
Técnica, liberdade e vontade em Heidegger e Cassirer

Technology, freedom and will in Heidegger and Cassirer

DOI: 10.12957/ek.2020.54491

Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Ferreira
Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)
deoferreira@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6317-425X>

Resumo

O artigo busca confrontar as posições de Heidegger e de Cassirer sobre a técnica. Veremos que ambos os filósofos partem de um diagnóstico semelhante com relação à técnica, vendo-a como um destino do ocidente com o qual precisamos nos reconciliar sob o risco de perdermos nossa liberdade e de nos afastarmos de nossa essência. Entretanto, os dois filósofos indicarão caminhos diametralmente opostos sobre a possibilidade de uma existência humana livre na época da técnica. Cassirer, com base em sua filosofia das formas simbólicas, acredita que a técnica deve ser posta a serviço do ser humano mediante o cultivo de uma nova força da vontade e da edificação de um outro reino dos fins. O Heidegger tardio, ao contrário, vê como única possibilidade de liberdade diante da técnica o abandono da vontade e o cultivo de um não-querer, expresso na palavra *Gelassenheit*. Assim, para Heidegger, a posição de Cassirer apenas reproduziria a metafísica da subjetividade e da “vontade de vontade” que se esconde na técnica. Cassirer, por sua vez, identificará na postura heideggeriana diante da técnica uma mitologia moderna, que estaria nas bases do culto ao estado totalitário.

Palavras-chave: Heidegger. Cassirer. Técnica. Vontade. Liberdade.

Keywords: Heidegger. Cassirer. Technology. Will. Freedom.

Abstract

This paper aims to compare Heidegger's and Cassirer's views about technology. We will see that both of them part from the same diagnosis seeing technology as an occident's destiny with which we must reconcile ourselves, otherwise we risk losing our freedom and our essence. Notwithstanding, the two philosophers will indicate two completely different ways for the possibility of a free human existence in the age of technology. Cassirer, based on his “philosophy of symbolic forms”, believes that technology must be put at the service of the human being by cultivating a new force of will and erecting a realm of ends. For the later Heidegger, in turn, the only possibility of freedom in the face of technology consists in abandoning of will and cultivating of a no-willing, which is expressed in the term *Gelassenheit*. Thus, for Heidegger Cassirer's point of view only reproduces the metaphysic of “will of will” which is hidden in the essence of technology. Cassirer, in turn, sees Heidegger's position as a modern mythology which is in the base of the modern cult of the totalitarian state.

Introdução

Peter Gordon, em seu livro *Continental Divide*, sustenta que a disputa entre Cassirer e Heidegger, ocorrida em Davos no ano de 1929, não apenas repercute nas obras dos dois filósofos após Davos, como também se estende para uma discussão mais ampla e permanente da filosofia como um todo, podendo ser resumida à pergunta: “O que é o ser humano?” Para ele, o que está em jogo aqui são duas noções distintas de liberdade, a saber: como espontaneidade ou como estar-lançado (*Geworfenheit*) (GORDON, 2010, p. 362). Acredito que essa distinção parte de uma pergunta comum sobre a relação entre a origem do sentido (do ser) que repercutirá no modo pelo qual cada um dos filósofos, em seu pensamento tardio, abordará o problema da técnica.

Embora ambos acreditem que a técnica é um destino do ocidente, cuja força ultrapassa atualmente o poder de decisão do ser humano, as respostas que cada um deles dará a essa questão apontam para direções totalmente opostas. Assim, Cassirer sustenta que a técnica só poderá ser posta a nosso serviço mediante o estabelecimento de uma nova vontade e de um reino dos fins, no sentido kantiano. Para o Heidegger tardio, ao contrário, o domínio da técnica só poderá ser superado se renunciarmos a essa noção de vontade e cultivarmos uma nova postura diante das coisas e de nós mesmos, mediante um não-querer que se expressa na palavra *Gelassenheit*.

1. Técnica e vontade em Cassirer

Antes de comentarmos a relação entre técnica e vontade em Cassirer, faz-se necessário explicitar, ainda que sumariamente, a base filosófica que sustenta suas análises. No primeiro volume de sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, escrito em 1923, nosso filósofo afirma que a filosofia se inicia com a pergunta pelo ser e que este fora tradicionalmente pensado pela metafísica ocidental mediante o conceito de substância. Para Cassirer, esse conceito metafísico do ser encobre um sentido mais profundo que fora explicitado pela primeira vez na filosofia transcendental de Kant, para quem a noção de substância é uma função sintética do entendimento humano enquanto âmbito no qual se constituem as categorias pelas quais pensamos as coisas. Como se sabe, Cassirer

transforma “a crítica da razão em uma crítica da cultura” (CASSIRER, 2010a, p. 9), transferindo o horizonte transcendental kantiano das diversas faculdades humanas (entendimento, intuição, razão, imaginação, etc.) para as múltiplas formas de manifestação cultural (mito, arte, ciência, religião, técnica). Cada uma dessas “produções livres do espírito” constitui o espaço de sentido no interior do qual se desdobram os diversos sentidos de ser, os múltiplos modos pelos quais as coisas se mostram a nós. Esses produtos da cultura são denominados de formas simbólicas: “não no sentido de que designam na forma de imagem, na alegoria indicadora e explicadora, um real existente, mas sim, no sentido de que cada uma delas gera e parteja seu próprio mundo significativo” (CASSIRER, 2009a, p. 22). Cada forma simbólica é uma unidade autônoma de sentido que não pode ser explicada pelas outras e nem reduzida às demais. Entretanto, a unidade do mundo humano depende da interação das diversas formas que, às vezes, cooperam entre si, como a técnica e a ciência, e, às vezes, entram em conflito, como a ciência e a religião. Objetivo de uma filosofia da cultura seria determinar as funções específicas de cada configuração simbólica, seus pontos de contato e de conflito, a fim de estabelecer um vínculo entre elas a partir de uma origem comum. Qual seria essa origem? Embora as formas simbólicas sejam designadas como fruto da espontaneidade e da criatividade do espírito ou da consciência, isso não significa postular um sujeito constituinte. Assim, quando Cassirer fala em uma origem comum, essa origem é ideal, no sentido kantiano do termo. Ou seja, o que une as formas simbólicas é um mesmo fim em direção ao qual elas “inconscientemente” se projetam:

tomada como um todo, a cultura humana pode ser descrita como um processo da progressiva autolibertação do homem. A linguagem, a arte, a religião e a ciência são as várias faces desse processo. Em todas elas o homem descobre e experimenta um novo poder – o poder de construir um mundo só dele, um mundo ideal (CASSIRER, 1992, p. 228).

É a partir desse ideal de liberdade que Cassirer pensará a técnica de modo mais detido em dois escritos principais, a saber: em um artigo de 1930, intitulado “Técnica e Forma”, e no seu último texto escrito em 1945, *O Mito do Estado*.

