

# O que há de trágico na era da técnica?

What's tragic in the age of technics?

Marina Coelho

marinacoelho95@gmail.com

(Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, Brasil)

**Resumo:** Propomos entender a técnica moderna e o perigo que ela apresenta a partir da noção de trágico. Para isso, buscamos conectar a teoria da técnica de Jünger e seu realismo heroico à filosofia do trágico pensada desde o idealismo alemão. Em seguida, procuramos contrapor esta concepção à interpretação heideggeriana sobre o perigo da técnica enquanto limiar catastrófico do Ocidente. Entre as duas concepções “trágicas” sobre a técnica, vislumbramos aquilo que Schürmann denominou, em Heidegger, de uma trágica “discordância temporal” no domínio da técnica capaz de conduzir à catástrofe planetária ou a um outro início a partir do pensamento do ser.

**Abstract:** We propose to understand the technics and the danger it presents departing from the notion of tragic. For this, we seek to connect Jünger's theory of technics and his heroic realism to the philosophy of the tragic from German idealism. Then, we try to contrast this conception with the Heideggerian interpretation of the danger of technics as a catastrophic threshold in the West. Between the two “tragic” conceptions, we glimpse what Schürmann called, in Heidegger, a tragic “temporal disagreement” in the domain of technics capable of leading to a planetary catastrophe or another beginning from the thought of being.

**Palavras-chave:** Técnica; Filosofia do Trágico; Heidegger; Jünger.

**Keywords:** Technology; Philosophy of tragic; Heidegger, Jünger.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v27i1p.13-32>

## Introdução

Para Jean Hyppolite, que comenta uma certa concepção pantragista da filosofia de Hegel, a modernidade não foi capaz de eliminar de si o sentido trágico de conflito (cf. Hyppolite, 1970), elaborado pela retomada da tragédia grega no idealismo alemão e sua leitura ontológica, mesmo que a história enquanto história da realização do espírito absoluto, para Hegel, tenha sua reconciliação final no Estado burguês moderno. Desse modo, é preciso admitir que a figura do trágico na filosofia reconfigure seu sentido ao final da modernidade, pois agora, nas palavras de Hyppolite:

Os conflitos têm dimensão planetária e a técnica dos meios de produção ou destruição transtornou o campo da experiência. Neste novo mundo humano, porém, o trágico não pode desaparecer. Podemos vê-lo claramente no que ameaça a existência humana em sua precariedade, mas não temos certeza, como Hegel, de que coincida com o racional. Essa coincidência ainda é uma forma de otimismo que não podemos mais postular (Hyppolite, 1971, p. 261).

É evidente, na história da filosofia, que o núcleo duro da interpretação sobre a tragédia é formulado pelo idealismo alemão na elaboração de uma ideia de trágico que condiz com a própria compreensão ontológica do mundo enquanto conflito dialético e reconciliação das antinomias da razão. No entanto, sua problemática, além de variada dentro do próprio idealismo alemão, se estende bastante além do ápice hegeliano desse movimento, chegando, por exemplo, a Nietzsche, para quem o conflito trágico, controversas à parte, baseia-se no *polemos* heraclítico entre as figuras de Apolo e Dioniso que posteriormente dá lugar a um dionisismo traduzido no agonismo destrutivo e criativo da vontade de poder e na autoafirmação da vida e suas contradições. Para Nancy, por exemplo, “nossa história é também a das interpretações da própria tragédia” (Nancy, 2016, p. 243) a qual, cabe ressaltar, manifesta-se como *teatro* no início da história do Ocidente com os gregos e é conjurada, ao final dessa mesma história, como *teoria*, na tentativa de interpretar seu sentido no auge da modernidade.

No entanto, é “privilegio” às avessas de Jünger e Heidegger, autores que gostaríamos de tratar aqui, o vislumbre, para além da modernidade hegeliana no fim da metafísica ocidental, da configuração final de uma era singular, a da técnica, em sua expressão maquinal, bélica e totalizante, que arrasta consigo o sentido apocalíptico - do grego *apokalúpsis*, ato de descobrir, desvelar, revelar - da relação entre homem e natureza, anunciada já no coro da *Antígona* de Sófocles<sup>1</sup>, e homem e técnica, expressa pela tragédia de Prometeu, que no fim da modernidade adquire dimensões catastróficas. Desse modo, para além dos juízos de valor, distantes da postura de Jünger e Heidegger, de que a técnica seria em si “demoníaca” ou “libertadora”, nós gostaríamos de tentar entender a era da técnica a partir de uma noção de trágico própria a esses autores mencionados a qual, se formos bem-sucedidos, será capaz de delinear o que há de trágico e catastrófico no momento limiar da história do Ocidente.

Algo mudou na relação e na compreensão humana da técnica na viragem do século XIX para o século XX. Neste período de transformação da tentativa de compreensão humana sobre a técnica, situava-se o embate entre aqueles que, fiéis ao projeto iluminista, acreditavam ser a técnica um instrumento capaz de promover a emancipação humana e servir aos fins que o homem se propõe, ao que se convencionou

---

<sup>1</sup> Refiro-me ao segundo estásimo de *Antígona*, convencionalmente chamado de “Ode ao homem” o qual voltarei a comentar a partir da interpretação de Heidegger.

chamar<sup>2</sup> de uma visão “prometeica” da técnica, em contraposição a concepções reacionárias que acreditavam ser a técnica um demoníaco fator de “desintegração social e humana” (Rüdiger, 2014, p. 73). O que se convencionou chamar de uma visão “fáustica” sobre a técnica moderna e que rivaliza, de certo modo, com a visão “prometeica” surge não de uma demonização da técnica, mas da percepção de que a técnica não é algo que está sob o controle humano. Nesse sentido, a técnica moderna seria, no caso da visão fáustica, uma manifestação da cultura ocidental, conforme Spengler coloca, ou, no caso de Jünger e Heidegger, a manifestação da vontade de poder, ou vontade de vontade, que justifica filosoficamente a essência da técnica moderna e dos tempos modernos.

Todavia, na visão fáustica de autores como Spengler e Jünger, não deixa de haver a incorporação de um certo fascínio mítico sobre a técnica, pois o “demoníaco”, que temiam autores como H.S Chamberlain e Stefan George (cf. Cooper, 1996, p. 27), está presente na transformação da técnica enquanto principal agente de domínio sobre natureza, o que torna o ser humano uma peça dessa engrenagem. Entretanto, essa inversão de domínio é preenchida, na visão fáustica de autores como Jünger e Spengler, pelo entusiasmo pela nova era e as transformações que ela acarreta e demanda. Desse modo, explica Cooper:

Spengler era interpretado por alguns como sustentando a tecnologia e a industrialização como responsáveis pelo declínio [da cultura ocidental]. Mas não era esse o seu ponto: a tecnologia é realmente “diabólica”, entretanto *Fausto fez um pacto com o diabo*. A visão faustiana da “energia, [enquanto] a vontade de poder na Natureza” não se manifesta melhor do que na tecnologia e na industrialização. O declínio será devido à atrofia delas, um ponto que ficou mais claro doze anos depois em *Man and Technics*. Aí a caracterização da cultura faustiana como “a vitória do ... pensamento técnico”, como a tentativa de “Escravizar e controlar as próprias forças (da Natureza)” em uma “batalha cruel e impiedosa da vontade de poder”, é reafirmada (idem, p. 29 [Colchetes nossos]).

