

DECLÍNIO DO OCIDENTE, TRAGÉDIA DA CULTURA E ASCENSÃO DOS TITÃS: ELEMENTOS GENEALÓGICOS DA DISCUSSÃO DA TÉCNICA EM HEIDEGGER.

Francisco RÜDIGER¹

RESUMO: Quer-se com o texto apontar as dívidas da reflexão heideggeriana sobre a técnica moderna para com as idéias de três pensadores: Simmel, Spengler e Ernst Jünger. Depois de breve contextualização do problema, o essencial das teses de cada um é posto à luz e confrontado com sua apropriação por parte de Heidegger. Indicando conexões e rupturas, conclui-se chamando à atenção para o interesse transcendente dos pontos em questão.

PALAVRAS-CHAVE: Heidegger e a questão da técnica. Técnica e cultura moderna.

Heidegger elaborou um pensamento que, do ponto de vista da gênese, não pode ser separado do conservadorismo revolucionário, do mandarinato intelectual e da ideologia da guerra, todos esses elementos que tanto marcaram a vida social alemã e centro-européia nas primeiras décadas do século XX (BOURDIEU, 1989; RINGER, 2000; LOSURDO, 1991). Por outro lado, também não pode a eles ser reduzido, ao lembrarmos que, pelo menos em proposta, sua meditação transcende esse registro histórico (HEIDEGGER, 2003) e, portanto, ele ilumina ou pode ajudar a pensar, entre outras, uma questão central de nosso tempo do ponto de vista do sentido histórico universal: o problema da tecnologia.

No século XX, as preocupações dos primeiros movimentos antitecnológicos, românticos e reacionários, passaram a fazer parte da agenda da consciência mais avançada, esclarecida e progressista; mas ao mesmo tempo, chegando seu final, as fantasias mais delirantes e obscenas a respeito da máquina tornaram-se motivo de festa para uma intelectualidade publicitária, que vê na obsolescência do homem e

¹ PUC/RS – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Faculdade de Comunicação social – Programa de Pós-graduação em Ciências da Comunicação. Porto Alegre – RS – Brasil. 90619-900 – frudiger@ig.com.br

em sua virtual extinção como espécie uma via promissora para o surgimento de uma forma de vida mais avançada².

Considerar a reflexão heideggeriana sobre a questão da técnica supõe que levemos em conta esse contexto mais amplo e um problema de natureza epocal, indo além do registro histórico particular que a liga às circunstâncias da sociedade alemã entre mais ou menos 1900 e 1945. Para o filósofo, a modernidade “[...] é um projeto mundano sem precedentes, porque reivindica o que nenhuma época anterior não queria nem podia realizar [...]” (HEIDEGGER, 1985, p.95)³.

Na condição de projeto da subjetividade, a modernidade reclama o monopólio incondicional do real, sua exploração, planificação e reconstrução artificial: essa é sua inovação decisiva, o essencial de sua novidade. Houve impérios cuja duração se estendeu por mais de três mil anos, revelando uma certa inércia mitológica; outros, porém, estão sendo agora planejados para durar tanto quanto, mas cientificamente. Neste último caso, a permanência é vista como fortalecimento, e a dinâmica como expansão concentrada. O elemento diferencial entre ambas as épocas seria “[...] a presença de uma vontade de poder que, há três séculos, é a essência metafísica dos tempos modernos [...]” (HEIDEGGER, 1985, p.32).

Destarte, o filósofo pensou a técnica como o vetor de uma certa vontade de poderio, que tanto interessou aos teóricos do modernismo reacionário na época da República de Weimar (HERF, 1993). O objetivo do presente ensaio é apontar alguns elementos do contexto intelectual, especialmente da teoria social, em que emergem suas idéias, mostrando como o filósofo os encontrou nas obras de Georg Simmel, Oswald Spengler e Ernst Jünger.

Propondo-nos a realizar essa tarefa, trata-se neste artigo, em resumo, menos de sugerir como a apropriação dos elementos citados por parte do filósofo, todavia, importa em alterações na forma como eles foram concebidos originalmente do que apontar para várias conexões conceituais ainda por estudar em detalhe que, oriundas da filosofia social e da crítica da cultura, colaboraram para moldar a contribuição dada à reflexão historial (histórico-ontológica) de Martin Heidegger.

Civilização e tecnologia no século XX

Pondo de lado a reflexão sobre o fazer artesanal com que ele se ocupa em *Ser e tempo* (1927), a reflexão heideggeriana sobre a técnica se desenvolve com a chamada virada de seu pensamento, ocorrida durante os anos de ascensão do regime nazista,

² Cf. LECOURT, 2005.

