamente de reconhecimento, como afirmou Hegel, porém nem por isso previsível segundo a confiança na racionalidade *a priori* do real.

Esclarecido o laço entre metafísica e humanismo, e dotados de uma suspeita acerca do nexos entre o entusiasmo característico do humanismo e a tragédia, devemos recordar da advertência de Heidegger sobre a necessidade de que a questão da técnica seja considerada em sua “essência”. Encontramos agora uma abordagem mais adequada ao problema, pois se trata de admiti-la como uma perspectiva em que, quanto mais elevada se projeta, mais encobre um ponto cego. A despeito dos atributos do herói, quanto maior a sua *Hybris*, quanto mais ele espera compartilhar da esfera reservada ao divino, mais assoladora é a experiência com a verdade que ele deverá defrontar, ao passo que mais distante se torna para ele o caráter inefável da própria verdade, a *Aletheia*:

A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de descobrimento. Levando-se isso em conta, abre-se diante de nós todo um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do descobrimento, isto é, da verdade. (HEIDEGGER, 2006, p. 17)

Privilegiamos a estrutura da tragédia em detrimento daquilo que historicamente se encontra mais próximo. Questionamos a *Aletheia*, o modo como a essência da técnica nos leva a reconhecer que a técnica moderna é uma forma possível de desvelamento, não a única. É preciso agora compreender o que é assolador, e propriamente trágico, na experiência do homem com o desvelamento hegemônico da técnica moderna.

A ameaça, que pesa sobre o homem, não vem, em primeiro lugar, das máquinas e equipamentos técnicos, cuja ação pode ser eventualmente mortífera. A ameaça, propriamente dita, já atingiu a essência do homem. O predomínio da com-posição arrasta consigo a possibilidade ameaçadora de se poder vetar ao homem voltar-se para um descobrimento mais originário e fazer assim a experiência de uma verdade mais inaugural. (HEIDEGGER, 2006, p. 31)

Com-posição quer dizer “o apelo de exploração que reúne o homem a dis-por do que se des-encobre como dis-ponibilidade” (HEIDEGGER, 2006, p. 22). Na outra ponta da metafísica, que é a posição ora ocupada, a copertinência entre o homem e a verdade, depois de tanta exacerbação do seu entusiasmo, adquiriu uma configuração ainda mais radical, que é a conclamação do homem à exploração.² O conhecimento aparece a serviço da exploração; é ele próprio um modo de por o ente disponível. Em tudo, trata-se de “extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar”, de modo que, por exemplo, o rio Reno, outrora fonte de subsistência para comunidades vizinhas ou de inspiração para um poema de Hölderlin, é hoje desvelado, predominantemente, como um “dis-positivo” de uma “usina hidroelétrica” (HEIDEGGER, 2006, p. 22), que deverá gerar energia para ficar armazenada e disponível. Não só o olhar fica comprometido pelo critério de verdade que exige a exploração, mas o homem não percebe, como verdadeiro ponto cego, que, sendo a *Aletheia* um traço fundamental do ente ele mesmo, assolador é que fique o próprio homem refém do seu projeto, que sua visada se torne tão restrita a ponto de lhe interditar a chance de fazer a “experiência de uma verdade mais inaugural”.

A *ratio*, entendida a um só tempo como o olhar por excelência do homem e como a sua forma segura de acesso ao real, obriga, desde os confins da metafísica, a natureza a revelar aquilo que ela pode revelar como o que é seguro, mas, em nome desta mesma segurança, na era da técnica exige-se mais, ou seja, também a exploração. O que, entretanto, o homem pouco percebe é que a natureza disponível é tão somente o limite



daquilo que ele é capaz de ver, e que o maior perigo consiste em que veja cada vez menos.

O homem pertence na atualidade ao projeto de por todas as coisas à disposição. Isto é, ele próprio está disponível ao predomínio desse projeto. Assim, revela-se a essência da técnica moderna, não determinada por nada de técnico, mas pela ameaça que recai sobre o homem, em sua relação com este desencobrimento vigente, de, ao tentar alcançar o divino, perder propriamente a sua *humanitas*. Como afirma Heidegger: “o homem não é o senhor do ente. O homem é o pastor do ser” (HEIDEGGER, 1979, p. 163).