Diferentemente do diagnóstico spengleriano de que a técnica conteria também a semente de destruição da cultura fáustica, Jünger leva adiante a interpretação da técnica enquanto expressão nietzschiana da vontade de poder. A partir disso, Jünger expressa a necessidade de se pensar a *transformação do homem* e a *transformação da natureza* no domínio da técnica. A ideia de natureza, para Jünger, foi substituída pela “natureza planejada do trabalho” (Coelho, 2013, p. 175); já a necessária transformação do homem em meio à técnica exige a postura que ele denomina de realismo heroico, na tentativa de resolver também o problema da decadência

---

2 Citam essa nomenclatura autores como Coelho (2017), Cooper (1996) e Rüdiger (2014). Atribui-se a visão prometeica a concepções surgidas após a Revolução Francesa, principalmente a autores do chamado socialismo utópico, como Saint-Simon, e acredita-se que a chamada visão fáustica tenha se iniciado com autores como Georg Simmel (cf. Rüdiger, 2014, p. 79) e Oswald Spengler (cf. Coelho, 2017, p. 251).

cultural do Ocidente apontado por Nietzsche. Gostaria de me deter um pouco nessas duas concepções jüngerianas; a começar por aquela primeira transformação, a da ideia de natureza.

### A técnica e o trágico em Jünger

Se a totalidade imediata da Grécia Antiga, que compreendia uma suposta harmonia entre homem e natureza, apontada por Schiller e incorporada de alguma forma por autores do romantismo e do idealismo alemão - e mesmo reinterpretada por Nietzsche a partir de uma visão não romântica nem idealista, mas “pessimista”, conflitual e pré-metafísica -, foi perdida e restou, na modernidade, a tentativa de superar, especulativamente, os abismos entre sujeito e objeto, necessidade e liberdade, natureza e cultura, na era da técnica, para Jünger, está em jogo a constituição de uma outra totalidade. Não uma totalidade mediada dialeticamente, como propôs Hegel na *completude da metafísica*, pois não se trata de um conceito incorporado pelo espírito, e nem mesmo de uma universalidade, mas uma totalidade contemplada pela noção de figura (*Gestalt*) que Jünger denomina a figura do *trabalhador*.

A ideia de *figura*, segundo Jünger em *O trabalhador* (1990), não obedece à lei de causa e efeito e tampouco significa, enquanto um todo, a soma de todas as suas partes. Jünger ainda afirma que: “semelhante figura se encontra além da dialética, ainda que seja ela que com sua própria substância alimente a dialética e forneça seu conteúdo” (Jünger, 1990, p. 81). No entanto, a noção de *figura* encontra-se “para além da dialética”, não porque “estejam se desvanecendo as antíteses pelas quais aponta uma nova imagem de mundo, mas porque estão fazendo-se mais inconciliáveis” (idem, p. 82). Desse modo, Jünger rompe com a lógica da dialética - a bem entender, no sentido hegeliano -, assim como Nietzsche havia feito ao repensar noções como *polemos* e *agon*, para pensar uma realidade conflitual abarcada pela noção de figura. Não compondo uma totalidade dialética, a figura expressa um tipo de totalidade a partir da qual as partes são cunhadas, ou estampadas, em relação ao todo, e a imagem cunhada, isto é, a figura propriamente dita de nosso tempo, segundo Jünger, é a figura do trabalhador.

A figura do trabalhador não é apenas o indivíduo, ou as massas, mas abarca tanto a *natureza* planejada enquanto *trabalho*, quanto - diferentemente do trabalhador marxiano - o indivíduo e a comunidade livremente posta à serviço de um domínio superior. O mundo é mobilizado na figura do trabalhador numa totalidade que abarca o orgânico e o mecânico, o elementar e o técnico de nossa época e, por isso, não se trata mais da alta expressão racional do espírito no Estado burguês, mas de uma junção entre o arcaico elementar das forças suprimidas pela razão iluminista - no

fundo, a vontade de poder -, e o moderno representado pela técnica.

No entanto, a noção de figura pode também ser entendida, segundo Cooper (1996), como uma interpretação mítica da modernidade, pois trata-se de uma interpretação holística, com um forte acento estético, baseada na assunção de um destino e de uma missão histórica pelos indivíduos - característica do chamado “modernismo conservador” - a partir de uma totalidade que não está sob o jugo humano. Nesse sentido, essa interpretação mítica e conservadora da modernidade justificaria a realidade e o destino alemão que se desenhava no período das guerras. Embora a função do mito tenha funcionado no nazismo como *aparelho de identificação* (cf. Coelho, 2013, p. 178) racial e, por isso, tenha sido, e ainda seja, politicamente catastrófico, a questão do mito e o problema da identidade eram temáticas presentes na filosofia alemã desde o século XIX, quando os olhares se voltaram para a Grécia Antiga na tentativa de apropriar-se, a partir do estrangeiro, da identidade moderna alemã. Ora, se os idealistas foram buscar no mito grego arcaico, mais especificamente na natureza conflitual da tragédia grega, o modelo para a *reconciliação* das antinomias da modernidade que resultou na absolutização da subjetividade e na elaboração de uma concepção dialética da história, no caso de Hegel, Jünger experimenta em sua época a *acentuação do conflito*, para além da reconciliação dialética do Estado burguês, e a emergência de uma nova figura, não dialética, que requisita o homem a fazer parte desse destino histórico. Nesse sentido, o chamado do indivíduo a compor essa nova totalidade na figura do trabalhador é feito a partir da concepção de um *realismo heroico* que clama uma certa postura sacrificial do ser humano ante o potencial destrutivo da técnica. Nas palavras de Jünger:

Posto que as figuras abrigam dentro de si o todo, demandam o todo. E assim ocorre que o ser humano, ao descobrir sua figura, descubra ao mesmo tempo sua própria missão, seu destino; tal descobrimento o capacita para o sacrifício, o qual alcança sua expressão mais significativa na oferta de sangue (Jünger, 1990, p. 42).

É por isso que, em parte, pela *acentuação dos conflitos* e forças as quais a figura do trabalhador une na era da técnica; pelo problema da identidade alemã moderna herdada da querela idealista entre antigos e modernos na qual a tragédia grega tem papel modelar na expressão de uma realidade mítica, ontológica conflitual; e pela postura *sacrificial* exigida do homem ante a totalidade, já pode-se delinear o caráter trágico da técnica em Jünger, para além da metáfora comumente utilizada do pacto fáustico entre homem e técnica, até porque, segundo Nancy, a tragédia “conserva no cerimonial de sua palavra o rastro do sacrifício” (Nancy, 2016, p. 249). O horizonte catastrófico, que toda tragédia prenuncia, dessa nova época Jünger denomina zona de *perigo* e ele surge, segundo Rüdiger:

Quando a técnica se aproxima da perfeição, as massas estão prontas e as forças destrutivas da desordem, que sempre acompanham a técnica, por serem elas indissociáveis da natureza humana, começa (*sic*) a se manifestar: primeiro nos grandes acidentes, depois de maneira brutal nas grandes guerras (Rüdiger, 2014, p. 90).

