

# HEIDEGGER, MERLEAU-PONTY E A CRÍTICA ONTOFENOMENOLÓGICA DA TÉCNICA

*Ericson S. Falabretti*  
*Jelson R. de Oliveira*

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

**Resumo:** Encontrar novamente um “há” prévio, um sentido originário, por meio de um pensamento que escape das malhas da metafísica e da objetividade e que se coloque no domínio do mundo da vida: eis a proposta que aproxima a filosofia de Heidegger e de Merleau-Ponty. A partir dessa aproximação de âmbito crítico ontofenomenológico, o presente artigo analisa a técnica em sua ambivalência: tanto como pensamento operatório (que é o alvo da crítica) quanto em sua formulação originária, estabelecida no âmbito pré-reflexivo do pensamento que se pergunta sobre si mesmo. Para isso, parte-se da crítica não à técnica em si, sobre o que ela diz do ser, mas da sua hegemonia regional cuja pretensão é dizer o real em sua integralidade. O resultado de uma tal crítica, em ambos os autores, passa pela ascensão do pensamento artístico e da linguagem poética como formas de pensar o ser como ser sensível.

**Palavras-chave:** Heidegger, Merleau-Ponty, ontofenomenologia, técnica, pensamento operatório.

**Abstract:** Finding once more a previous “there to be”, an original meaning through a thought that escapes metaphysics and objectivity categories, and which places itself in the realm of the world of life: this is the proposal that brings the philosophy of Heidegger and Merleau-Ponty close together. From this critical onto-phenomenological approach, this article analyzes technique in its ambivalence, both as operational thinking (which is the target of criticism) and in its original formulation, established in the pre-reflexive framework of thought that asks about itself. For this, we start not from a criticism to technique itself, or what it says of the being, but from its regional hegemony whose claim is to report the real in its integrality. The

result of such criticism, in both authors, goes through the rise of artistic thought and poetic language as ways of thinking the being as a sensitive one.

**Keywords:** Heidegger, Merleau-Ponty, onto-phenomenology, technique, operational thinking.

## Introdução

A filosofia não é ciência porque a ciência acredita poder sobrevoar seu objeto, tendo por adquirida a correlação do saber e do ser, ao passo que a filosofia é o conjunto das questões no qual aquele que questiona é, ele próprio, posto em causa pela questão. (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 37).

A questão da técnica é um problema assumido diversamente pelo pensamento fenomenológico, seja por Husserl, Heidegger ou Merleau-Ponty. No último Husserl, por exemplo, sobretudo nos textos sobre a *Crise*, o esquecimento do sentido teleológico do ser é interpretado como consequência do pensamento técnico. Heidegger, por sua vez, ao radicalizar a perspectiva husserliana do *Lebenswelt* em direção à pergunta sobre o sentido do ser como *existente*, propôs uma das reflexões mais significativas do século XX sobre o assunto, através da pergunta sobre a essência da técnica, cuja centralidade se encontra no conceito de *Gestell*. Heidegger, a partir de 1930, passa a formular uma teoria do agir humano como um agir técnico entendido como um produto da filosofia ocidental que, no seu auge, limitou o pensamento à vontade de poder e ao afã de fabricação (*Machenschaft*)<sup>58</sup>, o que significa que a ciência seria também ela uma derivação da própria filosofia, nos moldes metafísicos que esta assumiu desde Platão e Aristóteles. O pensamento técnico-científico é, por isso, mais um capítulo da história da metafísica. O trajeto heideggeriano, assim, caracteriza-se como um retorno ao pensamento originário, lá onde a filosofia ainda não era metafísica, mas se dava como pensamento do Ser como *aletheia*. Recolocar a pergunta ontológica, nesse caso, passa por uma tentativa de tangenciamento daquilo que tanto Heidegger quanto Merleau-

---

<sup>58</sup> Sobre essa questão Cf. LOPARIC, 2009, p. 207.

Ponty chamam de “pensamento operatório”, ou seja, justamente aquele que opera segundo a regra da objetificação da realidade que é uma face de encobrimento da verdade do ser através do processo de tecnicização do real. A filosofia, nesse caso, é desafiada a resgatar a sua tarefa de encontro com o ser numa perspectiva pré-teorética, ou seja, para além das tarefas técnicas da objetividade que confiscaram o pensamento, restringindo-lhe e ocultando-lhe a facticidade.