Fundamentalmente, o caráter trágico da essência da técnica em Heidegger consiste em que, quanto mais tomado por êxtase e entusiasmo com tudo aquilo que parece representar uma vitória sobre o ente, mais cego o homem se torna para a verdade do ser. Ele não percebe que não tem direito de se deslocar para o centro do ente, e que assim procedendo recai no esquecimento dos caminhos outrora abertos e na insensibilidade para perceber um caminho a ele oferecido pelo ser. Para produzir algo de realmente próprio, é necessário que haja antes um reconhecimento ou uma apropriação desta morada.³ A liberdade implica em manter acessíveis as posições já ocupadas, sem deixar que se percam no esquecimento e no furor das solicitações imediatas, aquelas presas ao desvelamento hegemônico. Sem este cuidado, o homem se torna menos livre e mais refém da armadilha do destino – que permanece, como sempre, alheio a seus prognósticos.

3. TÉCNICA E TOTALITARISMO

Com base em algumas breves passagens de Heidegger, supomos ser possível analisar o que seriam desdobramentos atuais dessa experiência metafísica originária sob um cunho também social e político. Para esta investigação, recorreremos a uma interlocução com H. Arendt, que vemos assumir diversas estruturas aqui já caracterizadas do pensamento daquele que foi um dia seu professor.

Heidegger afirma: “compreende-se aqui o nome ‘técnica’ de modo tão essencial que, em seu significado, chega a coincidir com a expressão – acabamento da metafísica” (HEIDEGGER, 2006, p. 69). A técnica é o acabamento, como possível esgotamento, ponto derradeiro, mas, sobretudo, como o apogeu ou a culminância da metafísica. Quanto a esta, também encontramos da parte do filósofo uma formulação sucinta e precisa. A metafísica pode ser compreendida como a tentativa de desvelar ou dominar “o ente em sua totalidade” (HEIDEGGER, 1979, p. 38). Portanto, fundamental é perceber a técnica moderna como o acabamento e o apogeu do projeto metafísico de dominação do ente em sua totalidade.

É possível supor que a investigação de Heidegger tenha produzido profundas ressonâncias no pensamento de Arendt, particularmente quanto à sua compreensão do totalitarismo. Se há duas vias ordinárias para a análise deste evento, o nacionalismo e o autoritarismo, Arendt nos oferece uma visão provocativa na medida em que, em uma interlocução com Heidegger, as contorna.

Para primeiramente reforçarmos o tratamento comum do problema, podemos recordar o trabalho de Adorno, que também se dedicou à análise tanto da técnica quanto do totalitarismo, conforme encontramos em “Educação após Auschwitz”: “o genocídio tem suas raízes naquela ressurreição do nacionalismo agressor que vicejou em muitos países a partir do fim do século XIX” (ADORNO, 2011, p.120). De sua parte, Arendt já refutara, em *Origens do totalitarismo*, que o nacionalismo seja um caráter essencial dos regimes totalitários, sendo uma ideologia de um movimento aparente e provisório para seduzir as massas em direção a um projeto mais ambicioso, o “domínio mundial” (ARENDR, 2008, p. 441) ou o “domínio total” (ARENDR, 2008, p. 350). Embora a questão do antissemitismo seja bastante complexa, há um viés importante a ser descoberto imbricado ao tema, pois o povo judeu foi apontado como aquele que, não se atendo a nenhum território restrito, presente em todos os cantos da terra, teria um modo oculto de governo sobre os outros povos. Exterminá-los seria uma fantasia não apenas de libertação, mas um meio de lhes tomar o lugar neste domínio internacional dos povos: “a ilusão de um domínio mundial judeu já existente constituiu a base da ilusão do futuro domínio mundial alemão” (ARENDR, 2008, p. 409). Com isso, notamos o quanto o argumento que prima pelo aspecto nacionalista cede lugar à preocupação com a esfera internacional. O antissemitismo seria um aspecto essencial e um primeiro passo no verdadeiro plano da dominação total.

A despeito dos diferentes estratos, momentos e níveis ideológicos de comoção e arregimentação das massas nas estratégias de dominação totalitária, Arendt é direta ao caracterizar o totalitarismo como uma

ambição de “domínio total”. Se Heidegger, na forma da técnica e da metafísica, por via de uma abordagem filosófica tomou o ente em geral como objeto dessa ambição, Arendt, privilegiando uma abordagem política e social, afirma, no lugar do abstrato ente, que em si mesmo já é um modo de referir-se às coisas em sua totalidade, o seguinte:

A luta pelo domínio total de toda a população da terra, a eliminação de toda realidade rival não-totalitária, eis a tônica dos regimes totalitários; se não lutarem pelo domínio global como objetivo último, correm o sério risco de perder todo o poder que porventura tenham conquistado. (ARENDR, 2008, p. 442)