É assim que na era técnica, com o estourar da Primeira Guerra Mundial, passa-se, através do surgimento de uma nova figura historial, do plano da *seguridade* burguesa, iluminista, racional, ditada pelo princípio do controle e do cálculo, para o plano do *perigo*, do irromper das forças elementares suprimidas tanto no homem quanto na natureza. Nesse sentido, Jünger equipara a batalha enfrentada pelo soldado na era da técnica, enquanto um “processo que se efetua em uma ordem mais elevada” (Jünger, 1990, p. 53), ao conflito trágico grego, situação em que “resulta possível captar com especial claridade o sentimento da vida” (idem, *ibidem*).

Apesar das poucas referências que Jünger faz a filósofos ou a movimentos filosóficos, é ele próprio que na descrição da nova situação humana imposta pela figura do trabalhador e pela era da técnica evoca referências à tragédia e ao romantismo. O espaço elementar que a guerra desbloqueia, e que desde sempre esteve presente ainda que suprimido, refere-se tanto ao perigo e ao vulcanismo do mundo externo, possuindo mesmo um caráter sublime<sup>3</sup>, quanto às paixões suprimidas no coração humano, de modo que Jünger afirma que esse elementar já havia sido apontado pelo romantismo: “Frente ao burguês - o qual é o defensor nato - o elementar aparece em uma estranha posição defensiva, a do romantismo. No ser humano, o elementar aparece com a atitude romântica: no mundo, como espaço romântico” (Jünger, 1990, p. 56). No entanto, se a postura romântica ainda é a do burguês e seu sentimento é o da *distância* nostálgica de uma totalidade perdida, na era técnica a postura não é mais de fuga para o longínquo, e sim o pôr-se à disposição para o *perigo* liberador das forças elementares *aqui e agora*; transcende-se, assim, o espaço romântico nostálgico e entra-se no espaço do poder. A natureza, que no romantismo era o horizonte idílico com o qual os gregos possuíam uma relação estética e imediata, para Jünger agora equipara-se à totalidade da técnica, que mobiliza todas as forças e requisita o ser humano a participar dessa totalidade em uma embriaguez sacrificial em que a “proximidade com a morte, o fogo e o sangue” (idem, p. 59) acentuam o sentimento nietzschiano da grande saúde e “a catástrofe aparece como o *a priori* de um pensamento modificado” (idem, p. 60), que Jünger chama de *realismo heroico*. É nesse sentido que Walter Benjamin (1994) faz uma crítica a Jünger e aos autores do chamado modernismo reacionário apercebendo-se de uma certa contiguidade, que tentamos ressaltar aqui sob a questão do trágico, entre Jünger e o idealismo alemão:

---

<sup>3</sup> Para essa discussão, conferir Coelho, V. (2013). Ernst Jünger: o sublime da guerra e o tempo como mudança de plano. *Dimensões*, 30, p. 173-212.



toda região circundante tinha se transformado em terreno do idealismo alemão, cada cratera produzida pela explosão de uma granada se convertera num problema, cada emaranhado de arame construído para deter a progressão do inimigo se convertera numa antinomia, cada farpa de ferro se convertera numa definição, cada explosão se convertera numa tese, com o céu, durante o dia, representando o forro cósmico do capacete de aço e, de noite, a lei moral sobre nós. Com lança-chamas e trincheiras, a técnica tentou realçar os traços heroicos no rosto do idealismo alemão. Foi um equívoco. Porque os traços que ela julgava serem heroicos eram na verdade traços hipocráticos, os traços da morte. Por isso, profundamente impregnada por sua própria perversidade, a técnica modelou o rosto apocalíptico da natureza e reduziu-a ao silêncio, embora pudesse ter sido a força capaz de dar-lhe uma voz (Benjamin, 1994, p. 69-70)<sup>4</sup>.

Tal como nas tragédias, segundo interpretação de Schelling, a *necessidade*, através dos deuses e das forças naturais que conduzem a sina humana, requisita o ser humano para que em sua *liberdade* afirme o seu destino, o homem, para Jünger, é requisitado a participar da totalidade da técnica, sob a figura do trabalhador, afirmando a sua liberdade ao assumir seu destino histórico. Se no idealismo o trágico trata-se da reconciliação de forças contraditórias ou conflituais, em Jünger há a reconciliação do homem com a técnica:

a liberdade daqueles que atuam se vê a si mesma como a expressão especial do necessário. Ter esse conhecimento, no qual destino e liberdade efetuam seu encontro no fio de uma navalha (...), é o indício de que a vida segue intervindo no jogo e de que se concebe a si mesma como a portadora de um poder e de uma responsabilidade históricos (Jünger, 1990, p. 62).

Para Jünger, as tragédias antigas carregavam a grandeza do nome dos homens e mulheres das quais o destino era contado, porém, na era técnica há outras tragédias, “anônimas, que, parecidas a uma irrupção de gases tóxicos, afetam camadas inteiras de seres humanos e lhes arrebatam o ar necessário para viver” (Jünger, 190, p. 58). Arriscando aqui uma comparação: se para Hölderlin os gregos arcaicos precisaram conquistar a sobriedade de sua *cultura* para não sucumbir ao fogo do céu, isto é, a sua natureza mais própria, ao fim da história ocidental, edificada sob a herança da *cultura* grega que, para Hölderlin, é a nossa natureza própria, é como se os modernos sucumbissem, numa imagem apocalíptica, pelo fogo da técnica. A reflexão sobre a natureza e o mundo humano, incluindo o seu sentido histórico, feita por Hölderlin na esteira da problemática idealista entre necessidade e liberdade, que será retomada por Heidegger, nos seus próprios termos, a partir de sua leitura de *Antígona*, é o que leva à «reflexão sobre a tragédia, ou mais precisamente, sobre o sentido trágico dos tempos modernos» (Coelho, 2017, p. 265). Se a tragédia, como foi pensada pelo idealismo, visava a conciliação do reino da necessidade e da liberdade mesmo que mediante a anulação do indivíduo, a experiência da técnica, conforme Jünger

---

<sup>4</sup> Esse trecho é citado também por Coelho (2013).

a interpreta, leva a uma outra noção de totalidade já demonstrada aqui. Não a totalidade ideal da subjetividade absoluta, levada a cabo pelos idealistas, mas a totalidade “do trabalho sem sujeito racional-reflexivo e sem mediação” (Coelho, 2017, p. 269), uma totalidade particular, contida na noção de figura, que une as antíteses entre arcaico e mecânico, elementar e técnico.