Heidegger realiza um diagnóstico do próprio pensamento, reconhecendo que a filosofia foi até então uma mera “ciência empírica do homem” em sua “exploração científica de cada esfera do ente”, como se lê no texto escrito em 1964 e intitulado *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* (1991, p. 72). O pensamento filosófico, assim, não passa de um modo de apresentação técnica da realidade, posto que, em sua versão tecnicista, o pensamento atua pela organização e planificação do mundo, limitado ao campo dos entes. Nesse caso, o resultado é que a técnica, pelas mãos da ciência, passa a ocupar o lugar da ontologia; os critérios técnicos da ciência substituem os critérios da própria filosofia; a ciência limita a filosofia na medida em que reduz o pensamento aos domínios da racionalidade operatória e utilitarista que simplesmente calcula e representa: a cientificidade do pensamento é “o triunfo do equipamento controlável de um mundo técnico-científico e da ordem social que lhe corresponde” (HEIDEGGER, 1991, p. 72). Ao tempo em que a filosofia alcança o seu fim, tem início o domínio da civilização mundial que se projeta a partir do pensamento científico do ocidente europeu.

Merleau-Ponty, embora não tenha produzido um pensamento exclusivamente voltado para a questão da técnica, elaborou, em diferentes momentos de sua obra, uma crítica à tecnicização do comportamento, da subjetividade e da linguagem, ao mesmo tempo em que, ambigualmente, reencontrou na face estética da técnica uma saída para a crise da Filosofia, gestada a partir da separação entre consciência e natureza, sujeito e objeto, verdade e ser, até ser transformada em um “*constructum lacunar*” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 329). Algo que, em última instância, aproxima-se do pensamento heideggeriano, em especial do chamado “segundo Heidegger”, aquele que pensa a partir da *Verwindung* (superação) da metafísica, dando lugar à *Ereignis*, o *evento* do ser no seu acontecer que é um dar-se enquanto abertura histórico-temporal.

Voltar a Heidegger e Merleau-Ponty possibilita o reencontro de um caminho ambivalente: ao mesmo tempo uma crítica ao pensamento técnico e uma reabilitação do mundo sensível, bem como, o reconhecimento de uma nova interpretação sobre o irrefletido que habita a própria técnica. Nesse

sentido, a crítica não é só uma admissão de limites e impossibilidades, mas o seu enriquecimento a partir de novas aberturas: não é *contra* ou *pelo fim* da técnica que ambos escrevem, mas por uma espécie de apelo ao horizonte primitivo da própria técnica, que permanece intangível, embora, ao mesmo tempo, seja seu campo fundante. Como pensamento de fronteira, a técnica instrumentalizada pelo pensamento objetivo, não reconhece a imanente presença do ser bruto. Lacunar, ela deixa sempre algo a ser pensado, um algo que Heidegger revelou como parte da própria essência da técnica e que Merleau-Ponty, em *O visível e o invisível*, chamou de “fê perceptiva”. Segundo o filósofo francês, a técnica, assim como a ciência, está fundada em uma “fê perceptiva”, nasce dela, mas não a esclarece. Tal “fê perceptiva” é uma “adesão que se sabe além das provas, não necessária, tecida de incredulidade, a cada instante ameaçada pela não-fê” (1999, p. 37). Ela ultrapassa o âmbito da objetividade, está aquém do juízo, da negação e da afirmação é, ambigualmente, não-saber, abertura inicial e ocultação primordial. Por isso, seria preciso encontrar a expressão original da técnica, antes da sua conversão em instrumento do pensamento objetivo, que é esquecimento de si mesma. Eis a tarefa da ontofenomenologia da técnica. A própria ciência evoca um estágio pré-operatório que fundamenta a atividade técnica sem conhecê-lo. Na visão operatória, a “situação de conhecimento” ocorre quando o homem se encontra dotado de técnica, gerando saberes derivados da “manipulação técnica da experiência”, mas “para saber o que é o Ser das construções técnico-científicas, não se pode projetá-lo na ordem do em-si, como é feito por uma teoria do conhecimento que mede de imediato o Ser pelo Ser conhecido” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 329).