³ Sempre que não for indicado em contrário, as traduções são nossas.

sobretudo entre fins de 1934 e 1938. Nesta época, o filósofo começa a retomar as fontes espirituais do Ocidente, visando revelar o que havia sido por ele esquecido e silenciado. Heidegger supunha que, do amálgama do nosso legado espiritual com a técnica mais avançada, poderia surgir, ao menos filosoficamente, a superação da metafísica do sujeito e da própria era moderna e seus desvarios. Talvez seja assim que possa ser salva sua alusão, aparentemente acrescentada ao manuscrito original, à “verdade e grandeza do movimento nacional-socialista”, feita em *Introdução à Metafísica* (HEIDEGGER, 1956).

Silvio Vietta (1993) pode ter razão em afirmar que após sair da Reitoria (Universidade de Friburgo), o filósofo estabeleceu uma relação crítica com o nacional-socialismo. No entanto, a circunstância de modo algum o livra de polêmica, porque tão importante quanto saber isso é saber que tipo de crítica ele lhe dirigia. Argumentou-se já com muita propriedade que seu progressivo distanciamento do regime não se deu num sentido oposicionista. Heidegger continuou durante todo o regime simpatizante, menos do modernismo reacionário do que de um conservadorismo revolucionário extremado, só passando a se identificar como um pacifismo ambientalista após a II Guerra Mundial⁴

Vietta vincula acertadamente, cremos, sua tese às primeiras avaliações heideggerianas do problema da técnica, mas essa precisa ser mediada por outros fatores que não o ser para dar conta do processo histórico concreto em que, mal ou bem, estava engajado Heidegger. O filósofo, precisa ficar claro, não era homem bom e muito menos santo, de modo que, mesmo relevando a frase citada mais acima, ela não exclui que a virada historial e o recomeço, nesta época, pelo menos, não pudessem, em seu entendimento, advir das guerras mundiais e revoluções planetárias. A relação crítica com o nazismo por ele estabelecida após a saída da reitoria possivelmente não era melhor do ponto de vista moral, ético e político do que sua anterior simpatia pelo mesmo, como já notaram diversos estudiosos do caso⁵.

Conectando este ponto ao que nos interessa, precisamos lembrar em primeiro lugar que o pensamento heideggeriano, embora original, compartilha muitas das opiniões em voga entre os pensadores e publicistas alinhados com o que se chamou de movimento revolucionário conservador (BOURDIEU, 1989; LOSURDO, 1991). Apesar de o fazer de modo distinto, o filósofo comungava com esse movimento, por exemplo, a convicção de que a técnica possuía uma espécie de vontade própria e, assim, não estava sob controle humano. Heidegger “[...] partilhava a opinião deles de que a técnica era uma força autônoma dotada de vontade própria [...]” (HERF, 1994, p.133).

⁴ Cf. OTT, 1990; PÖGGLER, 1984; FARIAS, 1986, FAYE, 2005.

⁵ Cf. ERBER, 2003; FAYE, 2005.

A pretensão de que a tecnologia estava ligada ao destino mais íntimo de um povo ou de uma cultura era dividida, ainda que sob fórmulas variadas, com os mandarins alemães e outros pensadores europeus de seu tempo. A tecnologia, noutros termos, não era algo neutro, corporificando uma espécie de vontade histórica, cuja caracterização remonta à virada para o século XX.

Eduardo Subirats é apenas um entre outros autores a observar que a tecnologia maquinística acabara consolidando por volta de 1900 uma utopia que, à luz da história passada, revela-se essencialmente ambígua. Desde a aurora dos tempos modernos, a máquina passara a ocupar um lugar central não só em nossa vida, mas em nossa imaginação. Todavia, o caráter emancipatório em relação à natureza que nela se inscreve convive, desde a época de suas primeiras quebras, com o sentimento de que ela, mais do que nos prejudicar, poderá nos conduzir à destruição (SUBIRATS, 1986).

Como se sabe, os movimentos ludditas foram as primeiras manifestações de uma reação coletiva ao avanço da tecnologia que continua hoje entre muitos movimentos ambientalistas, para não falarmos de suas repercussões na política, nas artes, na mídia, na religião e no próprio pensamento da modernidade.

No princípio do século XX, a tecnologia maquinística tornou-se, de todo modo, campo de um confronto muito intenso entre os que a viam como um fator de desintegração social, cultural e humana e os que a viam como força capaz de levar à criação de uma forma de vida racional, democrática, igualitária e benevolente. Havia um clima de entusiasmo e temor diante da máquina, um misto de fé no progresso e medo de uma catástrofe, de fascínio e suspeita com o que se chamava de americanismo⁶.