### **A técnica e o trágico em Heidegger**

Não é novidade o fato de que Martin Heidegger, filósofo que apresentou contribuições fundamentais à chamada filosofia da técnica, leu e se apropriou, em parte, das reflexões de Ernst Jünger para pensar a era da técnica. Em verdade, Jünger, bem como o debate heideggeriano com Nietzsche, ofereceram ao autor de *Ser e tempo* a possibilidade de pensar o sentido do ser, ou, como ele viria a denominar a partir dos anos 1930, a verdade do ser, historialmente e em seu momento final. Mais precisamente, Heidegger, a partir de seu debate com Jünger, pôde pensar sobre o destino do ser na modernidade, com o domínio do pensamento científico e da técnica, de uma forma que colocasse em questão a periculosidade, em sentido ontológico, desse projeto para os seres humanos e o mundo habitado por nós. Desse modo, ideias como mobilização total e o sentido de figura (*Gestalt*) de Jünger são apropriadas por Heidegger na constituição de conceitos como maquinação e técnica; a singular dinâmica de cunhagem (*Prägung*) também é retomada para pensar as épocas de doação e retração do ser historialmente. No entanto, há um certo ponto em que as semelhanças e apropriações cessam. Esse ponto é constituído pelo fato de que Heidegger é o pensador do *ser* e, por isso, - apesar de toda a originalidade de Jünger em tratar o tema da técnica, principalmente não a partir de seu caráter instrumental, mas a partir da figura mobilizadora do trabalhador - para Heidegger o pensamento de Jünger ainda é uma aplicação e um desenvolvimento bem-sucedido da filosofia de Nietzsche (cf. Heidegger, 1994), ou seja, da metafísica em sua fase final. Desse modo, a pergunta pela essência da técnica não será feita, por Heidegger, no sentido de conclamar o ser humano para que participe incondicionalmente de seu destino histórico. Pelo contrário, para Heidegger, assumir aquilo que foi destinado pelo ser é dar um passo atrás e recolocar a pergunta pelo ser na medida em que o esquecimento dessa questão, na era da técnica, convoca o ser humano a uma outra meditação que não mais aquela estabelecida dentro da história da metafísica, que é também aquela que guarda e lega como possibilidade a era da técnica.

Sendo assim, a colocação da pergunta pela essência da técnica, para Heidegger, não é nada de técnico, o que significa que essa pergunta não pode ser colocada de maneira apropriada para Heidegger a partir das categorias metafísicas tradicionais que fundamentam desde Platão o pensamento ocidental, e nem mesmo a partir de



disciplinas como a sociologia, a política, a economia, a antropologia ou as ciências no geral, pois essas disciplinas tendem a responder à pergunta pela essência da técnica tecnicamente, ou seja, a partir de conceitos pertencentes à mesma tradição metafísica da qual a técnica moderna se origina. Nesse sentido, para Heidegger a técnica moderna não é um instrumento para fins humanos<sup>5</sup>, como poderiam pensar autores vinculados à chamada visão “prometeica” da técnica, isto é, não é um meio para um fim e nem, como poderiam pensar autores da chamada visão fáustica, um fim em si mesmo, pois a técnica não pode ser concebida aos moldes de uma entidade, já que é o “ser que se essencializa como técnica” (Heidegger, 2012, p. 57). Desse modo, Heidegger mantém a ambiguidade da diferença ontológica no sentido de que a verdade da era da técnica reside na compreensão ontológica desta, isto é, na essência do ser enquanto composição (*Gestell*)<sup>6</sup>, e não em alguma apreensão totalizante do ente em seu fundamento. Em suma, para Heidegger só é possível pensar a essência da técnica ontologicamente.

Com a colocação da pergunta pela essência da técnica, Heidegger chega à noção de composição (*Gestell*) que, aos moldes da mobilização total jüngeriana realizada na figura do trabalhador, requisita e coloca todos os entes à disposição para a exploração. Não gostaria de me alongar nesse conceito mais do que o necessário, já que é um tema largamente estudado na literatura heideggeriana, mas eu gostaria de atentar para a mudança que a noção de *Gestell*, enquanto essência da técnica, manifesta em relação à modernidade, que concebia o objeto a partir da representação de um *sujeito*, como em Kant, e mesmo em Hegel, que, de outro modo, anuncia, na *completude* de seu projeto, a subjetividade absoluta. Sendo assim, na era da técnica não se trata mais da concepção de um objeto para um sujeito - enquanto representação deste último -, mas de um objeto para exploração, extração, uso, armazenamento, domínio. Também não se trata mais da completude da metafísica,

---

5 Nem na Antiguidade pode-se dizer que a *techné* já foi concebida desse modo, pois *techné*, de acordo com Heidegger, designa um *saber* fazer antes que uma prática. Cf. *A questão da técnica* (Heidegger, 2001).

6 Optou-se pela tradução de *Gestell* por “composição”, tal como sugerido por Irene Borges Duarte em seu artigo “*Gestell e Gestalt*. Fenomenologia da configuração técnica do mundo em Heidegger” (2014), já que o prefixo “com”, de composição, assemelha-se ao prefixo alemão “Ge” na ideia da reunião de um todo. No caso da palavra *Gestell*, trata-se da reunião de todos os modos de pôr (*stellen*), o que faz com que a palavra composição, no português, pareça ser a que melhor se ajusta enquanto tradução do conceito heideggeriano. Importante notar que nesse mesmo artigo a autora faz uma análise filosófica da proximidade etimológica da palavra *Gestalt*, amplamente utilizada por Jünger, e da *Gestell* heideggeriana. Um dos pontos de diferenciação entre as duas palavras, na cuidadosa análise de Borges-Duarte, mostra que a *Gestalt* de Jünger, traduzida por “figura” e utilizada por este num sentido morfológico (*morphé*) de um todo que significa mais do que a junção de suas partes - tal como Jünger vê a figura do trabalhador -, é vista por Heidegger num sentido metafísico e antropomórfico, enquanto a *Gestell* heideggeriana pode ser compreendida num sentido fenomenológico, ou, nas palavras da autora, trata-se, para Heidegger, da “compreensão do fenômeno da técnica como ‘constelação’ (*Konstellation*): metáfora cósmica da relação ai-ser na era tecnológica à escala planetária” (Borges-Duarte, 2014, p. 2). De todo modo, fica evidente a importância da influência de Jünger na formulação do conceito heideggeriano de *Gestell*.

mas de, como gostaríamos de chamar aqui, sua *exaustão* - termo que remete à relação técnica com os entes de um dispor para a exploração, mas também à *exaustão* das possibilidades da metafísica com a inversão do platonismo efetuada por Nietzsche e o mostrar-se da história da metafísica, a partir da vontade de poder, como história da dominação do homem sobre os entes e, por fim, da técnica sobre os entes e sobre os seres humanos. Nesse sentido, a técnica, para Heidegger, enquanto *Gestell*, é um modo de manifestação historial do ser e, por isso, ao contrário de qualquer ilusão prometeica, não se encontra sob o controle humano.

A ideia de exaustão (*Abmüdung*) que está presente na argumentação da filosofia da técnica heideggeriana<sup>7</sup> é passível de nos levar a ver, desse modo, o horizonte catastrófico que a era da técnica anuncia. Em termos ônticos, essa catástrofe pode ser compreendida não apenas a partir do horizonte das guerras e da bomba atômica que Heidegger presenciou, mas de uma crise ecológico-social sem precedentes, a qual a humanidade terá de enfrentar como consequência de um determinado modo de pensamento. Seja a ameaça da aniquilação da humanidade, ou parte dela, pela bomba, seja a possibilidade premente do colapso ambiental, o ser humano e a natureza são agora objetos do modo de ser técnico de exercício do domínio e da exploração incondicionada e é por isso que, ontologicamente falando, Heidegger não deixa de conceber a técnica moderna como *perigo*. Conforme o filósofo coloca em suas *Conferências de Bremen*, de 1940:

O perigo é *Gestell*, não como técnica, mas como ser. O que se essência do perigo é o ser na medida em que este persegue a verdade de sua essência com o esquecimento dessa essência. Porque a essência da técnica não é nada menos que o ser mesmo; a essência da técnica foi nomeada desconcertantemente de *Gestell* (Heidegger, 2012, p. 59).