Pelo que foi dito, não se trata simplesmente de buscar um lugar para a técnica em meio aos diversos domínios da cultura, como se fosse possível apenas elencar as formas simbólicas umas ao lado das outras. As diversas formas da cultura compõem a

unidade do mundo e só podem ser compreendidas em seu confronto e atuação mútuos. Assim vemos, no artigo de 1930:

Pois no reino do espírito não existe um tal estar-junto ou estar-ao-lado de domínios distintos. Aqui a comunidade [das formas simbólicas] nunca é estático-espacial, mas sim de uma natureza (*Art*) dinâmica: um elemento apenas é “com” o outro pelo fato de ambos se afirmarem contrapondo-se (*gegeneinander*) e se “confrontarem” (*auseinandersetzen*) nessa interação (*Gegenwirkung*). Cada novo elemento ingressante não apenas amplia a extensão do horizonte espiritual no qual esse confronto se desenrola, mas transforma o próprio modo de ver. O processo de configuração (*Gestaltung*) não se expande apenas para fora, mas ele também experimenta em si mesmo uma intensificação e aumento com os quais é dado ao mesmo tempo uma transformação qualitativa, uma autêntica metamorfose (CASSIRER, 1985, p. 42).

Essa metamorfose no modo de ver, essa expansão no horizonte de sentido, não é uma mera mudança subjetiva na perspectiva pela qual interpretamos o mundo. Como o mundo só existe para nós enquanto unidade de sentido dada no jogo de força das diversas configurações simbólicas, o surgimento de uma nova forma simbólica implica em uma mudança qualitativa na própria realidade como um todo.

A fim de analisar o papel da técnica na comunidade das formas simbólicas, Cassirer parte da constatação, bastante difundida à época, de que a técnica se impõe como um novo poder espiritual ao qual estão submetidas todas as formas da cultura. “Todas as forças espirituais”, mesmo aquelas que mais resistência parecem oferecer à técnica, encontram-se de algum modo a ela vinculadas. Destarte, o primado da técnica parece ser o destino inexorável (*unaufhaltsames Schicksal*) ao qual está submetida a cultura moderna (CASSIRER, 1985, p. 39). E aqui Cassirer propõe uma abordagem da técnica semelhante àquela que será utilizada posteriormente por Heidegger. Não se trata de pensar a técnica a partir de seus resultados e produtos e muito menos de julgá-la, louvando-a por sua utilidade ou condenando-a por seus prejuízos. Aquilo que a técnica é e o valor que ela possui não podem ser decididos no reino da efetividade e das coisas, mas antes a partir de uma reflexão (*Besinnung*) sobre o sentido que ela esconde. A filosofia “só poderá fazer a pergunta pelo ser (*Seinsfrage*) e pelo direito (*Rechtsfrage*) após ter esclarecido, desde o fundamento, a questão do sentido (*Sinnsfrage*)” (CASSIRER, 1985, p. 43). A técnica apenas pode se revelar a nós quando nos distanciamos de seus efeitos e produtos, da sua *forma formata*, e nos voltamos para sua

atividade formadora, para a *forma formans*: a lei interna da função formativa que ela desempenha no todo da cultura. O ser da técnica

apenas surge na sua função; ele não consiste naquilo que ela externamente mostra e dá, mas antes no modo e na direção (*Richtung*) da própria exteriorização: no impulso formador (*Gestaltungsdrang*) e no processo formador a partir dos quais essa exteriorização se anuncia” (Cassirer, 1985, p. 48-49).

Assim, a tarefa primeira da filosofia, antes de proferir qualquer juízo de valor sobre a técnica, estaria na identificação da mudança de sentido (*Sinnwendung*) que a técnica confere ao todo da existência humana. Para Cassirer, essa reflexão sobre o sentido da técnica é um ato de liberdade, é o único caminho possível que o espírito possui para se reconciliar livremente com o seu destino.

Mas qual seria então esse novo sentido inaugurado pela técnica? A técnica abriria para o ser humano a objetividade do mundo, objetividade esta que, segundo a teoria das formas simbólicas, nunca é dada, mas que fora criada e conquistada pelas formas da cultura. Primeiramente, Cassirer busca mostrar como se dá essa conquista da objetividade, sem a qual não seria possível a ciência moderna. Para tanto, busca expor o processo histórico de conquista da objetividade mediante uma comparação entre a técnica e a imagem de mundo (*Weltbild*)¹ mítico-mágica, confrontando-se, sobretudo, com as teorias de Danzel e de Frazer.

O primeiro afirma que, no pensamento mágico, as dimensões subjetivas e objetivas se confundem na medida em que o homem mágico, *homo divinans*, projeta na realidade suas características anímicas e as vê como forças atuantes no mundo. Para Cassirer, esse tipo de interpretação encerra em si uma petição de princípio: ela parte do ponto de vista da nossa consideração teórica do mundo, na qual as fronteiras entre o subjetivo e o objetivo já se encontram estabelecidas, e o usa para explicar um fenômeno no qual essas categorias não existem: “Pois justamente essas fronteiras não estão ‘em si’ dadas diante de nós, mas devem ser primeiramente estabelecidas e asseguradas, devem ser primeiramente urdidas pelo trabalho espiritual” (CASSIRER, 1985, p. 54).

¹¹ Hans Ruin vê uma crítica velada a Cassirer no fato de Heidegger usar a expressão “imagem de mundo” (*Weltbild*) em um de seus primeiros textos nos quais assume uma posição crítica diante da técnica, a saber, “A época da imagem de mundo” (*Die Zeit des Weltbildes*), escrito seis anos após o artigo de Cassirer (RUIN, 2012).

Frazer vê a magia como uma espécie de prenúncio da física experimental. Nela, ao contrário da religião, o mundo já não é governado pelo arbítrio dos deuses, mas antes por leis causais determinadas que não admitem nenhum acaso e que podem ser acessadas e dominadas pelos rituais mágicos. A natureza se mostra como um acontecimento ordenado por regras determinadas, nas quais o pensamento mágico pode interferir mediante procedimentos cuidadosamente executados. Assim como na ciência, na magia imperaria o princípio de que “causas semelhantes conduzem a efeitos semelhantes”. Destarte, a magia se diferenciaria da ciência pelos seus resultados e pelo grau de precisão de seus procedimentos, mas não em seus princípios e em sua lógica. Ambas teriam como objetivo compreender as leis causais que determinam o curso da natureza, buscando dominá-la mediante procedimentos específicos. Para Cassirer, o erro da teoria de Frazer estaria no fato de que ela “atribui ao comportamento mágico um significado e exige dele um desempenho reservado apenas ao comportamento técnico” (CASSIRER, 1985, p. 57). Embora a magia rompa com a religião e abandone uma relação passiva com a natureza, o modo pelo qual ela busca dominar a natureza não implica nenhuma objetivação. O pensamento mágico acredita na onipotência do eu que se manifesta no desejo (*Wunsch*). Para que um fim se realize, seja ele vencer uma batalha ou ter sucesso em uma caçada, todas as suas etapas e detalhes devem ser antecipados pelo desejo. Através dele, o *homo divinans* aproxima o objetivo a ser alcançado, reproduzindo pela palavra e pelas imagens mágicas aquilo que deverá suceder no futuro. No desejo mágico, o eu e o mundo se fundem e se identificam de tal modo que qualquer distanciamento entre eles é anulado, impedindo qualquer confronto verdadeiramente objetivo entre eles. “Pois um confronto desse tipo exige não apenas proximidade (*Nähe*), mas também distanciamento (*Entfernung*), não apenas dominação, mas também renúncia, não apenas a força da apreensão (*Erfassen*), mas também a força do distanciamento” (CASSIRER, 1985, p. 59).