Durante as primeiras décadas do século passado, estaria se verificando, noutros termos, uma reformatação do modo de ser humano. Na América e na Europa, desencadeou-se um processo de funcionalização da relação entre homem e máquina. A tecnologia passou a ser entendida como promessa de solução de todos os nossos problemas, em meio a idéias nos quais se compunham conhecimento especializado e sonhos megalomaniacos, em que a concepção de artefatos utilitários se conjugava com uma especulação cada vez mais fantástica. A máquina estava passando a ser vista pouco a pouco em meio de se produzir uma prótese de vocação global e totalitária, na qual o indivíduo deve se encaixar funcionalmente.

⁶ Cf. WOLLEN, 1991.

Heidegger x Simmel: a tragédia da cultura na era da técnica

Martin Heidegger não contestaria, se questionado, o quanto suas idéias são devedoras da obra de Georg Simmel, o principal originador da moderna visão fáustica da tecnologia que, conforme acabamos de indicar, surge nessa virada do século XIX para o XX. Gadamer (2002) observou em nota pessoal o reconhecimento de dívida para com a filosofia da vida simmeliana que lhe fez o mestre da Floresta Negra.

Quem quer que conheça o ensaio de Simmel sobre Kant e Goethe ficará surpreso em perceber o quanto lhe devem as teses heideggerianas sobre a época das imagens do mundo. Simmel foi original ao explicitar o caráter constitutivo de certas antinomias para a definição da modernidade. A época moderna se estrutura com base na oposição entre espírito e natureza, entre liberdade e necessidade, entre sistema e sentido, entre objetividade e subjetividade. O crescente cunho mecânico de um mundo construído matematicamente se contrapõe ao subjetivismo cada vez mais irracional e arbitrário do modo de ser humano.

Entre os resultados disso está o impulso no sentido de buscar uma síntese entre esses processos. Os tempos modernos anseiam por descobrir uma maneira de obter uma certa unificação que, “[...] por cima da separação dos elementos do ser, volte a fazer inteligível a unidade que apesar de tudo sentimos em relação a esses elementos [...]” (SIMMEL, 1956, p.264). Segundo o pensador, a contradição entre sujeito e objeto é uma criação histórica mas, também, metafísica, embora não só dos tempos modernos. “O primeiro que a idade moderna elaborou com o máximo contraste, foi o antagonismo entre sujeito e objeto.” (SIMMEL, 1956, p.264).

Simmel destacou, também, como essa época se funda em um mecanismo objetivo (técnico), que tende a tornar anárquico e, no limite, vácuo o território do sentido (espiritual). A subjetividade tende a se manter subdesenvolvida em comparação com o desenvolvimento técnico das condições materiais de existência. A máquina permite ao homem se impor à natureza mas, ao mesmo tempo, o subordina a uma nova escravidão.

Considerando a vida em sua totalidade, o controle da natureza possibilitado pela técnica tem como preço a sua escravização nessa última e o abandono da espiritualidade como ponto central da existência [do homem]. As ilusões nessa esfera se refletem muito claramente na terminologia usada nela e na qual um modo de pensar orgulhoso de sua objetividade e liberdade frente ao mito revela o exato oposto desses aspectos [na prática]. (SIMMEL, 1990, p.482).

Segundo esse autor, o entusiasmo com a tecnologia moderna se baseia no mesmo princípio da especulação metafísica tradicional. Em ambas, o homem é vítima de uma ilusão, porque a mitologia, não importa o caráter figurativo, está em casa tanto na velha ontologia quanto na moderna interpelação científico-maquínística da existência (SIMMEL, 1990, p.481-485).

O homem moderno é vítima do prejuízo segundo o qual os princípios técnicos são o principal elemento a se levar em conta nos processos de produção e consumo da existência. A compreensão do caráter secundário da técnica em relação ao processo mais amplo em que ela se insere é ofuscada por uma espécie de paixão pela primeira surgida com nosso tempo. A explicação para percebermos na nossa fixação maníaca pelos artefatos técnicos um aspecto da tragédia da cultura está no fato de que:

A paixão pela técnica que desaba sobre nós é apenas uma fase ou símbolo da condição espiritual da humanidade, é uma tentativa desesperada dela enganar a si mesma com relação ao fato de que os refinamentos exteriores, aperfeiçoamentos e complicações dos meios de sobrevivência não são mais do que meios, carentes de justificação por qualquer propósito final. (SIMMEL, 1990, p.10).

A credence racionalizada em que isso se baseia parece desconhecer que a técnica, segundo o autor, é sempre meio para um fim, e que sua crescente perfeição não acarreta por si mesmo maior desenvolvimento interior ou espiritual.