Desse modo, não se trata de um perigo que pense meramente os efeitos da era da técnica e que assim a condene como demoníaca ou mesmo como contendo uma possibilidade salvífica. O perigo da técnica, para Heidegger, é que o ser, ao se essencializar como *Gestell*, no fim da metafísica enquanto história do esquecimento do ser, leva esse esquecimento ao seu ápice como *esquecimento do esquecimento do ser*, de modo que o ser-aí incorre no risco de fechar-se ao envio de uma outra possibilidade historial. Que o ser-aí perca a possibilidade de se perguntar pela verdade do ser enquanto o favor de um acontecimento outro - e livre - que não o domínio total sobre os entes, é, ontologicamente falando, o *perigo* para Heidegger.

Nesse mesmo texto de 1940, Heidegger afirma que não se deve utilizar, em tempos tão indigentes como o nosso, palavras como trágico, destino (*tykhe*) e

---

<sup>7</sup> Por exemplo, neste trecho de superação da metafísica: “Só a vontade que, a toda parte, se instala na técnica, esgota a terra até a exaustão, o abuso e a mutação do artificial” (Heidegger, 2001, p. 85).

demoníaco (*daimon*) para definir a técnica e suas consequências a partir de uma interpretação metafísica da ação e da vontade humana, pois essas palavras “provêm da linguagem de uma grande era do pensamento” (Heidegger, 2012, p. 58) e que aquilo que é pensado sob essas palavras “acende e guarda o reino da aparência para os deuses” (idem, p. 58). É possível observar, logo em seguida, que Heidegger guarda um sentido originário para essas palavras, quais sejam, o trágico e o demoníaco na era da técnica, para além do modo como elas são utilizadas por autores que pensam a técnica do modo “fáustico”; de forma que Heidegger afirma que o “terror desamparado diante do que é supostamente demoníaco na técnica” (Heidegger, 2012, p. 58) e suas consequências trágicas, em verdade, são a:

angústia ante um pensamento que considera o que é, um pensamento que, fora do artifício e da perspicácia do intelecto, mas também sem sentimentalismo, sobriamente procura o seu caminho naquilo que é para ser pensado (idem, *ibidem*).

A era da técnica para Heidegger é, portanto, trágica não em suas consequências, mas trágica no sentido em que guarda a angústia ante um pensamento que não pode ser pensado tecnicamente. Trata-se de um conflito entre a consumação da metafísica na era da técnica e a possibilidade de pensar um outro início para a filosofia. Na linguagem das *Contribuições à filosofia* (2015), obra póstuma de 1936-38, o trágico no conflito entre o fim do primeiro início e o outro início poderia ser pensado não a partir da angústia, conforme colocou Heidegger na citação das conferências de Bremen, mas, quem sabe, a partir das tonalidades afetivas do espanto (*Erschrecken*), do pudor (*Scheu*) e do pressentimento (*Ahnung*) do outro início<sup>8</sup>. Ainda pensando a partir de tonalidades, o conflito entre o fim da metafísica e outro início poderia ser pensado também entre a embriaguez trágica nietzschiana, incorporada por Jünger no seu realismo heroico e no vulcanismo da técnica, e a serenidade catártica<sup>9</sup>, que,

---

8 Com relação à tradução dos termos *Erschrecken* (espanto), *Scheu* (pudor) e *Ahnung* (pressentimento), optou-se por seguir a tradução de *Contribuições à filosofia* - obra em que essas tonalidades são apresentadas -, feita por Marco Antônio Casanova. É importante também mencionar que todas essas tonalidades, nas *Contribuições*, estão relacionadas entre si e com a retenção (*Verhaltenheit*). As tonalidades afetivas, nesta obra póstuma de Heidegger, marcam o estilo do pensar inicial e afinam o ser-aí à possibilidade de um outro acontecimento do ser.

9 A associação entre a serenidade e a catarse aristotélica não é feita por Heidegger. Trata-se de uma hipótese de pesquisa que está sendo desenvolvida por nós e que consiste em pensar uma *narrativa trágica da história* em Heidegger. A ideia de associar a serenidade heideggeriana à catarse aristotélica foi inspirada pelo artigo de Lacoue-Labarthe intitulado “A cesura do especulativo” (2000), publicado em 1978, que afirma que a teoria de Hölderlin sobre a história efetua uma *catarse do especulativo*. Como foi brevemente mostrado neste trabalho, a tragédia grega e o trágico possuem importante papel na constituição da dialética especulativa do idealismo alemão. A ideia de uma catarse do especulativo é a hipótese de que Hölderlin, em sua filosofia da história, consegue imobilizar a partir de dentro a tendência excessiva (*hybris*) ao infinito característica da filosofia especulativa. Voltando a Heidegger, se formos pensar uma filosofia trágica da história neste autor, é possível lançar a hipótese de que o pensamento da serenidade seria um pensamento purificador tanto da *hybris* da filosofia especulativa - onto-teo-lógica - a que Hölderlin já se contrapôs, segundo a interpretação de Lacoue-Labarthe, quanto da *hybris* da maquinação (*Machenschaft*) e da técnica

despida das atribuições metafísicas, na pobreza, aguarda o favor do ser. Desse modo, para Heidegger, na modernidade o homem é tanto aquele que cegamente torna-se parte da composição (*Gestell*), quanto aquele que é passível de ser “entregue para o enigmático autoencobrimento da essência da tecnologia quando ele confessa que, no fim, a técnica pode ser de fato algo mais e algo diferente do que um meio nas mãos do ser humano” (Heidegger, 2012, p. 58).

Para a discussão do trágico na técnica em Heidegger, vale ainda retomar o aprofundamento que o filósofo realiza do sentido do mito de Prometeu no seu polêmico discurso de posse do reitorado. Lá, ele traduz uma fala do *Prometeu* de Ésquilo que afirma: “Mas o saber é de longe mais impotente que a necessidade” (Heidegger, 2009, p. 5). Para interpretar essa referência ao trágico, gostaria de retomar aqui, brevemente, a importante interpretação de Loparic, em seu artigo “Heidegger e a pergunta pela técnica” (1996), que analisa a complexa relação de Heidegger com os gregos. Seguindo Loparic, Heidegger, na citação de *Prometeu* em seu *Discurso de posse*, toma a *techné* grega como “um saber que permanece exposto à supremacia do destino e, por isso, não pode senão fracassar” (Loparic, 1996, p. 117). Nesse sentido, a *techné*, ou saber grego, como Heidegger a entende no *Discurso da posse*, caracteriza-se pela “supremacia do destino e a impotência diante do destino” (idem, ibidem). Observe-se, então, gostaria de aqui complementar, que podemos extrair uma noção de “prometeico” em Heidegger bem diferente da ideia iluminista da técnica como “instrumento” para fins humanos e subordinada ao controle humano; no *Discurso da posse*, a *techné* é um saber que se submete e fracassa ante um destino. Mas qual destino? Nesse momento do *Discurso da posse*, o destino é aquele que se manifestou no começo<sup>10</sup> grego enquanto um desencadear de forças, “uma vontade que se manifestou no começo grego da filosofia” (idem, p. 116).