Além da discrepância entre Arendt e trabalhos que afirmam o nacionalismo como aspecto essencial dos movimentos totalitários, há também uma diferença concernente ao que seria outro aspecto essencial de avaliação corrente, o autoritarismo. Retiramos mais uma vez de Adorno o diagnóstico de que “o espírito germânico de confiança na autoridade foi responsabilizado pelo nazismo e também por Auschwitz” (ADORNO, 2011, p. 123). Em Arendt, a autoridade não equivale, a princípio, a nenhuma exacerbação autoritária. O totalitarismo, em sua visão, teria, ao contrário, vicejado no vácuo deixado pelo “desaparecimento da autoridade” (ARENDR, 2008, p. 127):

O ascenso de movimentos políticos com o intento de substituir o sistema partidário, e o desenvolvimento de uma nova forma totalitária de governo, tiveram lugar contra o pano de fundo de uma quebra mais ou menos geral e mais ou menos dramática de todas as autoridades tradicionais. Em parte alguma essa quebra foi resultado direto dos próprios regimes ou movimentos; antes, era como se o totalitarismo, tanto na forma de movimentos como de regimes, fosse o mais apto a tirar proveito de uma atmosfera política e social geral em que o sistema de partidos perdera seu prestígio e a autoridade do governo não mais era reconhecida. (ARENDR, 2007, p.128)

Não sendo o totalitarismo produto de uma exacerbação da autoridade, ele surge em decorrência, ao contrário, do seu desaparecimento. Se a autoridade está associada à força da tradição e do passado, ao respeito às instituições, a força que talvez mais tenha contribuído para a sua falência é o cientificismo. Tal argumento já fora neste mesmo trabalho utilizado segundo o uso dado por Weber e Habermas, mas em Arendt nota-se que o cientificismo mais ameaçador é, sobretudo, aquele que alimenta a expectativa do discernimento na história de leis naturais. A história, no sentido daquilo que teve lugar no passado, dá lugar a uma ciência da história, a qual, oferecendo-nos prognósticos futuros, acarreta desprezo pela experiência legada. Tanto o totalitarismo soviético quanto o nazista teriam nutrido o desprezo pelas autoridades tradicionais e arregimentado a opinião pública com argumentos em que a ciência se tornava a forma mais severa de ideologia. Como afirma a autora: “assim, o totalitarismo parece ser apenas o último estágio de um processo durante o qual a ciência tornou-se um ídolo” (ARENDR, 2008, p. 395). Em particular, é preciso reconhecer os danos do cientificismo histórico, da ideia de que a história é governada por leis naturais, acima da legalidade estabelecida pelos homens.⁴ Sendo assim, todos os meios políticos estariam legitimados por mais ilegais ou imorais que sejam, desde que atendam à finalidade de levar o proletariado, legítimo por natureza, ao seu lugar de direito, ou de levar a suposta raça mais forte, que a natureza segundo as suas próprias leis de sobrevivência faria prevalecer sobre as demais, à devida posição de dominação total sobre a realidade restante.

Trata-se de reconhecer o modo como as diferentes formas de cientificismo histórico, por meio das noções comuns de finalidade e de processo, exacerbam as pretensões da metafísica, como se a mesma não tivesse se atido aos seus devidos limites, conforme a advertência de Kant. A história haveria de mostrar, segundo o modo de reconhecimento que lhe é próprio – o modo trágico, do reconhecimento inesperado –, o quanto aquela advertência foi subestimada. Exaltada a promessa de se estabelecer prognósticos que alimentassem as esperanças dos homens, esperanças tão acalentadas e pela primeira vez exacerbadas no próprio Iluminismo e pelo próprio Kant,⁵ os filósofos não perceberam como a estrutura formal do argumento em defesa do progresso findaria por legitimar a barbárie, que naquele momento já passara a ser considerada não um infortúnio trágico, mas um infortúnio contingente.

4. TÉCNICA É ARTE

Muitos se questionam a razão pela qual Heidegger jamais lamentou e pediu desculpas publicamente por sua adesão ao nazismo. Talvez disponhamos de uma posição por ele assumida, senão na forma de uma declaração biográfica explícita, então por meio do pensamento que o filósofo cultivou depois do seu



afastamento do movimento. O totalitarismo, que não foi diretamente tratado por Heidegger, mas que esteve certamente presente em suas reflexões, aparece não como fruto de uma maldade humana natural, tampouco da autodeterminação de uma vontade perversa presente em indivíduos ou em grupos, mas como um erro – um erro trágico⁶, na medida em que o herói não tem consciência de cometê-lo, tendo ao nascer herdado um caminho e passado sua vida a ele preso.