As pessoas [afirmava] supõem que o telégrafo e o telefone são em si mesmos bens de inestimável valor, a despeito do fato de que o que os homens dizem uns aos outros por meios deles pode não ser mais esclarecido, elevado ou de alguma forma melhor do que aquilo que eles entabulavam em meios de comunicação menos velozes; como se a iluminação elétrica os elevasse a um estágio próximo da perfeição, a despeito do fato de que certos objetos por ela evidenciados são tão triviais, horrendos ou irrelevantes como o eram quando vistos com a ajuda do querosene (SIMMEL, 1992, p.6).

Vendo na oposição entre forma e vida a fundação metafísica definidora de nosso mundo, o pensador procurou acusar os sinais históricos de reação da segunda em relação à primeira. Porém, sugere que mesmo isso não seria favorável ao cultivo da subjetividade. A relativização do elemento técnico que os impulsos vitais poderiam importar era função da ruptura das condições favoráveis ao desenvolvimento de nossa perfeição espiritual. A luta da vida contra a forma tende a se revelar de modo imediato e selvagem, tornou-se o centro de nosso tempo, de modo que, talvez, a

tendência à falta de forma, à desconstrução das instituições, “seja a forma de vida mais ajustada à contemporaneidade” (SIMMEL, 1971, p.393).

Heidegger acompanhou apenas em parte essas análises todas, sobretudo se levarmos em conta sua rejeição do entendimento puramente instrumental, em essência, que a técnica por vezes recebe de Simmel. Simmel possuía na prática uma concepção mais rica e nuançada deste fenômeno, mas não a esclareceu devidamente. Heidegger de certa forma assumiu essa tarefa e, com a ajuda de outros autores, chegou à conclusão de que a técnica não possui a perfeição que pretende, a perfeição da técnica não apenas é limitada por nossa imperfeição, mas se conjuga com elementos de outra natureza que lhe conferem um sentido não técnico.

Heidegger x Spengler: uma cultura fáustica?

Heidegger leu Spengler bastante cedo e, sem dúvida, foi impressionado pela avaliação do tempo presente dada por este matemático em *O declínio do Ocidente* (1918/1922) e, mais tarde, em *O homem e a técnica* (1931). Segundo Michael Zimmerman, muito de seu trabalho posterior pode ser entendido como uma “[...] tentativa de fornecer um relato filosoficamente eloquente dos sintomas de declínio do Ocidente popularizados por Spengler.” (ZIMMERMAN, 1990, p.27).

Para ele, embora houvesse vulgaridade intelectual ou pensamento jornalístico no que aquele escrevera, suas teses eram sinal de algo que deveria ser devidamente pensado (HEIDEGGER, 1992). A crítica cultural spengleriana do presente importava não tanto por suas proposições, mas por seu eco entre o público intelectualizado. Em Spengler, como em outros, culminava um processo de natureza historial relativo à técnica, cujo ponto de partida podia ser remontado à época de Platão (ZIMMERMAN, 1990).

Heidegger encontrou em Spengler a proposição por ele retomada mais tarde de que, pensando rigorosamente, a técnica existe apenas para nós. Segundo Spengler (1942), a técnica não é algo humano, transcende-o, estando presente na vida de todos os animais. Em essência, ela não é o utensílio, nem a fabricação deles: é sua finalidade num contexto. A compreensão da técnica não deve partir da ferramenta, mas da alma, do que a anima, do que lhe dá vida. Para o autor, “[...] a técnica é a tática da vida em sua totalidade, é a forma íntima de se conduzir em meio à luta, que coincide com a própria vida.” (SPENGLER, 1942, p.21).

A máquina é expressão da luta pela vida, quando por seu meio essa última se torna motivo central de nossas crenças, quando movida pela vida aquela se converte em motivo de religião materialista (SPENGLER, 1942). As cabeças e as mãos não

podem deter seu avanço, porque a técnica que a cria se move por necessidade interna da alma.

Geralmente, a necessidade da alma, todavia, arma sua própria sepultura com o passar do tempo. O Ocidente se tornou senhor do mundo com o apoio da técnica, mas essa criação tende a se sublevar contra o criador, conforme a máquina modela um mundo no qual “o senhor do mundo se torna escravo da máquina” (SPENGLER, 1942, p.108).

O crescente esoterismo da técnica promove uma mecanização do mundo, em que os homens se massificam em função da máquina. O artifício se impõe à natureza, o orgânico se subordina à organização. “O Ocidente de nossos dias, por conseguinte, está vivendo uma orgia de pensamento técnico de proporções verdadeiramente trágicas.” – é essa a conclusão de Spengler (1934, v.4, p.344).

O pensador e publicista não explica bem porque essa situação levaria a uma pretendida rebelião das massas contra o império da máquina, contra a vida organizada, e da qual se beneficiariam sobretudo, porém, as massas não ocidentais, os “homens de cor”, como diz, para quem “a técnica não é mais do que uma arma na luta contra nossa civilização” (SPENGLER, 1934, v.1, p.124).