Segundo Loparic, até 1935 Heidegger entendia que o povo alemão deveria se colocar novamente sob o poder do início grego para assumir seu próprio destino, pois:

O início ainda é. Ele não está atrás de nós, mas diante de nós. Trata-se de ter a liberdade para dispor de novo de seu poder. Até mesmo a técnica moderna pode ser rendida pelo poder do destino que dispõe, desde o começo, da *techné* grega (idem, p. 118).

Importante ressaltar que, no período do *Discurso da posse*, Heidegger, segundo

---

- a primeira justificada pela filosofia da vontade de vontade nietzschiana (cf. *A superação da metafísica* de Heidegger) e, sobretudo, pela embriaguez trágica da filosofia de Nietzsche: “*Incipit Tragoedia* - A tragédia começa. Que tragédia? A tragédia do ente como tal” (Heidegger, 2010, p. 2015). Nesse sentido, o pensamento da serenidade seria uma espécie de purificação do destino metafísico do Ocidente.

<sup>10</sup> Até 1935, Heidegger não distingue ainda explicitamente entre um começo grego (*Beggin*) e um início mais originário (*Anfang*).

Loparic, ainda não fazia relação entre a *techné* grega e a técnica moderna, de modo que o sentido de *techné* guarda uma relação originária com o vigor do começo grego, algo que a técnica moderna não possuiria. Uma nova disposição ao vigor do começo grego, desse modo, para o Heidegger de 1935, guardaria a possibilidade de romper com os poderes destrutivos desencadeados pela técnica moderna. No entanto, após 1935, de acordo com Loparic, Heidegger começa a compreender o poder do começo grego e o poder imperante da técnica moderna, e mesmo a *techné* grega e a técnica moderna, embora diferentes, como comum-pertencentes. É nesse sentido que Heidegger diferencia “entre o primeiro começo grego e a origem do pensamento. Distinção essencial, que permitirá ao segundo Heidegger dizer que a exposição à origem não significa necessariamente a submissão à força inicial da filosofia grega” (Loparic, 1996, p. 122). Assim, trata-se, para Heidegger, de conceber um pensamento “mais inicial (*anfänglicher*) que o grego. Passo decisivo, que lhe permitirá espreitar a possibilidade de um outro começo do pensamento” capaz de nos libertar da “herança do primeiro começo: o da metafísica das forças em geral e, por isso, também das forças da fase terminal dessa metafísica, da técnica” (Loparic, 1996, p. 122).

Gostaria de complementar brevemente a interpretação de Loparic deste complexo momento do pensamento de Heidegger, em que estão em jogo muitas coisas, mas, principalmente aqui para nós, seu pensamento sobre aquilo que virá a ser chamado após a década de 1940 de técnica moderna, sua filosofia da história e sua relação com os gregos. Desse modo, vale dizer que em já em *Contribuições à filosofia* (1936-38) Heidegger distingue entre um começo (*Beginn*) grego, relacionado ao começo da metafísica, e um início grego (*Anfang*) relacionado ao que ele chama de acontecimento-apropriador (*Ereignis*), ou mesmo ao que Loparic chama de seu pensamento da origem (*Ursprung*). É certo que o início (*Anfang*) de Heidegger, enquanto primeira manifestação do ser na história do Ocidente, é mais originário do que a interpretação grega desse início, e isso ocorre porque os gregos *experimentaram* esse início, mas não se *apropriaram* dele, isto é, não o pensaram propriamente. Porém, para Heidegger, ao menos na década de 1930 e 1940, a poesia trágica e a filosofia pré-socrática, enquanto um momento pré-metafísico, ainda contém os rastros do primeiro acontecimento do ser, que devem ser reapropriados e repensados enquanto preparação para um outro pensamento e um outro acontecimento - assim como a poesia de Hölderlin, na modernidade, é capaz de responder a um outro início, que seria a reapropriação mais original do primeiro início -, sendo ainda relevantes para pensar a questão da origem enquanto acontecimento.

Assim, Heidegger entende, nas *Contribuições à filosofia* (1936-38), que o primeiro início (*Anfang*) do ser foi transformado pelos gregos, a partir de Platão, no pensamento metafísico<sup>11</sup>, resultando no primeiro começo (*Beginn*) da metafísica.

---

<sup>11</sup> Assim, Heidegger, nas *Contribuições*, distingue entre o primeiro início (*Anfang*) do ser, experienciado



Nesse sentido, concordo com Loparic em afirmar a ambiguidade e a não submissão total de Heidegger ao início grego (*Anfang*), pois o destino historial dessa primeira manifestação do ser do Ocidente, mesmo desde os pré-socráticos, está ligado ao destino da metafísica ocidental que começa (*Beginn*) com Platão, de forma que a *techné*, ainda que mais próxima ao que há de originário no ser, contém o germe, enquanto possibilidade, da técnica moderna.

Podemos ver essa ligação destinal entre *techné* e técnica moderna, ou a relação de apropriação e saber dos gregos no primeiro início com o destino da metafísica ocidental, já quando Heidegger interpreta, em *Introdução à metafísica*, partes das tragédias sofocianas de Édipo Rei e o primeiro estásimo da *Antígona*, convencionalmente chamado de *Ode ao homem*. No curso de 1935, Heidegger se apropria da afirmação de Hölderlin de que Édipo “talvez tenha um olho a mais” (Heidegger, 1999, p. 133, tradução modificada). Trata-se, como fica claro na interpretação de Heidegger, já de um impulso unilateral para o desvelamento da verdade dos entes, ainda que, para o filósofo, o conflito de Édipo denote propriamente a comum-pertença entre ser, ente, aparência, velamento e desvelamento, isto é, do ser entendido como *alétheia* - o desvelamento que pertence ao velamento. De modo semelhante, o primeiro estásimo de *Antígona* é interpretado como denotando o conflito entre *diké* e *techné*. A *diké* é entendida por Heidegger, no texto em questão, como o vigor imperante do ser, isto é, a ordenação de forças originárias que formam a *physis*, enquanto a natureza emergente, dinâmica e temporal, a partir da qual o ser humano irrompe com a *techné*, esta última entendida como um saber que *usa* e reúne o vigor imperante numa ordenação particular dos entes.

Tanto a *diké* quanto a *techné* expressam, para Heidegger, o sentido grego de *deinon* (estranho, ou temível), isto é, compreendem a afirmação do coro de *Antígona* de que o homem é o mais estranho dos seres. O conflito trágico entre ser e homem, que põe em marcha a história, revela a essência *ambígua* do ser humano enquanto *deinon*, no sentido de estranho. Num primeiro sentido, *deinon* significa o estranho enquanto ausente de lar, na medida em que o homem erra pelos entes, ordenando e configurando tudo a sua medida e, assim, entrando em desconjuntura (*Unfug*) com o ser, fechando-se as suas possibilidades. O homem, nesse sentido de estranho, torna os entes e os mundos históricos que abre o mais familiar possível, domina todos os caminhos (*pantoporos*), mas, ao conceber tudo a partir da via da identidade e do domínio incondicional, se vê em *aporia* pelos caminhos que abriu, trancando-se à alteridade do ser, sendo a consequência destinal desse modo de relação com os entes o nihilismo e a técnica moderna.