Em *A condição humana*, uma visão semelhante da ação aparece retratada na seguinte passagem:

Os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe exatamente o que está fazendo; que sempre vem a ser 'culpado' de consequências que jamais desejou ou previu; que, por mais desastrosas e imprevistas que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais termina inequivocamente num único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se revela ao ator, mas somente à visão retrospectiva do historiador, que não participa da ação. (ARENDDT, 2008, p. 245)

Da mesma obra, uma transcrição do coro de Édipo Rei feita pela autora e que vai nesta direção de uma crítica às pretensões de soberania do homem, se faz oportuna: “a desgraça dos mortais é serem cegos ao próprio *Daimon*” (SÓFOCLES apud ARENDT, 2008, p. 205).

Embora também em *Origens do totalitarismo* Arendt pareça admitir em grande medida tal reflexão em que as faltas são cometidas mais por erros do destino, alheios ao poder de decisão dos indivíduos, do que por uma equação resultante das suas soberania e perversidade, em *Eichman em Jerusalém*, este mesmo argumento, usado então como justificativa pelo réu, leva a filósofa a formular com maestria a outra faceta – verdadeiramente trágica – do problema, a “banalidade do mal”.

O referido caminho de reflexão supostamente não seria necessariamente uma nova forma de legitimar o mal, ao menos não seria um modo de acomodação, se pretende apontar também, para além das formas subjetivas de examinar a questão, uma maneira pretensamente mais adequada de fazê-lo. Em Heidegger, a possibilidade de contrariar um destino só pode residir no próprio pensamento, que, desvelando serenamente suas origens e posicionando-se na “clareira do ser”, tem a chance de ser atravessado por um “apelo de libertação” (HEIDEGGER, 2006, p. 28) contra as experiências de dominação do ente em sua totalidade. Tudo dependeria de pensar mais uma vez com propriedade a experiência originária dos legados que nos impeliram aos erros cometidos, o que em Heidegger significa na maior parte das vezes questionar a metafísica e os desvios que ela infligiu sobre uma experiência originária de pensamento, onde encontramos, finalmente, outro sentido para a própria técnica: “Devemos questionar, mais uma vez, a essência da técnica. Pois, em sua essência, deita raízes e prospera, como se disse, a força salvadora” (HEIDEGGER, 2006, p. 31).

O que encontramos essencialmente nas raízes da técnica, antes dos desvios impostos pela metafísica, é uma forma de verdade não metafísica, identificada a uma verdade poética:

Outrora, não apenas a técnica trazia o nome de *Technè*. Outrora, chamava-se também de *Technè* o descobrimento que levava a verdade a fulgar em seu próprio brilho. Outrora, chamava-se também de *Technè* a produção da verdade na beleza. *Technè* designava também a *Poiesis* das belas-artes. (HEIDEGGER, 2006, p. 36)

“Outrora” nos distancia de um condicionamento vigente e nos conduz ao mundo grego, fonte dos infortúnios herdados e também oportunidade de libertação. *Technè* era, então, produção, uma forma de descobrimento, de *Aletheia*, um modo de conhecimento associado às belas-artes.

Se na técnica moderna estamos condicionados a uma só forma de conhecimento, Heidegger sugere que entre os gregos, notadamente em Platão e Aristóteles, havia uma percepção clara de que são múltiplos os seus modos. Devemos recuperar as palavras de Aristóteles, em *Ética a Nicômaco*, que oferecem os argumentos para esclarecer tais diferenças. “O objeto da ciência (*Epistème*) existe necessariamente; por consequência, ele é eterno, pois todas as coisas cuja existência é necessária no sentido absoluto do termo são eternas” (ARISTÓTELES, 2001, p. 130). “A arte (*Technè*) é idêntica a uma capacidade de produzir”. (...) “Toda *Technè* relaciona-se à criação e ocupa-se em inventar e em estudar as maneiras de produzir alguma coisa que pode existir ou não”. (...) “A *Technè* não se ocupa nem com as coisas que são ou que se geram por necessidade, nem com as que o fazem de acordo com a natureza, pois essas têm sua

origem em si mesma” (ARISTÓTELES, 2001, p. 131).