De todo modo, não é essa a idéia que dele conserva Heidegger. De Spengler provêm menos as referências, então em voga, ao sentido fáustico da técnica moderna, do que seu entendimento como vontade de poder sobre a natureza, sua violência primordial. Heidegger reentendeu historicamente a idéia organicista de Spengler segundo a qual a vida se serve das técnicas mas, passado o tempo, é a técnica que leva a vida ao declínio. “Em última análise, a máquina é um símbolo, assim como seu ideal oculto, o *perpetuum* móbile, é uma necessidade espiritual e anímica, ainda que não vital.” (SPENGLER, 1934, v.1, p.113).

Depurando esse entendimento de seu organicismo, Heidegger encontrará aí um apoio para desenvolver sua tese de que a técnica não é algo próprio do homem e, reelaborando outra hipótese spengleriana, defender, nas palavras desse último, que “[...] para compreender a essência da técnica não se deve partir da técnica maquinística e, menos ainda, da enganadora idéia de que a construção de máquinas e ferramentas seja a finalidade da técnica.” (SPENGLER, 1934, v.1, p.20).

Entende Spengler que, embora universal, apenas um ser vivo pode captar o sentido da técnica: o homem. Apenas o homem pode descobrir o sentido e, assim, manejar instrumentos, porque a técnica é função de algo que não é tal: a alma. Possuído por seu destino, muito mais do que seu senhor, o homem ocidental constrói, com o tempo, uma civilização maquinística. Ocorre que, cada vez mais complicado e extenso, esse processo conduz seu mundo a um estado de tensão perigosíssimo. “A técnica se converte em um mistério... e o pensamento humano por

meio dela desencadeando já não pode mais apreender suas próprias conseqüências.” (SPENGLER, 1934, p.112).

A tragédia que resulta daí tem a ver com o colapso do elemento orgânico e criador no organizado e mecânico, o aparecimento de um mundo artificial, que atravessa e envenena o natural; em suma, na conversão da cultura em uma mesma e colossal máquina, conforme aliás já sugerira Simmel.

Em última instância, a máquina jamais perde, porém, a condição de símbolo e, portanto, de algo que, em si mesmo, não é vital. A técnica a constrói, mas sua origem está alhures. A tragédia se consuma pois menos quando a máquina submete o homem à sua vontade mas, sobretudo, quando os homens “se revoltam contra a máquina, contra a vida organizada”.

Dividida entre especialistas desiludidos e brutos tecnológicos, a civilização assiste a um confronto entre os que anseiam por uma nova cultura e os que encarnam a velha civilização, conflito esse através do qual “a técnica maquinística acaba com o homem fáustico”, ainda que, com precisão e detalhe, “não saibamos quando e de que modo [ele] acabará” (SPENGLER, 1934, p.124).

Lendo Heidegger fica-se com a impressão que não faltou simpatia do filósofo para com esse diagnóstico e de que dele por certo derivaram muitos motivos críticos de sua reflexão sobre a técnica, embora ele não tenha acertado seus termos, submetidos em suas pesquisas a uma profunda reelaboração conceitual e terminológica.

Heidegger x Ernst Jünger: o trabalhador e a armação

Heidegger “pagou caro por seu erro [de adesão ao nazismo]”, mas “ainda o leremos daqui a três mil anos”, disse Ernst Jünger (apud TOWARNICKI, 1999, p.108). O filósofo não tinha menos admiração por este militar, escritor e ensaísta. Impressionara-o muito a leitura de sua ficção, mas sobretudo a de seu ensaio “O trabalhador: figura e dominação” (1932). Isso, para não falar da troca de idéias sobre a conexão entre nossa época e a figura do nihilismo, ocorrida na primeira metade dos anos 1950.

Depois da ascensão do nazismo, conta o filósofo, “voltei a estudar com alguns colegas certas partes do livro *O Trabalhador*” (1939/1940). “Pude verificar, então”, prossegue, “como esses pensamentos”, que antes lhe pareciam bizarros e desconcertantes” estavam sendo “verificados pelos acontecimentos” (HEIDEGGER, 1997, p.196). Ninguém negará, afirma o filósofo, que a experiência humana passou a ser provada segundo os termos com que, embora nem sempre de maneira adequada,

Jünger atualiza o pensamento fundador da era de acabamento da metafísica posto em circulação por Nietzsche.

Trabalhador e soldado – afirmou então – são nomes de estatuto metafísico [...] designam, através de uma singular confusão, o tipo de humanidade reclamada, de modo determinante, desde o início até o acabamento dessa sacudida por que passa o mundo; designam, em suma, o tipo de humanidade que agora confere direção ao e disponibiliza a relação com o existente (HEIDEGGER, 1985, p.56).