A partir da herança fenomenológica que os aproxima, Heidegger e Merleau-Ponty buscam, portanto, ainda que por caminhos distintos, superar a base epistêmica do conhecimento (até então pautada pela relação sujeito-objeto) que caracteriza o pensamento operatório, em direção a um conhecimento originário que reabilite a face pré-operatória e não-lacunar da própria técnica. A aproximação dos dois pensadores encontra legitimidade, entre outros, no fato de que em *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty<sup>59</sup> retoma a perspectiva heideggeriana da presença do ser, não mais pensada apenas na ordem da

---

<sup>59</sup> No projeto dessa obra, Merleau-Ponty realiza uma virada anti-anropocêntrica do seu pensamento que o aproxima de Heidegger, superando aquela perspectiva presente na *Fenomenologia da percepção*, que ainda se mantinha atrelada à ideia de um *cogito* constituinte.

representação humana, como ocorreu nas filosofias de Descartes e Kant. Trata-se de compreender que - nas palavras de Merleau-Ponty:

(...) a “subjetividade” e o ‘objeto’ formam um único todo, que as “vivências” subjetivas contam para o mundo, fazem parte da *Weltlichkeit* do “espírito”, são levadas ao registro que é o Ser, o objeto não sendo mais do que o *tufo* dessas *Abschattungen*... Não somos nós que percebemos, é a coisa que se percebe lá em baixo – não somos nós que falamos, é a verdade que se fala no fundo da palavra – Vir a ser natureza do homem que é o vir a ser homem da natureza – O mundo é o campo e nessa qualidade sempre aberto. (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 178, nota de março de 1959).

De uma tal perspectiva que reabilita ontologicamente o mundo sensível e a significação imanente da palavra, deriva uma segunda consequência que aproxima os dois autores: ainda que, em Heidegger, a ontologia da carne não apareça como um tema privilegiado, o encontro das duas análises se torna evidente por um deslocamento anti-antrópocêntrico em direção ao ser no mundo. Na medida em que, ao recusarem o papel central da representação a partir da negação da distinção entre objetividade e subjetividade, ambos o fazem operando uma mudança da atividade como passividade, para colocar em cena um movimento de descentramento e de destituição do corpo objetivo e do *cogito* constituinte, reconhecendo uma visibilidade anônima e passiva que habita o mundo. Essa gênese passiva se reencontra com a análise heideggeriana da expropriação que, a partir dos anos 1930, passa a reconhecer o papel do Ser – e não mais do *Dasein* – naquilo que se refere à abertura à dimensão da mundaneidade. Dastur, em artigo no qual explora a leitura de Merleau-Ponty da obra de Heidegger, sobretudo dos textos posteriores a *O ser e o tempo*, destaca a influência do pensamento do filósofo alemão no giro ontológico de *O visível e o invisível*, como um movimento de descentramento do corpo e da percepção em direção ao tema da carne. Para Dastur, não se trata, no último Merleau-Ponty, “apenas das análises husselianas da gênese passiva, mas também daquele movimento de expropriação do segundo Heidegger, que o conduz, a partir dos anos 30, a dar a iniciativa ao ser ele mesmo e não mais ao *dasein*, no que concerne à abertura da dimensão mundo” (1999, p. 375).

Já em uma nota de fevereiro de 1959, Merleau-Ponty, coloca essa questão da passividade em termos da alteridade, afirmando que “nossa vida interior, mundo no mundo, região nele, lugar de onde falamos (Heidegger) é

onde reintroduzimos os outros pela verdadeira palavra” (1999, p. 174). Em outra nota de fevereiro de 1959, Merleau-Ponty retoma o fundo pré-científico já analisado por Heidegger, ao discutir a relação entre ciência e filosofia e entre ciência e linguagem, mais especificamente o fato de toda atitude científica ignora o sentido imanente da linguagem, esquecendo que toda linguagem científica é habitada por uma linguagem “selvagem”. O mundo não é, pois, *a* representação. Há algo sempre na sombra, que nunca chega por completo à claridade porque, como campo aberto das vivências, o mundo permanece continuamente como um horizonte primitivo não tematizado inteiramente pela representação:

O primitivismo não é, senão, a contrapartida do cientismo e, ainda, cientismo. Os fenomenólogos (*Scheler* e Heidegger) têm razão em indicar que essa pré-compreensão precede a indutividade, pois é ela que questiona o valor ontológico do *Gegen-stand*. Mas um retorno à pré-ciência não constitui o fim. A reconquista do *Lebenswelt* é a reconquista de uma dimensão na qual também as objetivações da ciência conservam um sentido e devem ser compreendidas como verdadeiras (o próprio Heidegger diz: “todo *Seinsgeschick* é verdadeiro, é parte da *Seinsgeschichte* – o pré-científico é apenas convite para compreender o metacientífico e este não é não-ciência. (1999, p. 176).