Aqui existe a ideia, comentada por Campbell (2017), de uma essência

---

pelos gregos, mas não pensado e contido como rastro nos escritos pré-socráticos, e o primeiro começo (*Beginn*) que é o começo da metafísica a partir de Platão.



“catastrófica” do ser humano, que se afasta da sua essência enquanto abertura ao ser em direção ao domínio incondicionado sobre os entes, numa *errância* historial. Importante sublinhar que Heidegger não está fazendo juízo de valor, do mesmo modo como não se trata disso quando o filósofo descreve o *perigo* da técnica, pois a errância pertence à liberdade historial do ser-aí interpretada a partir da história do ser, da mesma forma que a catástrofe não é nenhum desastre no sentido ôntico, mas, conforme a sua etimologia grega, indica movimento para baixo e uma virada de expectativas, assim como o ser humano afasta-se da abertura da verdade em direção ao domínio sobre os entes. Um outro modo de compreender o *deinon* grego cantado em *Antígona* não é a partir do movimento catastrófico, ou declinante, da história do primeiro início em direção à metafísica, tal como Heidegger a entende, mas uma volta rememorante à questão do ser, que destrói as pretensões hegemônicas e fundamentos últimos da metafísica, revelando novas possibilidades. Nesse sentido, o homem é estranho, *deinon*, porque se abre ao favor do ser e se retira do domínio dos entes.

Não cabe aqui entrarmos em maiores detalhes da complexa interpretação heideggeriana dessas duas tragédias de Sófocles, mas é importante sublinhar que nessas interpretações da tragédia de 1935 a violência, tanto como manifestação do vigor imperante do ser, quanto como “capacidade humana para a autodestruição” (Hodge, 1995, p. 240), é um indício da ligação do primeiro início grego ao destino da metafísica ocidental na técnica moderna, ainda que a relação dos gregos arcaicos com o ser enquanto *aletheia* seja mais próxima e, por isso, mais originária. Desse modo, concordamos com Loparic quando ele afirma que, para Heidegger, após 1935, tornou-se necessário pensar a origem mais originariamente do que os gregos e, assim, formular um pensamento capaz de nos libertar do destino trágico do primeiro começo e, “por isso, também das forças da fase terminal dessa metafísica da técnica” (Loparic, 1996, p. 122).

Nesse sentido, trágico é o destino da metafísica - em todos os detalhes expostos pela filosofia nietzschiana de Jünger -, que levou à exaustão as possibilidades abertas no primeiro início com o tornar-se da técnica moderna a manifestação do ente que contém, em si, o perigo do esquecimento da questão ontológica. E, de forma mais original, trágico também é o conflito, exposto por Heidegger, entre o fim do primeiro início que vige na era da técnica e a possibilidade e a preparação para um outro início, isto é, um outro acontecimento do ser. Esse conflito em Heidegger é denominado por Schürmann (2003), por exemplo, de uma trágica discordância temporal. A discordância temporal é trágica, para Schürmann, porque ela expressa o início, isto é, “a origem, que é terrível por voltar-se contra si mesma, a trágica origem que a disjunção liberta” (Schürmann, 2003, p. 576). Entendemos, dessa complexa afirmação de Schürmann, que a disjunção é a quebra da conjunção

(*Fuge, Diké*) entre ser e homens, deuses e mortais, e a destinação do ser enquanto domínio do ente. A origem volta-se contra si mesma pois o *velamento*, que pertence à verdade do ser originariamente enquanto *a-létheia*, comum-pertença do conflito entre velamento e desvelamento, retorna como ameaça do total *esquecimento* do ser na era da técnica. No entanto, a ambiguidade entre fim e início, velamento e desvelamento, esquecimento e lembrança, permite que o *perigo* do ser seja também, para Heidegger, a possibilidade de salvação enquanto um outro *acontecimento* do ser.

É interessante ainda pontuar que o acontecimento (*Ereignis*), em Heidegger, pode ser também relacionado ao conceito de cesura em Hölderlin, conforme menciona Lacoue-Labarthe em seu texto *The Caesura*: “[sobre a cesura] o que mais, afinal, é o *Ereignis*? (Lacoue-Labarthe, 1990, p. 46)”. A cesura é um conceito utilizado por Hölderlin em sua análise poética de Édipo Rei e *Antígona*, que explica a lei formal da tragédia. A cesura é o corte ou a ruptura contra-rítmica que divide a peça em duas metades, restaurando seu equilíbrio. Não é possível entrarmos em maiores detalhes no momento sobre isso, no entanto, é necessário expor que a cesura liga-se à noção de acontecimento em Heidegger, na medida em que no primeiro início há o declínio do acontecimento do ser em direção à história da metafísica e, no outro início, o acontecimento apresenta a possibilidade de ruptura com a história da metafísica a partir da lembrança do ser. A lembrança do ser retoma o impensado no primeiro início, o ser enquanto *alétheia* (velamento-desvelamento) e, desse modo, resguarda as possibilidades irrealizadas da história. Nesse sentido, a cesura da metafísica, enquanto acontecimento, ocorre na restauração do equilíbrio com o ser, na lembrança do ser em sua diferença.

A partir de 1940, Heidegger insiste em sua segunda interpretação de *Antígona*, realizada no seminário *O hino de Hölderlin “O Istro”*, de 1942, mas também em outros escritos desse período, em um habitar poeticamente o mundo. O impulso vem, de certa forma, de que a origem grega da palavra técnica, a *techné*, também significa arte e a essência da arte, segundo Heidegger, é a poesia (*Dichtung*), que remete à *poiesis*, da qual a *techné* grega é um dos modos de sua realização. A discussão é longa, mas deve-se mencionar que, para Heidegger, no domínio da *Gestell*, ou seja, da exaustão e destruição dos entes, o ser humano desaprendeu a habitar este mundo, de forma que o aprender a habitar novamente o mundo, no sentido de Heidegger, subverte, ou melhor, transverte (*Verwindet*) o sentido técnico que a *Gestell* dá a todas as coisas. Se na era da técnica não se morre mais, mas perece-se, tornando os seres humanos “peças de inventário de um estado de reserva para a fabricação de corpos” (Heidegger, 2012, p. 53), no habitar poético o ser humano deve tornar-se novamente mortal, pois “a morte é o mais alto refúgio da verdade do ser, o refúgio que em si mesmo abriga o velamento da essência do ser e reúne o abrigo de sua essência” (idem, ibidem); se na era da técnica os objetos são dispostos para a

exploração, na habitação poética eles tornam-se *coisas* que reúnem em si terra, céu, deuses e mortais; se na era da técnica a terra é fundo de reserva para exploração e extração, na habitação poética ela guarda a retração e o velamento a partir do qual um mundo de sentido pode ser erigido; se a era da técnica constitui o ápice do desaparecimento dos deuses, a partir do niilismo, trata-se, então, no habitar poético de compreender que não é o ser-aí que contém, a partir de sua vontade, o poder para a sua própria salvação ante o domínio irrefreável da técnica, mas que o ser-aí depende do favor do ser e o ser depende do lugar historial do ser-aí.