Segundo Heidegger, o ensaísta elaborou um desenho do niilismo europeu mais recente em termos que transcendem a simples crítica da cultura. “A força de sua obra está no fato, ainda operante, embora de forma modificada, de revelar o caráter total de trabalho do conjunto do real a partir da figura do trabalhador. Assim aparece o niilismo, inicialmente apenas europeu, em sua tendência [agora] planetária.” (HEIDEGGER, 1994, p.79).

Jünger observa, com efeito, que a tendência em curso no nosso tempo é a do progresso se desembaraçar das justificativas e objetivos ideológicos, passar a imperar sobre todos os povos como um projeto totalitário. A técnica não mais é, se um dia o foi, instrumento de progresso da humanidade, mas sim um meio através do qual o mundo é mobilizado pela figura do trabalhador.

Por toda a parte um pouco, a máscara do humanitarismo está por assim dizer tombada, e vemos aparecer um fetichismo pela máquina, metade grotesco, metade bárbaro, por ser apenas um culto ingênuo da técnica. (JÜNGER, 1993, p.137).

Jünger (1993, p.156) afirmou primeiro que a técnica não é de modo nenhum um poder neutro, e que ela segue um curso misterioso, fascinante e inapelável.

Em todos os lugares onde o ser humano cai sob a jurisdição da técnica, vê-se confrontado com uma alternativa ineludível. Ou aceita os meios da própria técnica e fala sua língua, ou bem perece. Ocorre que quando alguém aceita esses meios, converte-se então, e isso é muito importante, não apenas em sujeito dos processos técnicos mas ao mesmo tempo em seu objeto.

Como no caso de *O Homem e a técnica* (SPENGLER, 1942), Heidegger censura o livro de Jünger porque ele não chega a meditar sobre o sentido da metafísica nietzscheana, propagando-a como pressuposto, mas nota que ele tem peso e força, porque seu autor logra, ao contrário daquele outro, “[...] lançar luz sobre o projeto

nietzscheano de entendimento do ente como vontade de poder [...]” (HEIDEGGER, 1994, p.80-81).

Como Spengler, Jünger trabalha com dois princípios ou referências conceituais: figura e forma, a que correspondem espécie e indivíduo. A primeira é plástica e dinâmica, manifestando-se por imagens e simbolismos; por outro lado, tem a ver com a espécie humana, mais do que com classes, grupos ou mesmo o indivíduo. A segunda é mecânica e determinista, manifestando-se por meio do raciocínio e abstração e, portanto, tem como focos primeiros o indivíduo racional e a organização burocrática.

Porém, o autor não as remete a um princípio superior, deixando-as interagir num plano aberto e indeterminado, porque dependentes, segundo ele, de uma exigência misteriosa e obrigatória.

Jünger põe entre parênteses a história, convertida em comentário dinâmico de formas atemporais que se revelam misticamente à humanidade. O universo técnico não é, para ele, algo em si mesmo, mas expressão de processos misteriosos, em última instância, de tipo místico. As máquinas não são uma força dirigida apenas contra o contexto em que vivemos, mas contra nós também. Na atualidade, escreveu, “[...] ocupar-se com a técnica tornou-se uma atividade que só vale a pena nos lugares onde reconhecemos nela o símbolo de um poder pertencente a uma ordem superior.” (JÜNGER, 1993, p.186).

Quais seriam esses processos e essa ordem suprema que definem o universo tecnológico? Jünger os agrupou na figura do trabalhador, que “[...] não significa nada aparte da atividade incessante do cosmos: o mundo novo forjado pelo trabalhador é apenas uma manifestação mais direta da vontade de poder [pensada por Nietzsche]” (ZIMMERMAN, 1990, p.60). Para ele, portanto, a máquina não é o senhor mas, antes, o símbolo do nosso tempo, a imagem de um poderio virtualmente absoluto, que ele chamou exatamente de figura do trabalhador e que acabará sendo repensada anos mais tarde, em termos de armação (“Gestell”), por Heidegger.

Para o criador da expressão, o “trabalhador” é uma figura passível de impressão em cada existência individual, impondo-se como “[...] expressão de uma exigência secreta e coatora, a qual nos submete, todos, esse nosso tempo de massas e máquinas [...]” (JÜNGER, 1993, p.113). O vetor desse processo é uma mobilização total, que possui um aspecto técnico, mas cuja essência ou princípio decisivo “[...] está antes enraizado em algo ainda mais profundo e que nós definiremos como a disponibilidade em ser mobilizado [...]” (JÜNGER, 1993, p. 115).

Acreditamos que os conceitos de técnica e armação, conforme os elaborou Heidegger, são transcrições reflexivas destes outros, de trabalhador e figura, que

antes daqueles, de forma intuitiva e espontânea, serviram a Jünger para dar conta do próprio de nosso tempo.