A pergunta sobre o sentido do ser no mundo, sobre a *Weltlichkeit*, como Merleau-Ponty escreve na primeira parte de *O visível e o invisível*, não é, pois, uma questão ingênua sobre o ser, porque não está reduzida a uma ideia de ser de representação, de um “ser para a consciência”, mas pretende alcançar o ser bruto dado na experiência do mundo, ao mesmo tempo em que é o ser que vivencia tal experiência. Isso porque, não está no *cogito* aquilo que faz pensar; todo pensar é já pensar sobre um campo impensado (embora não impensável) que é arrastado com o pensamento, sobre o invisível no qual este pensamento se abre enquanto pensamento. Todo pensamento, por isso, é a presença de uma ausência. Na crítica do pensamento operatório, Merleau-Ponty coloca, pois, em questão, a objetividade da visão do homem em sua própria atividade de pensar segundo os moldes dos conhecimentos estabelecidos pelas ciências. Trata-se de fugir de uma “ontologia objetivista” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 35) que marca grande parte das ciências modernas.

Para isso é preciso resgatar outro papel para o pensamento, que o libere das amarras da operacionalidade técnica, sem deixar de reconhecer a

sua raiz genética no mundo da vida, no qual está fundado. Nesse caso, Merleau-Ponty, na esteira heideggeriana, propõe uma libertação do significado (o mundo) das malhas do significante (a razão). Para ele é na arte<sup>60</sup> que se reencontra essa familiaridade entre o pensamento e o mundo da vida:

(...) o mundo perceptivo, amorfo que eu falava a propósito da pintura, perpétuo recurso para refazer a pintura – que não contém modo de expressão algum e que, no entanto, os chama a todos e os exige, ressuscitando um novo esforço de expressão com cada pintor – este mundo perceptivo é, no fundo, o ser no sentido de Heidegger, é mais do que qualquer pintura, que toda palavra, que toda atitude e que, aprendido pela filosofia em sua universalidade, aparece como contendo tudo o que será dito, deixando-nos, todavia, a tarefa de criá-la (Proust). (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 35)

Como amorfa, essa realidade continua à disposição, porque ainda não passou pelas categorias do entendimento, não foi catalogada, codificada, distinguida, racionalizada. Esse é o *logos endiathetos*, o *logos* que provém do ser bruto, que antecede a tecnização provocada pela racionalidade, justamente o pensamento originário em seu encontro com o ser, aquele que é inefável porque continua sempre de novo no âmbito do indizível e, ao mesmo tempo, é o substrato sobre o qual toda palavra do mundo faz sentido na medida em que toda fala se faz palavra.

O que se chama de pensamento originário, assim, aproxima-se do impensado e do intangível de Heidegger tanto quanto do invisível de Merleau-Ponty; do *Ser* em Heidegger e da *carne* em Merleau-Ponty. A ontofenomenologia da técnica, se realiza, pois, como um resgate daquela “copulação” do pensar

certa relação entre o visível e o invisível, onde o invisível não é apenas não visível (o que foi ou será visto e não o é, ou aquilo que é visto por outro diferente de mim, não por mim), mas onde sua ausência conta para o mundo (ele está por detrás do visível, visibilidade iminente ou eminente, é *Urpäsentiert* justamente como *Nichturpäsentierbar*, como outra dimensão) onde a

---

<sup>60</sup> Essa perspectiva é aprofundada em *O olho e o espírito*, obra na qual Merleau-Ponty tematiza o nascimento de uma técnica da pintura que é indissociável da visão primitiva das coisas.

lacuna que marca o seu lugar é um dos pontos de passagem do mundo. (...) E o afastamento, e a totalidade por cima dos afastamentos – e a relação pensado e impensado (Heidegger) – a relação de *Kopulation* em que duas intenções tem só uma *Erfüllung*. (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 209).