É por isso que nessa espera não há, para Heidegger, muito que se possa *fazer*, além de sofrer, aquilo que Heidegger denominou na década de 1930 de transição (*Übergang*), entre o fim do primeiro início e a possibilidade de um outro acontecimento. Desse modo, aquilo que Schürmann (2003) menciona como a trágica discordância temporal, indicado também nas *Contribuições à filosofia* como o passar ao largo do último deus, guarda a ambiguidade entre a fuga dos deuses e a vinda de um último Deus desconhecido no espaço que Heidegger ressignifica como o sagrado. Ademais, à trágica discordância temporal heideggeriana pertence a incógnita da transição e a possibilidade de uma outra experiência do ser; pertence também a afirmação de que chegamos “tarde demais para os deuses e cedo demais para o ser” (Heidegger, 1983, p. 76).

### Considerações finais

No presente artigo, buscou-se extrair um novo sentido de trágico relacionado à era da técnica nas filosofias de Jünger e Heidegger. Sendo assim, procuramos, em primeiro lugar, retomar o sentido da tragédia e do trágico para a tradição alemã, especificamente o idealismo alemão, que primeiro teorizou filosoficamente essa questão e ligar ao modo como o trágico, muito também pela figura de Nietzsche, é remanescente na filosofia de Jünger. Vimos que se o trágico no idealismo alemão dizia respeito principalmente, reservando-se as particularidades de cada autor, ao conflito entre natureza e liberdade e a reconciliação dialética desse conflito, em Jünger trata-se de conceber uma nova noção de natureza - a natureza planificada do trabalho - e uma nova noção de liberdade - o realismo heroico sacrificial do trabalhador mobilizado a assumir o seu destino que é, também, o destino de uma época. Desse modo, o trágico na técnica, em Jünger, pode ser entendido como uma progressiva acentuação de conflitos dentro da era da técnica, que acaba gerando a liberação de forças elementares e arcaicas - associadas à vontade de poder nietzschiana e suprimidas pela racionalidade burguesa, iluminista - que, em conjunção com o mecânico da técnica, requisitam a postura sacrificial do ser humano a essa nova totalidade destinada.

Inspirada, porém bastante diferente é a postura de Heidegger a respeito da técnica moderna e, ao que pudemos constatar, o que haveria de trágico nela. A técnica, para Heidegger, como vimos, não pode ser pensada tecnicamente, ou onticamente, e, com isso, não se trata de assumir, como em Jünger, um destino metafísico que, em germe na *techné* grega, se esgota, em sua época final, na embriaguez sacrificial da vontade de poder nietzschiana representativa, para Heidegger, da era da técnica e mesmo da filosofia de Jünger. Desse modo, o trágico na técnica, para Heidegger, é o conflito entre a completude do destino metafísico na cegueira paroxística do esquecimento do ser e a possibilidade de se pensar - rememorar - e pôr-se à escuta de um outro envio do ser. Nesse sentido, trágico é a ambiguidade da era da técnica, sua discordância temporal entre máximo esquecimento e - por isso mesmo - possibilidade de lembrança daquilo que permanece velado, o ser. Em suma, trágica é, como bem afirmou Schürmann, a origem grega voltada contra si mesma ao final de sua destinação historial - destinação a qual Jünger assume sacrificialmente -, mas que, por isso mesmo, para Heidegger, não é o assentimento à catástrofe, mas é a possibilidade de rememorar a origem velada, é possibilidade de salvação.

## Referências

- Benjamin, W. (1994). “Teorias do fascismo alemão. Sobre a coletânea guerra e guerreiros editada por Ernst Jünger”. In: \_\_\_ *Magia, técnica, arte e política: Ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense.
- Borges-Duarte, I. (2014). “Gestell e Gestalt: fenomenologia da configuração técnica do mundo em Heidegger”. In: Borges-Duarte, I.; Pardelha, I (org.). *Fenomenologia e Ciência*. Congresso Internacional da Affen, 4., 2014, cidade. Actas. Disponível em: [<http://www.affen.pt/iv-congresso-internacional-da-affen.-iii-congresso-luso-brasileiro-de-fenomenologia.html>]. Acesso em: [15 dez. 2021].
- Campbell, S.M. (2017). “The catastrophic essence of the human being in Heidegger’s readings of Antigone”. In: *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, p. 84-102.
- Coelho, V.O.P. (2013). O sublime da guerra e o tempo como mudança de plano. In: *Dimensões*, 30, p.173-212.
- Coelho, V.O.P. (2017). Ernst Jünger e o demônio da técnica: modernidade e reacionarismo. *Topoi* (Rio J.), Rio de Janeiro, 18(35), p. 246-273. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/2237-101X01803502>
- Cooper, D.E. (1996). Modern mythology: the case of ‘reactionary modernism. *History of the Humans Sciences*. 9(2). p. 25-37.
- Heidegger, M. (1983). (GA 13) *Aus der Erfahrung des Denkens*. Ed. H. Heidegger. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (1994). “Hacia la Pregunta del Ser”. In: Jünger, E; Heidegger, M. *Acerca del Nihilismo*. Trad. José Luis Molinuevo. Barcelona: Paidós.
- Heidegger, M. (1999). *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Heidegger, M. (2001). A questão da técnica. In: *Ensaaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Shuback. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (2001). A superação da metafísica. In: *Ensaaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Shuback. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (2009). *A auto-afirmação da universidade alemã*. Trad. Alexandre Franco Sá. Covilhã: Lusofia Press.
- Heidegger, M. (2010). *Nietzsche*, vol. I. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Heidegger, M. (2012). *Bremen and Freiburg lectures*. Trad. Andrew. J. Mitchell. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2015). *Contribuições à filosofia: do Acontecimento apropriador*. Trad. Marco Antônio Casanova. Revisão de Gabriel Lago Barroso. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Hodge, J. (1995). *Heidegger e a ética*. Trad. Gonçalo Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget.
- Hyppolite, J. (1970). *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Trad. Alberto Drazul. Buenos Aires: Ediciones Calden.
- Hyppolite, J. (1971). « Le tragique et le rationnel dans la philosophie de Hegel ». In: *Figures de la pensée philosophique*. Paris: Presses universitaires de France.
- Jünger, E. (1990). *El trabajador. Dominio y figura*. Trad. André Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets.
- Lacoue-Labarthe, P. (1990). “The Caesura”. In: *Heidegger, art and politics*. Trad. Chris Turner. Oxford: Basil Blackwell.
- Lacoue-Labarthe, P. (2000). “Acesura do especulativo”. In: *A imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia*. Trad. João Camillo Penna, et al. São Paulo: Paz e Terra.
- Loparic, Z. (1996). Heidegger e a pergunta pela técnica. *Cad. Hist. Fil. Ci.* Campinas, 6(2), p. 107 - 138.
- Nancy, J.L. (2016). Após a tragédia. In: *Demanda: literatura e filosofia*. Trad. João Camillo Penna, et al. Florianópolis: Ed. UFSC.

Rüdiger, F. (2014). *Martin Heidegger e a questão da técnica*. Prospectos acerca do futuro do homem. Porto Alegre: Sulina.

Schürmann, R. (2003). *Broken Hegemonies*. Trad. Reginald Lilly. Bloomington: Indiana University Press.

Szondi, P. (2004). *Ensaio sobre o trágico*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Recebido em: 20.09.2021

Aceito em: 22.12.2021

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