Conclusão

“De Spengler a Jünger, o tema do eventual superamento da civilização ocidental era já indistinguível daquele da avaliação dos aparentes triunfos da técnica e da perturbação irreversível que ela acarreta na ordem natural e cósmica [do universo] [...]” (BONESIO, 1998, p.83), como fica patente, em especial, na pregação ao mesmo tempo crítica e reacionária em favor de uma consciência ecológica presente nos escritos de Ludwig Klages (1940).

Heidegger conhecia as idéias desses autores todos e, embora tendo expressado sérias reservas a seu respeito, apropriou-se e desenvolveu várias de suas exóticas teses. O filósofo, contudo, procurou se demarcar desses autores enquanto críticos da cultura, argumentando que seus diagnósticos sobre nossa época menos enfrentam do que nos aclimatam ao drama subjacente. Nessas idéias representa-se para nós o que na verdade é obra de nosso próprio ser nas condições do modo de vida ocidental moderno. A crítica encena ou representa o que de fato é nosso destino enquanto sujeitos de um processo de alienação em relação ao autêntico modo de ser humano.

Ninguém pretende retirar a originalidade da reflexão sobre o ser e o modo como esse é essencial à história do Ocidente elaborada por Heidegger. Todavia, cumpre notar que o filósofo “se sentiu atraído várias vezes por estes porta-vozes do espírito do tempo”, sobretudo ao se desvincular da educação cristã que recebera inicialmente, lembra Gadamer (2002, p.345). Destarte, ele acabou compartilhando com esses autores e tantos outros pensadores da jaula de ferro a convicção viril e estoica de que, diante da questão da técnica, “[...] aquele que propõe receitas seguras conta-se ou entre os charlatões, ou entre aqueles que todavia ainda não se deram conta de que soou a hora para a humanidade.” (JÜNGER, 1990, p.48).

Embora o respeito que lhes devesse tenha variado de autor para autor, verifica-se uma série de correspondências e linhas de desenvolvimento, mas também de ruptura e reelaboração, entre as idéias que propuseram e as que elaborou Heidegger. Neles todos se encontram pontos essenciais para entender a gênese de sua reflexão sobre a técnica. Neles todos experimenta-se e se articula conceitualmente, em graus distintos, o sentido total da época moderna. Neles todos a técnica é uma forma de invocação e mobilização de um mundo cada vez mais recriado sob o modo do artifício. Destarte, pode-se concluir porque muitas avaliações presentes nas suas

obras fizeram ver e pela primeira expressaram o que viria a ser a forma acabada da meditação heideggeriana sobre a técnica.

Quando ele procede à crítica da técnica não é, a exemplo deles, como puro e simples reacionário, porque, como todos os autores citados, o filósofo crê que com a crescente maquinização do mundo abriu-se um caminho pelo qual se tem de seguir avançando. O problema não é como evitá-lo, visto que seria optar pelo pior, se isso fosse possível. Jaspers teria dito tudo ao falar que temos necessidade não de abandono, mas de superação da tecnocracia. “O técnico precisa se tornar natural, algo cuja prática saia do campo da atenção explícita”. Tornou-se a técnica uma necessidade de toda atividade: para esse autor e o filósofo em referência, o que seria preciso é “acentuar até o extremo a consciência do não mecanizável” (JASPERS, 1933, p.182).

Possuidora de seu próprio sentido, que se dá à margem da capacidade de controle humano, o poderio alienado que representa a técnica maquinística, segundo os pensadores que vimos mencionando, encontra correspondência na referência heideggeriana ao caráter de armação de um novo mundo imposto à terra pela técnica moderna. Convém notar, porém, que, conforme o criador da expressão sublinha várias vezes, as reflexões sobre a armação são singulares e não devem ser aceitas sem profunda reflexão, “sobretudo porque se mantêm em estado preliminar” (HEIDEGGER, 1994, p.95).

Heidegger enfatiza que, antes de afirmar, é preciso perguntar, por exemplo, se a forma do trabalhador, conforme definida por Ernst Jünger (1993), coincide com o que chama de armação, porque aquela também pode ser apenas mais uma forma do fazer humano e, portanto, algo dependente da metafísica ocidental. Porém, também pode ser que a essência da referida forma provenha da armação e que essa não se origine do mesmo âmbito do qual provém, originariamente, a idéia e a metafísica.

Por isso mesmo, geneticamente oriundo da noção jüngeriana de forma, o conceito de armação, como tantos outros pontos da reflexão sobre a técnica em juízo, elaborados em terreno previamente lavrado, pode ter um outro estatuto intelectual e sentido reflexivo no pensar do filósofo de Friburgo, conforme postulamos aliás em nosso *Martin Heidegger e a questão da técnica* (2006).