### Merleau-Ponty e a crítica ao pensamento operatório

Logo nos primeiros parágrafos de *O olho e o espírito*, Merleau-Ponty estabelece a perspectiva objetivante da técnica como pensamento operatório: justamente aquele que é, antes de tudo, opaco, desterrado, sem raiz, pautado pelas noções de verificação, experimentação e conceitualização, cujo resultado é o esquecimento do fundo prévio irrefletido dado pela fê perceptiva: “a ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las”, “estabelece modelos internos delas e, operando sobre esses índices ou variáveis, as transformações permitidas por sua definição, só de longe em longe, se confronta com o mundo real” (2004, p. 13). Pensar, nesse caso, é apenas ensaiar, operar, transformar todas as coisas em reserva para o controle experimental da ciência.

Essa mesma interpretação já havia sido antecipada no curso sobre *A natureza*, mais especificamente no tópico *O conceito de natureza* (1959-1960), no qual o autor afirma que um tal pensamento “não se faz em termos de propriedades, mas em termos de operações efetivas” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 329). O problema desse pensamento desterrado, negação do fundo impensado, é que ele nunca - embora tente - escapa da obscuridade que lhe é própria: falar das coisas sem considerá-las em sua carnalidade, destituir as coisas de seu próprio Ser. Assim, para vencer a obscuridade própria de sua atividade, esse tipo de pensamento aceita apenas o operacionalismo que é um retorno ao mundo pobre da imanência, restringindo o ser ao manipulável na forma de objetos de conhecimento: “seja o que for que a ciência nos mostre, serão sempre objetos de nosso conhecimento”, tornando o pensamento apenas a atividade de uma “filosofia humanista ingênua” (2000, p. 328). O objeto da ciência, em outras palavras, não passaria de um “constructo lacunar” justamente ali onde o elemento prévio à operação do conhecimento é deixado de lado: “precisamente se a ciência é operacional, seus conceitos só se definem pelo emprego que deles ela faz” (2000, p. 328). O ser é medido, imediatamente, pelo Ser-conhecido: eis a pobreza desse tipo de pensamento.

A crítica ao pensamento operatório resgata a natureza como expressão de uma nova ontologia, justamente ali onde ela se apresenta não como um *recorte* do real, mas como um *vínculo*. A ontologia, como “reveladora do todo”, daria expressão àquele elemento prévio no qual não está antevista uma compreensão clara e distinta do ser, nem sequer o desvelamento de um ser isolado, mas o nexu recíproco dos seres. Merleau-Ponty sintetiza: “seja qual for a natureza do mundo e do ser, nós lhe pertencemos” (2000, p. 332). Contra o pensamento operatório, que é regional, horizontal e insular, Merleau-Ponty reinaugura uma filosofia do ser vertical e bruto, forjada como alternativa ao pensamento que opera por descontinuidade porque assume uma técnica que se desprende de sua primitividade. Um pensamento enraizado que se opõe ao pensamento de sobrevoos e de ruptura, fragmentado e descontínuo, que desfaz o nexu quiasmático entre homem e natureza.

A verticalização da obra merleau-pontyana em direção a uma ontologia do ser bruto, como podemos ler em *O Visível e o Invisível*, passa por uma crítica à tecnicização do pensamento que se impõe ao mundo da vida e, ao mesmo tempo, por uma reabilitação da técnica como pensamento bruto. Resumidamente, para Merleau-Ponty, as três grandes questões da tecnicização do pensamento são: [1] o esquecimento do mundo da vida, da nossa experiência pré-reflexiva; [2] o encobrimento do natural pelo artificial, o que ele denomina, no curso sobre *A Natureza, de ultra-artificialização*; [3] o não reconhecimento da face primitiva da técnica que pode ser encontrado na arte.

Ao problema [1] do *esquecimento do mundo da vida*, Merleau-Ponty responde, em diferentes momentos de sua obra, seja por meio do reconhecimento da função expressiva da nossa *percepção*, seja com a tese do *corpo próprio* como significação primordial da subjetividade ou, ainda, com a noção de *carne* como tecido que ultrapassa as dicotomias entre o subjetivo e o objetivo ao promover uma reabilitação ontológica do mundo sensível. O mundo da vida transparece, por exemplo, quando pensamos no papel da intencionalidade operante (aquela que se apresenta como disposição espontânea, impensada e natural em direção ao mundo) presente no corpo próprio: o corpo habitual (ou seja, aquele que nós reconhecemos como nosso) funda a experiência do corpo atual (aquele que temos), como podemos ler na explicação do filósofo francês sobre o membro-fantasma na *Fenomenologia da percepção*. Alguém que perdeu um braço e continua a senti-lo, não o sente especificamente em função de uma explicação psicológica ou fisiológica. É preciso considerar que o braço amputado permanece na memória do corpo, como corpo habitual (embora não mais no