Na técnica, o poder mágico do desejo é substituído pelo poder da vontade (*Willen*), cuja força se revela não apenas na capacidade de alcançar determinados fins, mas, sobretudo, no fato de manter seus fins à distância, de deixá-los repousar (*Stehen-Lassen*) em si mesmos como algo independente do desejo. Só nesse distanciamento e nessa independência do fim é que se alcança uma intuição do mundo como um mundo de objetos. “Para a vontade o objeto é tanto a direção e o fio condutor, que

primeiramente lhe confere determinação e consistência, como também seu limite, seu contraponto e resistência. Da força desse limite é que surge e se intensifica a força da vontade” (CASSIRER, 1985, p. 59). No reconhecimento do objeto como algo outro, a vontade testa sua força e toma conhecimento de si mesma. Com isso, também a natureza é descoberta como um ser independente do eu.

Assim, a função da técnica na constituição da nossa visão objetiva de mundo é mais determinante que seus resultados práticos. Ao colocar seus objetivos à distância e ponderar os meios possíveis de alcançá-los, a técnica produz um modo de mediação que costumamos atribuir ao pensamento teórico. Para Cassirer, essa mediação já se revela antes mesmo do desenvolvimento da técnica moderna. Lançando mão de uma abordagem muito próxima daquela utilizada por Heidegger em *Ser e Tempo*, Cassirer afirma que não apreendemos um instrumento, como um martelo ou um machado, da mesma forma que apreendemos uma coisa enquanto algo substancial que possui em si determinadas propriedades. O que caracteriza um instrumento não é o fato de ele ser um suporte de atributos, mas sim o fato de ele existir sempre em função de alguma utilidade: ele sempre é para (*zu*) algo e indica uma direção que deve ser seguida para que um fim seja alcançado, ele é antes um vetor do que uma coisa. Ao indicar uma direção para a execução (*Verrichtung*) de um determinado fim, o instrumento possibilita um direcionamento do olhar (*Blickrichtung*) que cria as condições para a constituição de uma causalidade objetiva. Com isso, Cassirer radicaliza a crítica kantiana à explicação empirista da origem da noção de causa. Seguindo a tradição kantiana, ele diz que a mera associação contínua entre eventos sucessivos no espaço e no tempo não é suficiente para nos dar a noção de causalidade enquanto conexão necessária entre nossas representações. A noção de causalidade, cuja origem os empiristas procuram revelar, depende da constituição de um mundo objetivo que não está presente, por exemplo, no pensamento mágico. O mundo mágico não é composto pela relação causal entre objetos, mas sim entre forças demoníacas que podem ser dominadas pela magia. A linguagem não se mostra como um meio de correspondência a um mundo de percepções e impressões sensíveis, mas como uma dádiva dos deuses e um poder sobre as forças atuantes no mundo. Assim, a associação rigorosa entre os eventos no pensamento mágico não constitui ainda uma relação objetiva de causalidade entre as coisas. Indo além de Kant, nosso filósofo afirma que tal causalidade tampouco é dada *a priori* no

entendimento, mas ela é conquistada pelo poder formador da técnica. A técnica deixa ao mesmo tempo seu objeto à distância, como algo independente, mas também indica os procedimentos pelos quais ele pode ser dominado mediante um pensamento rigorosamente ordenado segundo relações causais objetivas. Já não se trata agora de, mediante procedimentos mágicos, submeter a natureza às leis do desejo, mas de vê-la como uma estrutura independente com leis fixas e próprias às quais o pensamento deve se submeter. Com isso, a natureza ganha uma nova plasticidade que, ao contrário das metamorfoses da magia, tem suas configurações projetadas dentro dos limites do “possível”. Assim, a técnica implica ao mesmo tempo uma limitação e um fortalecimento do eu e da vontade. Por um lado, o eu recua da sua onipresença mágica e se limita ao objeto-possível. Por outro lado, é justamente nesse recuo e nesse choque com a natureza recém-descoberta que a vontade pode ordenar e enformar o mundo.

Essa função objetificante da técnica se torna conspícua quando analisamos sua relação com a ciência moderna. Uma análise histórica da relação entre ciência e técnica mostra que, desde o renascimento, o descobrimento da natureza (enquanto um todo ordenado por leis objetivas) depende de uma conjunção entre desenvolvimento técnico e teoria científica. Mais ainda, seria, primeiro, a técnica, antes mesmo da ciência, que teria aberto o caminho para uma postura científica diante do mundo, na qual, segundo uma célebre definição de Kant, a razão humana se colocaria não como aprendiz, mas como autora ou criadora da natureza, inaugurando uma nova relação de correspondência entre o pensamento e seu objeto. Assim, embora a técnica tome as leis da natureza (*Naturgesetze*) como um pressuposto inviolável, a natureza ela mesma já não é algo meramente acabado, estabelecido (*Gesetztes*), mas algo que deve sempre ser posto novamente (*ein ständig Neuzusetzendes*), que deve ser constantemente reconfigurado (CASSIRER, 1985, p. 81). As leis da natureza limitam a vontade, mas ao mesmo tempo revelam um mundo novo e uma nova liberdade. Assim:

a realidade (*Wirklichkeit*) se revela, ileso em sua regularidade rigorosa e irrevogável, não como uma existência em si rígida, mas antes como uma matéria (*Stoff*) modificável e maleável. Sua forma não é pronta nem definitiva, mas oferece um espaço de ação (*Spielraum*) ilimitado para o querer e o agir humanos (Cassirer, 1985, p. 67).

Para tanto, a técnica exige que o real (*Wirkliche*) seja constantemente remetido ao campo do possível (*Mögliche*) e visto como imagem (*Bild*) do possível. Nisso, a

técnica antecipa a ciência moderna, para qual, segundo Cassirer, aquilo que é objetivo não se confunde com aquilo que é imediatamente dado (*Vorhanden*) ou que recai imediatamente sob a percepção sensível. Ao remeter o objetivo ao campo do possível, a técnica (e a ciência) ao mesmo tempo engendra o possível no real. Assim, para Cassirer, seria a técnica que possibilitaria a constituição de um mundo objetivo e, conseqüentemente, lançaria as bases do pensamento teórico e da ciência moderna. Não se trata, bem entendido, da técnica em seus efeitos práticos manifestos em seus aparatos e dispositivos, mas em seu sentido constitutivo de um mundo objetivo, dominável e modelável segundo a vontade humana.