Technè, arte, não é necessariamente *Mímesis*, imitação malograda ou dissimulação; é, conforme o sentido privilegiado por Heidegger, a produção do novo. Surpreende também encontrar tal concepção de arte em Platão, na seguinte passagem selecionada por Heidegger: “É o poético que leva a verdade ao esplendor superlativo que, no Fedro, Platão chama de ‘o que sai a brilhar de forma superlativa’” (PLATÃO apud HEIDEGGER, 2006, p. 37). Se a *Epistème*, como conhecimento científico, investiga os universais, e por vezes se exacerba ao tomar como universal o que é contingente ou o que diz respeito a um interesse particular, a *Technè*, e mais especificamente a modalidade poética, trabalha com a linguagem, a memória e o repertório herdado. O que distingue *Epistème* e *Technè* são duas gêneses diferentes, a primeira incidindo sobre a regularidade da natureza e a segunda sobre a historicidade do ser, preservada na “saga” da linguagem e a cada vez renovada pela *Poiésis*, a produção na arte. O que as distingue, finalmente, sem hierarquias dadas *a priori*, mas dadas *a posteriori* na vigência da técnica moderna, são dois modos distintos de desvelamento.

Revertendo a decadência que é a produção desta hierarquia com base no esquecimento de suas constituições originárias, Heidegger escreve, em *A Origem da obra de arte*: “A arte é histórica, no sentido essencial de que funda a história”. Ou ainda:

A origem da obra de arte, a saber, ao mesmo tempo a origem dos que criam e dos que salvaguardam, quer dizer, do ser-aí histórico de um povo, é a arte. Isto é assim, porque a arte é, na sua essência, uma origem: um modo eminente como a verdade se torna ente, isto é, histórica. (HEIDEGGER, 1977, p. 62)

A arte é o modo de desencobrimento que faz brilhar o seu desencobrimento como desencobrimento possível, histórico, ao contrário da com-posição, como essência da técnica moderna, que se desencobre com compulsão pela disponibilidade e, portanto, encobrendo o seu próprio caráter de desencobrimento e desertificando o campo,⁷ impossibilitando conseqüentemente que outro desencobrimento possa germinar. A ilusão de eternidade é então produto de uma desertificação totalitária de quaisquer oportunidades alternativas face ao novo. É assim que a arte, por outro lado, preserva a verdade – mostrando que os sentidos se produzem sobre um campo, de onde outros sentidos podem ainda frutificar.

Com efeito, é preciso reconhecer que para ambos, Heidegger e Arendt, o novo é avesso ao que é encontrado nos prognósticos que surgem com base em pretensas análises científicas do processo histórico. O novo deve estar contido no passado, embora não seja por ele determinado, assim como a poesia é uma produção enraizada na “saga da linguagem”.

Por tornar ainda mais radical esta aversão às formas de determinismo histórico, privilegiando as discontinuidades em uma história que nem por isso se torna dispersa a ponto de desaparecer, recordamos da análise feita por Foucault, em *A verdade e as formas jurídicas*, de Édipo Rei, segundo a qual “a tragédia de Édipo é a história de uma pesquisa da verdade; é um procedimento de pesquisa da verdade que obedece exatamente às práticas judiciárias gregas dessa época” (FOUCAULT, 2009, p. 31). A investigação de Foucault dos novos procedimentos de investigação, desta nova prática de inquérito da verdade em oposição às antigas, é uma arqueologia do nascimento da própria filosofia. Nas diferenças entre o inquérito e o exame, procedimento com o qual hoje nos voltamos não aos atos criminosos cometidos, mas à periculosidade dos indivíduos, aos prognósticos de crimes eventuais, é possível reconhecer a origem da “sociedade de controle”, de “vigilância” – diagnóstico semelhante àquele do totalitarismo. Seria possível, então, aventar a hipótese de que a filosofia seja, segundo seus múltiplos e descontínuos procedimentos de produção da verdade, constitutivamente arraigada a pretensões trágicas?⁸

O que podemos, e o que se torna imprescindível reconhecer, como diferencial contido na reflexão sobre a técnica, em seus laços com a metafísica, o humanismo e o totalitarismo, é que já não somos obrigados a fazer prognósticos, e isto é, em si mesmo, um modo distinto de defrontar o presente.