***WESTERN’S DECLINE, CULTURE TRAGEDY AND TITAN’S RISE:
GENEALOGICAL ELEMENTS OF THE DISCUSSION OF TECHNIQUE
IN HEIDEGGER***

ABSTRACT: *The article intends to signalize the debts of the Heideggerian meditation on technique from the ideas of three thinkers: Simmel, Spengler and Ernst Jünger.*

After sketches up the context in which they arisen, the article focuses in their main thesis to confront them with the way they are appropriate by Heidegger. The article concludes stressing the transcendent character of the points in it analyzed to the enlightenment of the question of technique according to Heidegger.

KEYWORDS: *Heidegger and the question of technique. Technique and modern culture.*

REFERÊNCIAS

BONESIO, L. Il canto della terra. In: KLAGES, L. **L'Uomo e la Terra**. Milão: Mimesis, 1998. p.81-89.

BOURDIEU, P. **A ontologia política de Heidegger**. Campinas: Papyrus, 1989.

ERBER, P. **Política e verdade em Heidegger**. Rio de Janeiro: Ed. PUCRJ, 2003.

FARIAS, V. **Heidegger e o nazismo**. São Paulo: Paz e Terra, 1986.

FAYE, J. P. **Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie**. Paris: Albin Michel, 2005.

GADAMER, H. G. **Los Caminos de Heidegger**. Madri: Herder, 2002.

HEIDEGGER, M. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio: Forense, 2003.

_____. **Escritos políticos**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. **Acerca del nihilismo**. Madri: Paidós, 1994.

_____. **Parmenides**. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

_____. **La proposición del fundamento**. Madri: Odós, 1990.

_____. **Concepts fondamentaux**. Paris: Ed. Gallimard, 1985.

_____. **Introducción a la metafísica**. Buenos Aires: Editorial Nova, 1956.

HERF, J. **O modernismo reacionário**. São Paulo: Ensaio, 1993.

JASPERS, K. **El ambiente espiritual de nuestro tiempo**. Barcelona: Lábor, 1933.

*Declínio do Ocidente, tragédia da cultura e ascensão dos Titãs:
elementos genealógicos da discussão da técnica em Heidegger*

- JÜNGER, E.. **El trabajador**. Barcelona: Tusquets, 1993.
- _____. **L'état universel**. Paris: Gallimard, 1990.
- KLAGES, L. **L'anima e lo spirito**. Milão: Bompiani, 1940.
- LECOURT, D. **Humano pós-humano**. São Paulo: Loyola, 2005.
- LOSURDO, D. **Heidegger e l'ideologia della guerra**. Turim: Boringhieri, 1991.
- OTT, H. **Martin Heidegger**. Paris: Payot, 1990.
- PÖGGLER, O. **Filosofia y política en Heidegger**. Barcelona: Alfa, 1984.
- RINGER, F. **O declínio dos mandarins alemães**. São Paulo: EDUSP, 2000.
- SIMMEL, G. Tendencies in German life and thought since 1870. In: FRISBY, D. (Org.). **Georg Simmel – Critical assessments**. Londres: Routledge, 1992. v. I, p. 1-21.
- _____. **The philosophy of money**. 2.ed. Londres: Routledge, 1990.
- _____. **On individuality and social forms**. Chicago: University of Chicago, 1971.
- _____. **Kant e Goethe**. Buenos Aires: Editorial Nova, 1956.
- SPENGLER, O. **La decadencia de Occidente**. Madri: Espasa-Calpe, 1934. 4 v.
- _____. **O homem e a técnica**. Porto Alegre: Globo, 1942.
- SUBIRATS, E. **Da vanguarda ao pós-moderno**. São Paulo: Nobel, 1986.
- TOWARNICKI, F. **Martin Heidegger**. Paris: Payot, 1999.
- VIETTA, S. **Heidegger: critique du nazisme et de la technique**. Paris: Pardès, 1993.
- WOLLEN, P. Cinema/Americanism/Robot. In: NAREMORE, J.; BRANTLINGER, P. (Org.). **Modernity and mass culture**. Bloomington: Indiana University Press, 1991. p.42-69.
- ZIMMERMAN, M. **Heidegger's confrontation with modernity**. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

BIBLIOGRAFIA

- MALDONADO, T. (Org.). **Técnica e cultura**. Milão: Feltrinelli, 1979.

NOLTE, E. **Heidegger**. Madri: Ed. TécnoS, 1998.

SAFRANSKI, R. **Heidegger et son temps**. Paris: Grasset, 1996.

WEINBERGER, J. Politics and the problem of technology in Heidegger. **American Political Science Review**, Baltimore, v.86, n.1, p.112-127, 1992.