Uma vez revelada a função formativa da técnica, pode-se agora perguntar pelo seu valor: “Não seria a *abertura* (*Erschliessung*) do mundo objetivo ao mesmo tempo e necessariamente a *alienação* (*Entfremdung*) do ser-humano em relação à sua própria essência, em relação àquilo que ele originalmente é e sente?” (CASSIRER, 1985, p. 68) E aqui Cassirer faz um percurso pelas diversas críticas à técnica moderna. Assim, por exemplo, Klages analisa a técnica do ponto de vista da crítica à cultura e, lançando mão da célebre distinção entre espírito (*Geist*) e alma (*Seele*), vê a técnica como um poder vampiresco, como uma força despótica do espírito cujos fins sobrepujam os anseios individuais, oprimindo e destruindo o reino livre da alma individual. Também Simmel segue um caminho semelhante ao dizer que a tragédia moderna consiste no fato de que o eu, a subjetividade livre, cria uma ordem de coisas no âmbito da cultura, cujo poder e extensão ultrapassam suas forças e levam ao esfacelamento do próprio eu. Da perspectiva do modo de produção técnico, Cassirer lembra de Marx, que veria no maquinário da técnica moderna um rompimento com uma relação imediata do homem com a natureza e com o produto de seu trabalho, onde “o fim da obra (*Werk*), seu *telos* próprio, é agora confiado à máquina, ao passo que o homem, em todo o processo de produção, perde totalmente sua independência – transformando-se em uma mera peça sobressalente (*Teilstück*), em um mero fragmento (*Bruchstück*)” (CASSIRER, 1985, p. 76). Rathenau, apesar de ser ele mesmo um magnata da indústria, compartilha uma visão crítica da técnica como elemento de um modo de produção de mercadorias cujo fim seria a produção de mais mercadorias visando à satisfação dos desejos hedonistas do ser humano, o que levaria a um círculo vicioso de produção (de mercadorias e de desejo por mercadorias) e de consumo.

Embora Cassirer reconheça o mérito dessas críticas, para ele, elas devem ser remetidas a uma questão mais fundamental que vai além do conflito entre homem e natureza ou entre alma e espírito. Do ponto de vista de uma filosofia das formas simbólicas, a questão é saber qual o impacto da função objetivante da técnica na constituição do mundo como um todo, uma vez que atualmente a técnica se impõe como um destino que arrasta consigo todas as outras formas da cultura. Mais ainda, trata-se de saber qual a função da técnica no processo de autolibertação do humano que, como vimos, Cassirer identifica como sendo o fim ideal (e a origem) das formas simbólicas. O problema da técnica adquire assim uma dimensão ética e conduz necessariamente ao problema da liberdade:

Se se mostrar que o crescimento do poder e dos bens técnicos implica um grau cada vez mais forte de dependência, de tal modo que, ao invés de ser um veículo para a autolibertação da humanidade, cada vez a submetem ao jugo e à escravidão, então a técnica deve ser condenada (CASSIRER, 1985, p. 77).

Assim como fará Heidegger mais tarde, Cassirer insiste no fato de que essa questão só pode ser resolvida se tomarmos o cuidado de não confundir os efeitos e os bens que a técnica produz com sua essência, com seu princípio formador. Entretanto, Cassirer chegará a conclusões sobre a “essência” da técnica que, como veremos, irão no sentido oposto das de Heidegger. Para Cassirer, a técnica não possui um fim em si mesmo nem é capaz de traçar fins próprios, estando sempre a serviço de uma finalidade externa. O próprio Rathenau já teria atribuído a ética hedonista da sociedade tecnológica ao fato de ela estar a serviço de um determinado modo de produção (capitalista), o qual seria histórico-contingente e cujo “espírito” não coincidiria com a essência da técnica. Assim, a objetivação do mundo aberta pela técnica não levaria necessariamente a um aprisionamento do humano em um reino de fins que lhes são exteriores, como haviam sugerido os críticos da técnica mencionados por Cassirer. Como foi visto, a técnica revela ao ser humano o reino da vontade e abre a ele a possibilidade de um mundo cujos fins ele mesmo pode estabelecer. Destarte, qualquer tentativa de superar os fins espúrios nos quais a técnica se vê enredada não pode ser feita pela técnica ela mesma, mas pelo estabelecimento de uma nova vontade que a coloque a serviço do humano:

Não basta aqui invocar as forças da natureza ou as forças do puro entendimento, do intelecto técnico e científico; aqui nós nos encontramos

antes em um ponto em que apenas o emprego de uma nova força da vontade (*Willenskraft*) pode produzir uma mudança verdadeira. Na construção desse reino da vontade e das convicções fundamentais, sobre as quais repousa toda comunidade moral, a técnica só pode ser sempre serva e nunca líder (CASSIRER, 1985, p. 88).

E aqui Cassirer parece nos colocar diante de um duplo aspecto da técnica, sua cabeça de Janus, para usar uma expressão cunhada por Jünger e utilizada por Heidegger. Ela revela ao ser humano o reino da vontade, abrindo a possibilidade de uma nova liberdade formativa, mas, por ser incapaz de traçar fins e criar valores éticos a partir de si mesma, ela pode ser submetida a qualquer finalidade e voltar-se contra o humano. Para Cassirer, a técnica está sob o domínio de um pensamento voltado para as coisas e que se coloca a serviço das coisas (*Sachdienstgedank*) e pressupõe uma cadeia de colaboração na qual toda a humanidade está atrelada: uma espécie de “um por todos e todos por um”. Isso faz com que “ela seja, antes mesmo do surgimento de uma verdadeira comunidade da vontade, uma espécie de comunidade dos destinos (*Schicksalsgemeinschaft*) de todos que atuam em suas obras” (CASSIRER, 1985, p. 89). Por ser um destino que envolve toda a ação humana na nossa época, antes mesmo que possamos pô-la ao nosso serviço, torna-se necessária uma etização da técnica e isso só seria possível mediante o estabelecimento de um “outro reino dos fins”. Isso não implica em um voluntarismo por parte de Cassirer, mas antes em uma ético-teleologia nos moldes kantianos. Assim, paradoxalmente, o *telos* da técnica se funda na sua ausência de finalidade e no fato de poder ser posta a serviço da vontade que ela mesma ajudou a revelar, configurando uma espécie de “liberdade pela servidão” (*Freiheit durch Dienstbarkeit*), expressão que Cassirer empresta de Dessauer. Assim, a técnica poderia servir não apenas como “conquistadora da natureza, mas também como conquistadora das forças caóticas no ser humano” (CASSIRER, 1985, p. 89).

A necessidade de submeter a técnica a um reino da liberdade da vontade se mostra mais urgente na obra *O mito do estado*, onde Cassirer vê o nazismo como choque entre as funções da técnica e do mito, no qual aquela se submete a este. Assim, o político moderno seria um misto de *homo magus* e de *homo faber*, incutindo nas massas a adoração mítica ao *Führer* e o culto ao estado mediante procedimentos técnicos e de propaganda bastante sofisticados:

O político moderno teve de combinar em si mesmo duas funções inteiramente diferentes e incompatíveis. Ele deve agir ao mesmo tempo como um *homo magus* e um *homo faber*. Ele é o sacerdote de uma religião nova, irracional e misteriosa. Mas quando ele deve defender e propagar essa religião, ele procede muito metodicamente. Nada é deixado ao acaso, cada passo é bem preparado e premeditado. Essa estranha combinação é um dos traços mais surpreendentes do nosso mito político (CASSIRER, 1955, p. 354).