NOTAS

1. “Enquanto desdobra seus planos, Fausto percebe que o demônio está atordoado e exausto. Ao menos uma vez ele não tem nada a dizer. Tempos atrás, Mefisto mencionara a visão de um cavaleiro veloz como paradigma do homem que se move pelos caminhos do mundo. Agora, contudo, seu protegido o ultrapassou: Fausto pretende mover o próprio mundo” (BERMAN, 1986, p. 62).
2. “O desencobrimento que domina a técnica moderna, possui, como característica, o pôr no sentido do explorar” (HEIDEGGER, 2006, p. 20).
3. “Muito se poder ainda designar/ Do que se está por temer e desejar/ Mas porque na gratidão se apropria/ É a vida digna de apreço e alegria” (GOETHE apud HEIDEGGER, 2004, p. 208).
4. “A legitimidade totalitária, desafiando a legalidade e pretendendo estabelecer diretamente o reino da justiça na terra, executa a lei da História ou da Natureza sem convertê-la em critérios de certo e errado que norteiem a conduta individual. Aplica a lei diretamente à humanidade, sem atender à conduta dos homens. Espera que a lei da Natureza ou a lei da História, devidamente executada, engendre a humanidade como produto final; essa esperança – que está por trás da pretensão de governo global – é acalentada por todos os governos totalitários. A política totalitária afirma transformar a espécie humana em portadora ativa e inquebrantável de uma lei à qual os seres humanos somente passiva e relutantemente se submetem” (ARENDRT, 2008, p. 514).
5. “De um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da liberdade da vontade, as suas manifestações – as ações humanas –, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais. A história, que se ocupa da narrativa dessas manifestações, por mais profundamente ocultas que possam estar as suas causas, permite todavia esperar que, com a observação, em suas linhas gerais, do jogo da liberdade da vontade humana ela possa descobrir aí um curso regular – dessa forma, o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento progressivo, embora lento, das suas disposições originais” (KANT, 2003, p. 3).
6. “Deve-se ir da felicidade ao infortúnio não por maldade e sim por algum erro do personagem” (ARISTÓTELES, 2000, p. 51).
7. “É o campo que concede caminhos. O campo en-caminha. Entendemos a palavra en-caminhar no sentido de: conceder e inaugurar caminhos” (HEIDEGGER, 2004, p. 155).
8. Ao assassinar, na ignorância, o pai que um dia lhe abandonou e que mais tarde, ao retornar, frente a ele se pôs, tentando interditar o caminho que o levaria ao leito de sua mãe, cujo ventre engendraria fiéis similitudes, Édipo, pai da *ratio*, vencedor da esfinge e decifrador do mistério de nossa *humanitas*, somente poderia viver cegamente os últimos dias do seu destino. Similitude que encontramos presente ainda em Fausto, arquétipo do homem moderno: “a vida inteira os homens cegos são/ Tu, Fausto, fica-o, pois, no fim!” (GOETHE, 1981, p. 433).

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. 2011. Educação após Auschwitz. In: *Educação e emancipação*. São Paulo: Editora Paz e Terra.
- ARENDRT, H. 2007. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- _____. 2008. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária.
- _____. 2012. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Editora Schwarcz.
- _____. 2013. *Eichman em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Editora Schwarcz.
- ARISTÓTELES. 2000. Poética. In: Os pensadores São Paulo: Editora Nova Cultural.
- _____. 2001. Ética a Nicômaco. São Paulo: Martin Claret.
- BENJAMIN, W. 2008. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense.
- BERMAN, M. 1986. *Tudo o que é sólido se desmancha no ar*. São Paulo: Editora Schwarcz.
- BRANDÃO, J. S. 1985. *Teatro Grego, Tragédia e Comédia*. Petrópolis: Vozes.
- FOUCAULT, M. 2005. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. 2009. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU editora.
- _____. 2010. Prefácio (Folie et déraison). In: *Ditos e escritos*, v. 1. Rio de Janeiro: Forense universitária.
- FRANCASTEL, P. 1983. *Arte e Técnica nos Séculos XIX e XX*. Lisboa: Edições Livros do Brasil.



- GOETHE, J. 1981. *Fausto*. São Paulo: Editora Itatiaia.
- HABERMAS, J. 1997. *Técnica e Ciência como Ideologia*. Lisboa: Edições 70.
- HEGEL, F. 2002. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes.
- HEIDEGGER, M. 1977. *A Origem da Obra de Arte*. Rio de Janeiro: Edições 70.
- _____. 1979. Que é Metafísica? e Sobre o humanismo. In: Os Pensadores São Paulo: Editora Abril Cultural.
- _____. 1980. *A doutrina de Platão sobre a verdade*. Paris: Gallimard.
- _____. 2000. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2004. *A caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2006. *Ensaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes.
- KANT, I. 2003. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Martins Fontes: São Paulo.