É precisamente aqui que Cassirer fará críticas explícitas a Heidegger, vendo-o como um dos propagadores de uma filosofia que abandonaria toda tentativa de tomar ativamente parte na construção de uma sociedade livre. Cassirer chega mesmo a pôr Heidegger ao lado de Spengler, para quem a sobrevivência do ocidente estaria apenas na técnica e na política, já que seu declínio cultural seria inevitável:

Uma filosofia da história que consiste em vaticínios sombrios sobre o declínio e a inevitável destruição da nossa civilização e uma teoria que vê na *Geworfenheit* do homem uma de suas principais características, ambas têm abandonado todas as esperanças em ativamente tomar parte na reconstrução da vida cultural do homem. Tal filosofia renuncia aos seus próprios ideais teóricos e éticos fundamentais. Assim ela pode ser usada como um instrumento flexível nas mãos de líderes políticos (CASSIRER, 1955, p. 369).

A fim de entendermos melhor o confronto entre Heidegger e Cassirer em torno da técnica, vejamos como primeiro se desenvolve a relação entre técnica e vontade no Heidegger tardio.

2. Técnica e vontade em Heidegger

Apesar de Cassirer se referir à filosofia de Heidegger como uma filosofia da *Geworfenheit*, remetendo à analítica existencial, a técnica não é um tema dos escritos do entorno de *Ser e Tempo* nem é trabalhada dentro do quadro teórico da analítica do *Dasein*. Em Heidegger, a técnica deve ser pensada em relação à *Kehre*, a virada (ou as diversas mudanças) na questão do ser que surge já no começo dos anos de 1930 e representa um distanciamento da analítica existencial em favor de uma epocalidade do ser ele-mesmo. O que há em comum entre o Heidegger da analítica existencial e os diversos caminhos trilhados após a *Kehre* é o fato de o ser humano ser pensado como um ente que se encontra lançado em um horizonte de sentido, historicamente

constituído, que lhe foi entregue pela tradição à qual ele pertence e que determina todas as suas possibilidades de ser. O ser humano, denominado de ser-aí (*Dasein*), é um projeto lançado em direção a possibilidades de existência das quais ele não pode se libertar, pois elas constituem seu ser, mas das quais ele pode se apropriar. Entretanto, a forma como se dá a abertura e o modo de apropriação desse horizonte de sentido é algo que varia no desenvolvimento do pensamento de Heidegger.

Como se sabe, *Ser e Tempo* parte da pergunta pelo sentido do ser e atribui a abertura de sentido à essência finita do ser-aí, fundada na sua temporalidade extático-horizontal. Assim, as êxtases temporais do ser-aí o projetam em direção a um horizonte significativo, o mundo, e modulam os possíveis modos de ser pelos quais as coisas se mostram a ele. Apropriação das possibilidades de existência nas quais o ser-aí se encontra projetado se dá mediante um ato de resolução (*Entschlossenheit*), no qual ele se lança antecipadamente na morte e reconhece sua essência finita. Só assim ele pode transmitir a si mesmo uma possibilidade herdada e conquistar seu destino.

No desenvolvimento do pensamento de Heidegger, a pergunta pelo sentido do ser, baseada na temporalidade do ser-aí, cede lugar à pergunta pela verdade do ser. “Na medida em que abandona a palavra sentido do ser a favor da verdade do ser, o pensamento proveniente de *Ser e Tempo* enfatiza doravante mais a abertura do ser ele próprio do que a abertura do ser-aí em vista da abertura do ser”. Segundo Heidegger “é isso que significa ‘a virada’ (*die Kehre*), na qual o pensamento se dirige de modo cada vez mais decidido para o ser enquanto ser” (HEIDEGGER, GA 15, p. 345).

A partir dessa mudança na *Seinsfrage*, Heidegger elaborará uma história do ser na qual a abertura do horizonte de sentido é pensada a partir dos envios epocais do próprio ser. Os diversos sentidos de ser no decorrer da história do ocidente passam agora a ser vistos como modos de doação epocal do ser ao homem, no qual o ser se revela como ser do ente e se subtrai enquanto ser ele-mesmo. No bojo da história do ser, a apropriação das possibilidades de existência nas quais o ser-aí se encontra lançado já não pode ser feita somente mediante um ato de resolução, mas depende da correspondência ao apelo do ser que se oculta nos seus envios epocais. A elaboração dessa história do ser muda e possui várias fases e nuances no desenvolvimento do pensamento de Heidegger. Dela dependem, entre outros assuntos, o engajamento político e o rompimento com o nacional socialismo, as discussões sobre a técnica e a

linguagem. Não cabe obviamente aqui examinar todos os tortuosos caminhos percorridos por Heidegger desde a “virada”. O importante aqui é ter em mente que a questão da técnica é parte essencial da elaboração da história do ser.

Assim como em Cassirer, a questão da técnica, em Heidegger, aparece também relacionada ao problema da vontade. Entretanto, a fonte inspiradora do filósofo da Floresta Negra parece ser aqui antes Ernst Jünger, em cujos escritos a técnica é compreendida a partir da noção nietzschiana de vontade de poder².

De fato, Heidegger admite ter reconhecido no artigo a “Mobilização Total” e no livro *O Trabalhador*, escritos por Jünger respectivamente em 1930 e em 1932, “um entendimento essencial da metafísica de Nietzsche, na medida em que, no horizonte dessa metafísica, eram vistos e previstos a história e o presente do ocidente”(HEIDEGGER, GA 16 p. 375). Aquilo que Jünger teria visto em seu diagnóstico do presente seria “o fenômeno da técnica como modo fundamental de implantação e garantia do real como vontade de poder” (HEIDEGGER, GA 90, p. 264).

Nos textos acima mencionados, Jünger faz uma análise da Primeira Guerra Mundial, vendo-a como um sintoma da época moderna na qual a sociedade industrial como um todo está mobilizada para a guerra mesmo em tempos de paz: “ao lado dos exércitos que se entrecrocavam nos campos de batalha, surgem os novos tipos de exército: o do trânsito, da alimentação, da indústria armamentista – o exército do trabalho em geral” (JÜNGER, 1963, p. 130). Essa “mobilização total” abarca todo o planeta e transforma os países em “forjas vulcânicas” permeadas por um mesmo magma que pode irromper, na forma da guerra, em qualquer lugar e a qualquer momento. O fundamental nessa análise de Jünger é que a mobilização total não é uma obra exclusivamente do homem, ela “é consumada por ela mesma mais do que por nós, ela é, na guerra e na paz, a expressão da reivindicação misteriosa e compulsória à qual nos submete essa vida da época das massas e das máquinas” (JÜNGER, 1930, p. 132). Essa reivindicação misteriosa, essa provocação, é um modo da vontade de poder que se manifesta na forma

² Zeljko Loparic (in Loparic, Z. 1996) e Günter Figal concordam com o fato de ter sido o contato com Jünger que teria despertado em Heidegger a pergunta pela técnica. Assim vemos em Figal (1995, p. 185): “O Trabalhador, de Jünger, surgiu em 1932 e tudo parece indicar que foi através desse livro que Heidegger foi primeiramente levado a assumir e ter como central a pergunta pela técnica e pela nova essência do mundo cunhado tecnicamente. Sem a confrontação com Jünger, Heidegger dificilmente teria chegado à diagnose do presente, tal como ela foi elaborada nas *Contribuições à Filosofia* e levada adiante em uma série de pequenos escritos do pós-guerra”.

do trabalhador (*Gestalt des Arbeiters*) a qual possibilita toda produção no mundo efetivo e tem na técnica seu elemento fundamental:

A técnica é o modo e a maneira pela qual a forma do trabalhador mobiliza o mundo. A medida na qual o homem coloca-se em relação a ela, a medida na qual ele é exigido ou destruído através dela, depende do grau em que ele representa a forma do trabalhador. Nesse sentido, a técnica é o domínio da linguagem que é válida no espaço de trabalho (JÜNGER, 1932, p. 165).

Homem e máquina são os órgãos pelos quais essa nova linguagem se expressa e o que ela diz é “que hoje há apenas *uma* forma de poder que pode ser desejada”. Ou seja, para Jünger, já não se trata de uma transvaloração dos valores, como quer Nietzsche, mas de aceitar o novo poder que se anuncia na mobilização técnica planetária e de se unir a ele. Como já expusemos em outro lugar, para o autor de *O Trabalhador*, por trás da aparente racionalidade técnica, esconde-se uma linguagem, primitiva e simbólica, que faz irromper as formas elementares da natureza no mundo burguês. Jünger vê na técnica um elemento ao mesmo tempo destruidor e construtivo, uma cabeça de Janus: termo que será utilizado posteriormente por Heidegger. Pensada do ponto de vista da racionalidade instrumental, essa dupla face da técnica aponta, por um lado, para o progresso infinito da humanidade e, por outro, para a aniquilação através da guerra. Pensada do ponto de vista do novo poder que se anuncia, a técnica representa a escolha entre o mundo artificial do racionalismo burguês e o advento de uma nova forma de poder, única capaz de conduzir a humanidade à verdadeira paz (FERREIRA, 2006, p. 123). E aqui Jünger vai de encontro às análises de Cassirer em *O Mito do Estado*. Se, para esse último, a catástrofe do Nazismo se devia à infiltração indevida do elemento mítico na técnica, para Jünger, ao contrário, a mobilização total e seu caráter aniquilador se devem à insistência na racionalidade burguesa e um desprezo pelas forças elementares que se escondem na técnica.

Embora a interpretação jüngeriana da vontade de poder como o modo de ser do mundo moderno tenha sido decisiva para Heidegger traçar um diagnóstico da técnica, a relação entre técnica e vontade, em Heidegger, é marcada por vários descaminhos. Assim, no início dos anos de 1930, Heidegger parece se aproximar de Jünger e assumir, como bem aponta Bret W. Davis, uma postura claramente voluntarista (DAVIS, 2007, p. 60-99), cuja análise não cabe aqui desenvolver detalhadamente, já que o nosso objetivo é comentar justamente a posição anti-voluntarista que se expressa na

Gelassenheit. Esse “acolhimento da vontade” já está presente nos cursos dos anos de 1930, mostrando-se de modo mais acentuado nos textos políticos da época do reitorado. Entretanto, Davis nos alerta para a superficialidade das interpretações que simplesmente avaliam o pensamento de Heidegger a partir de sua errância política e o reduzem a um mero voluntarismo. Assim, já na segunda metade dos anos de 1930, Heidegger irá fazer uma crítica à técnica e ao nazismo justamente se opondo a essa “vontade de vontade” que ele parecia defender na primeira metade dos anos trinta. Com efeito, é a partir de uma crítica à “metafísica da vontade” que Heidegger pensará a técnica como maquinação.

Assim, na preleção “A época da imagem de mundo” (1938), a vontade de poder será pensada no bojo de sua crítica ao cartesianismo e à assim denominada “filosofia da subjetividade”. Nessa preleção, Heidegger aponta como fenômenos essenciais da nossa época a pesquisa científica e o maquinário técnico. Esse último é visto como um epifenômeno da técnica moderna cuja essência é a mesma da metafísica moderna, a qual fora explicitada pela primeira vez com Descartes. Ao buscar um fundamento inconcusso para as ciências, o filósofo francês teria estabelecido a subjetividade humana como a instância na qual se decide a verdade das nossas representações sobre as coisas. Assim, a essência da verdade passa a ser a certeza da representação e as coisas se tornam objetos postos pelo sujeito representante que deles se apodera pelo princípio da exatidão. Descartes inaugura o método da pesquisa moderna que consiste no projeto de um determinado domínio objetivo, seja da natureza ou da história, ao qual o pensamento se vincula e do qual ele se apodera mediante procedimentos metodológicos rigorosos. Os objetos são agora postos à disposição da subjetividade humana que os domina pelo cálculo e os reproduz tecnicamente. Ser objeto significa, ao mesmo tempo, ser calculável e reproduzível. Essa divisão da totalidade do ente em domínios objetivos específicos leva à especialização das ciências e à potencialização dos empreendimentos científicos, dotando a ciência moderna de um caráter técnico-empresarial que dita o sentido da pesquisa científica. Dentro dessa transformação no modo de conceber as coisas e a verdade, a arte se torna estética, ou seja, objeto de vivência, e todas as formas do agir humano são transferidas e explicadas no âmbito da cultura e pensadas sob a perspectiva do valor, inaugurando assim a época das imagens de mundo (*Weltbild*):

Imagem de mundo, entendida essencialmente, não significa uma imagem do mundo, mas significa o mundo concebido como imagem. O ente em sua totalidade é tomado de modo que ele apenas é e somente pode ser ente na medida em que é posto através do homem que representa e produz (*durch den vorstellend-herstellenden Menschen*) (HEIDEGGER, GA 5, p. 89).

Como havíamos indicado (nota 2), Hans Ruin vê na interpretação que Heidegger faz da expressão *Weltbild* uma confrontação com Cassirer, mesmo que não intencional. Reduzir as formas do pensar e do agir humanos (como mito, ciência e técnica) a imagens de mundo, como faz a filosofia da cultura de Cassirer, é estar preso à filosofia da subjetividade da qual Heidegger busca se distanciar a fim de analisar a essência da técnica. O âmbito da cultura é um elemento da essência técnico-científica da modernidade voltada para a “realização dos valores mais elevados mediante o cultivo dos dons supremos do homem” (HEIDEGGER, GA 5, p. 75). Portanto, pensar a técnica como forma da cultura e em termos de valor seria submeter-se a um modo de pensar imposto pela própria técnica. Para Heidegger, a noção de valor é expressão máxima da filosofia da subjetividade tal qual se revela na noção nietzschiana de vontade de poder.

Com efeito, Heidegger vê a vontade de poder como a expressão nietzschiana para o ser do ente. Enquanto tal, ela não necessita de nenhum fundamento que a sustente. Ela é poder que quer a si mesmo e estabelece a partir de si as condições de possibilidade pelas quais ele conserva e supera a si mesmo como poder:

Qual é o modo dessas condições fixadas pela vontade de poder e por ela mesma condicionadas? Nietzsche responde a isso com um apontamento dos últimos anos de seu pensamento lúcido (1887/88): “O ponto de vista do “valor” é o ponto de vista das condições de conservação – superação (*Erhaltungs – Steigeruns Bedingungen*) relativamente a formações complexas de relativa duração da vida no interior do devir (*Werden*)” (HEIDEGGER, 1998, p. 241).

Pensada como ponto de vista, como perspectiva, a noção do valor seria uma exacerbação da filosofia da subjetividade inaugurada por Descartes. O ato de pôr e de estabelecer, que está indissociável da ideia de representação (*Vorstellen*), transforma-se agora na essência do próprio devir:

A vontade de poder se revela como a subjetividade que se destaca por pensar em termos de valor (*Wertdenken*). Tão logo o ente enquanto tal é experienciado no sentido dessa subjetividade, ou seja, como vontade de poder, toda metafísica, enquanto verdade sobre o ente enquanto tal, deve ser

tomada inteiramente como um pensar valor, um estabelecer valor (*Wertsetzen*)” (HEIDEGGER, 1998, p. 245).

Heidegger pensará a essência da técnica, denominada de maquinação (*Machenschaft*), a partir dessa nova interpretação da vontade de poder. Assim, em uma anotação de 1939 sobre *O Trabalhador* de Jünger, Heidegger afirma que a metafísica que se esconde na “forma do trabalhador” estaria baseada: “no estabelecer (*Setzbarkeit*) através do sujeito e, com isso, ao mesmo tempo na factibilidade (*Machbarkeit*) do objeto. Isso incondicionalmente e em si mesmo como derradeiro. Estabelecimento e factibilidade de todo ente – o ser como maquinação” (HEIDEGGER, GA 90, p. 173).

Como a essência da técnica é a mesma da metafísica, a técnica não pode ser pensada como um mero instrumento, mas como o próprio modo pelo qual o ser se manifesta em nossa época, penetrando e determinando todas as instâncias do existir humano. Essa vontade de vontade (*Wille zum Willen*) não está a serviço do humano, mas antes o utiliza para estabelecer seus próprios fins, cuja meta é o estabelecimento de mais fins a serem superados para que outros possam ser novamente estabelecidos, fazendo do ser humano mais um elemento da técnica. E aqui chegamos no ponto em que os caminhos de Heidegger e de Cassirer se separam de modo irreversível.

3. A separação dos caminhos

Para Heidegger, qualquer forma de agir e de pensar mediante o estabelecimento de fins será vista como um modo do querer que se esconde na essência da técnica. Pretender submeter a técnica a um reino dos fins, mediante o estabelecimento de uma nova vontade, como quer Cassirer, seria reproduzir sua lógica e submeter-se a ela. Heidegger parece concluir, após vários descaminhos e errâncias, que a provocação que se esconde na essência da técnica não exige uma nova vontade, mas sim o desafio de renunciar à vontade tal qual fora pensada até agora pela metafísica ocidental. A forma mais acabada dessa “vontade de não-vontade” será expressa na noção de *Gelassenheit*, a qual traduziremos por serenidade, seguindo o termo já cunhado nas traduções de Heidegger para o português.

Não nos aprofundaremos aqui no tema da *Gelassenheit*, nosso objetivo é apenas apontar aqueles aspectos que, na relação entre técnica e vontade, contrastam com a

posição de Cassirer. Assim, o texto “Para discussão sobre a serenidade”, escrito em 1944 em forma de um diálogo entre um pesquisador (*Forscher*), um aprendiz (*Gelehrter*) e um professor (*Lehrer*), inicia-se questionando a essência do ser humano, a qual é atribuída ao pensar. A discussão parte da afirmação segundo a qual para se pensar a essência do homem devemos desviar o olhar do homem e do pensar. Isso porque: “No modo como é concebido tradicionalmente enquanto representar, o pensar é um querer; também Kant concebe assim o pensar quando ele o caracteriza como espontaneidade. Pensar é querer, querer é pensar” (HEIDEGGER, 2000, p. 29-30). Desviar o olhar da essência do homem e do pensar é suspender o modo pelo qual tradicionalmente concebemos o ser humano como sujeito e o pensamento como representação. Dessa concepção, deriva a ideia da espontaneidade do pensamento que implica um livre querer, ao qual Cassirer atribui a criatividade das formas simbólicas, e que exige assim uma ética da vontade nos moldes kantianos, na qual o homem é visto como um fim em si mesmo. É precisamente contra essa ética do querer que Heidegger propõe uma “ética” na qual “eu quero o não-querer” (*Ich will das Nicht-Wollen*).

Como um tal (não)querer é algo que contrasta com tudo aquilo que nos foi tradicionalmente transmitido como sendo a essência do pensar, ele é algo que não está dado e exige ser cultivado por uma postura diante das coisas e de nós mesmos, a qual Heidegger tenta expressar na palavra serenidade (*Gelassenheit*). Como sabemos, essa palavra indica, no contexto da mística medieval, um abandono ou desprendimento do próprio eu e da própria vontade de modo a ficar aberto e receptivo a Deus. Segundo Hans Ruin, em alguns textos de Eckhart, esse desprendimento é tido como a máxima liberdade e atinge um ponto em que devemos abandonar o próprio Deus. Essa liberação não implica em uma perda ou afastamento do mundo, mas antes na abertura para uma nova postura diante das coisas e para o cultivo de uma nova virtude e de um novo modo de agir (RUIN, 2019, p. 4). Entretanto, no diálogo em questão, Heidegger busca dissociar sua concepção de serenidade daquela de Eckhart, que implicaria no abandono da própria vontade e do próprio eu em nome da vontade divina. Para Heidegger, não se trata de uma abertura a um ente ou a uma vontade que se encontre além do pensamento, mas antes do cultivo de um novo pensar.

Qual a necessidade desse novo pensar? Na preleção *Gelassenheit* escrita dez anos após o referido diálogo, o termo serenidade é pensado diretamente em relação à

técnica, cujos poderes “há muito superam a vontade e a capacidade de decisão do ser humano, porque eles não foram feitos pelo homem” (HEIDEGGER, 2000, p. 19). Como foi dito, a técnica é um envio do ser ao homem, e, portanto, não é obra do ser humano nem pode ser unicamente por ele superada: “Nenhuma organização meramente humana é capaz de possibilitar o domínio sobre nossa época” (idem, p. 21), marcada pelo esquecimento do ser e pelo desenraizamento do humano. Assim, ao invés de simplesmente nos contentarmos com o pensamento que calcula (*das rechnende Denken*) os meios e os fins para o domínio e reprodução das coisas, incluindo do próprio homem, devemos cultivar um pensamento contemplativo (*das besinnliche Denken*) que nos proporcione uma outra abertura na qual as coisas sejam vistas sob uma ótica não-metafísica. Essa abertura é, ao mesmo tempo, uma abertura para o sentido que se oculta na técnica. Essa nova postura a ser cultivada é designada agora como “Serenidade para com as coisas e abertura ao mistério” (*Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis*).

E aqui nos parece equivocada a análise de Habermas, segundo a qual Heidegger teria passado de um decisionismo radical, durante o período de seu envolvimento político com o nacional-socialismo, para uma total abnegação e submissão ao ser, visto agora como uma espécie de autoridade aurática (HABERMAS, 1985, p. 168, 189-90). Para Heidegger, o pensamento da *Gelassenheit* não pode ser avaliado em termos de atividade ou de passividade, pois se trata de algo outro, que deve subverter as dicotomias pelas quais estamos habituados a pensar. Se quisermos dar crédito a Heidegger, devemos admitir que ele está sendo coerente com sua própria radicalidade e que pensar um não-querer envolve um grande esforço e renúncia. Exige abandonar aquelas categorias pelas quais pensamos tradicionalmente as coisas e que constituem o nosso modo de ser no mundo, e se lançar em direção ao incerto e ao indefinido. Nessa renúncia e entrega, estaria o maior grau de liberdade diante da técnica. Se o projeto heideggeriano é factível ou mesmo desejável, é um assunto que vai além das pretensões desse artigo.

4. Considerações Finais

Embora partam de um diagnóstico semelhante sobre a técnica e reconheçam nela um destino com o qual devemos nos reconciliar, Cassirer e Heidegger nos oferecem duas posturas radicalmente opostas diante dela. Cassirer parte de uma posição claramente iluminista e vê a técnica como um modo da espontaneidade criativa da cultura, cujo fim é a autolibertação do ser humano. Assim, para que a técnica possa cumprir esse ideal de liberdade, é necessário purificá-la de todos os fins espúrios – sobretudo quando ela é submetida à função mítica, sempre latente em toda cultura, e colocada a serviço de um culto político – e submetê-la aos fins da vontade humana que podem ser cultivados pelas forças superiores da arte, da ética e da filosofia: “enquanto essas forças intelectuais, éticas e artísticas estiverem em pleno vigor, o mito é contido e subjugado”. Entretanto, uma vez que essas forças perdem paulatinamente sua tenacidade, “o pensamento mítico começa novamente a crescer e penetrar no todo da vida cultural e social do ser humano” (CASSIRER, 1955, p. 375).

Para Heidegger, essa vontade preconizada por Cassirer apenas reproduziria a lógica da técnica e encobriria o apelo do ser que ela oculta, impedindo o homem de se reconciliar com o ser e com sua essência finita, com o fato de estarmos lançados na existência sem que possamos ter um controle ou um domínio dela. Para escapar da lógica da técnica, devemos renunciar à vontade de domínio e de controle e nos entregar a um não-querer, a fim de exercitarmos um novo modo de pensar que possibilitasse uma outra relação do ser humano com as coisas. Não se trata de rejeitar as produções técnicas ou vê-las como obra do diabo, mas sim do cultivo de uma nova postura diante dos objetos da técnica, na qual diríamos ao mesmo tempo sim e não a eles, na medida em que os vinculamos a uma abertura de sentido mais originária, oculta na própria técnica, onde eles poderiam ocorrer em função de algo mais elevado.

Vemo-nos diante de uma bifurcação: Heidegger vê em Cassirer um representante de certa metafísica da subjetividade e da vontade de vontade que se esconde na técnica, enquanto Cassirer vê em Heidegger um arauto de uma mitologia moderna, que estaria nas bases do culto ao estado totalitário. O presente artigo não pretende indicar qual caminho deve ser tomado. Quando dois grandes filósofos divergem sobre um assunto tão fundamental e urgente como a questão da técnica e a

liberdade humana, já ganhamos muito em apenas compreender a aporia na qual nos encontramos.

Referências bibliográficas

CASSIRER, E. *An Essay on Man*. New Haven and London: Yale University Press, 1992.

_____. *Die Begriffsform im mythischen Denken*. Leipzig – Berlin: B.G. Teubner. 1922.

_____. *Ensaio sobre o Homem*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. *Linguagem e Mito*. São Paulo: Perspectiva, 2009a.

_____. *Philosophie der symbolischen Formen: Erster Teil – Die Sprache*. Hamburg: Meiner, 2010a.

_____. *Schriften zur Philosophie der symbolischen Formen*. Hamburg: Meiner, 2009b.

_____. *Symbol, Technik, Sprache: Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*. Hamburg: Meiner, 1985.

_____. *The Myth of the State*. Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor, 1955.

DAVIS, B.W. *Heidegger and the Will: On the Way to Gelassenheit*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007.

FERREIRA, A. *Ontologia Fundamental e Técnica: uma contribuição ao estudo da Kehre no pensamento de Heidegger*. Campinas, 2006. 153 páginas. Tese de doutorado em filosofia. Unicamp.

FIGAL, G. “Nochmals über die Linie”. In: *Magie der Heiterkeit – Ernst Jünger zum Hundertsten*. FIGAL / SCHWILK (org.). Stuttgart: Klett-Cotta. 1995.

_____. “Der metaphysische Charakter der Moderne”. In: *Ernst Jünger im 20 Jahrhundert*. MÜLLER / SEGEBERG (org.) München: Fink, 1995.

GORDON, P.E. *Continental Divide*. Cambridge: Harvard U. Press. 2012. HABERMAS, J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a.M.: Shurkamp, 1985.

HEIDEGGER, M. GA 2, *Sein und Zeit*, Frankfurt a.M.: V. Klostermann, 1977.

_____. GA 7. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt a.M. V.: Klostermann, 2000.

_____. GA 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt a.M.: V. Klostermann, 2000.

_____. *Discurso da Reitoria*, tradução de Fausto Castilho. Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura. (edição bilingue: Alemão-Português), 1997.

_____. GA 40, *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt a.M.: V. Klostermann, 1983.

JÜNGER, E. Die totale Mobilmachung. In: *Werke*. vl. 5, Stuttgart: Ernst Klett, 1963. (1930).

_____. Der Arbeiter. In: *Werke – Essays II*. vl.6, Stuttgart: Ernst Klett. 1963. (1932).

LOPARIC, Z. Heidegger e a Pergunta pela Técnica. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* (Filosofia da Crise Ecológica). Série 3, v.6, n.2, jul-dez 1996. Campinas: CLEUNICAMP, 1996.

RUIN, H. The Inversion of Mysticism—Gelassenheit and the Secret of the Open in Heidegger. *Religions* 2019, 10, 15. <https://doi.org/10.3390/rel10010015>

_____. Technology as Destiny in Cassirer and Heidegger: Continuing the Davos Debate. In HOEL, S. and FOLKVORD, I. (ed.). *Ernst Cassirer on Form and Technology: Contemporary Readings*. p. 113-138. London/N.Y: Palgrave Macmillan, 2012.

Recebido em: 15/09/2020 | Aprovado em: 24/09/2020