corpo atual) e, além do mais, o mundo permanece suscitando movimentos e ações do corpo como corpo habitual - o mundo da vida ainda solicita um homem com dois braços, nos gestos corriqueiros de um abraço, dos talheres à mesa, do preenchimento das vestes etc. A intencionalidade corporal afirma “uma margem de existência quase impessoal”, que gera o mundo ao qual devemos “pertencer em primeiro lugar para poder encerrar-se no ambiente particular de um amor ou de uma ambição”, uma atitude de “adesão pré-pessoal à forma geral do mundo”, uma “existência anônima e geral” (1999, p. 125). Esse âmbito de pertencimento não existe como algo inerte, portanto, mas também “esboça o movimento da existência”, algo que, no limite, manifesta uma abertura ao mundo da vida. Eis o que ocorre no exemplo do luto, descrito na *Fenomenologia da percepção*: para quem está de luto, o silêncio triste do funeral é quebrado pela solicitação de um mundo que exige do corpo a continuidade de seu *ek-stase*, traido a própria tristeza da perda - “enquanto estou abatido por um luto e entregue ao meu sofrimento, meus olhares já erram diante de mim, interessam-se sorrateiramente por algum objeto brilhante, recomeçam sua existência autônoma” (1999, p. 125), ou seja, recuperam sua tarefa habitual de ver.

O que significa, todavia, [2] o *ultra-artificialismo*? Em *A Estrutura do Comportamento*, por exemplo, Merleau-Ponty desqualifica a teoria do reflexo (tida como um exemplo científico do ultra-artificialismo), que associa o funcionamento do corpo - e, por extensão, o comportamento humano - à lógica operatória das máquinas. Esse procedimento artificialista, até certo ponto ingênuo, supõe uma correspondência imediata entre estímulo e resposta. O reflexo, por exemplo, como estabeleceu Pavlov, seria a ocorrência mais simples da estrutura fisiológica e deveria servir de guia para a explicação do comportamento:

Eis um esquema geral e fundamental do reflexo: o aparelho receptor (órgãos dos sentidos ou terminações sensíveis dos nervos), o nervo aferente (é por estes nervos que a excitação caminha em direção ao sistema nervoso central), a estação central e o nervo eferente (centrífgos, conduzem os impulsos do sistema nervoso central ao órgão efetuator, músculos e glândulas) com seu órgão efetuator. (PAVLOV, 1984, p. 108).

Estabelece-se, portanto, que o reflexo ocorre sempre determinado por um estímulo que pode ser anatomicamente circunscrito e que a excitação, na condição de causa, não faz outra coisa senão ativar um mecanismo nervoso no qual todas as reações já estão como que pré-

determinadas por um circuito de relações que operam em conexão no tempo e no espaço fisiológico. Desse modo, toda reação a uma excitação é, no fundo, apenas o resultado de um processo físico ou químico sempre passível de ser definido, de ser reduzido a um padrão de medida elementar, isto é, a uma lei, obedecendo à lógica do pensamento operatório.

Ao encerrar o comportamento no arco-reflexo estamos, em Psicologia, reproduzindo a perspectiva ultra-artificialista do comportamento, segundo a lógica científica naturalista que, seja por uma questão de método ou de contingência histórica, estruturou o campo de análise do comportamento prescindindo do mundo da vida: “Opino que temos o direito de supor, baseando-nos no que temos dito, que no fundo da, como assim dizemos, covardia e temores normais e, sobretudo, como base de todas as fobias patológicas, encontramos um simples predomínio do processo fisiológico de inibição; predomínio que expressa a debilidade das células corticais” (PAVLOV, 1964, p. 81).

Para Merleau-Ponty a tecnicização do corpo, do comportamento e da percepção contamina a natureza do nosso pensar e impõe o artificialismo à experiência do mundo pré-reflexivo. No curso sobre *A Natureza* o filósofo enfatiza essa questão afirmando que a crise da racionalidade na nossa relação com a natureza, a nossa concepção de um objeto puro e de um artefato, oscila entre o ultranaturalismo e o ultra-artificialismo. A tarefa da Filosofia seria, portanto, ontológica, isto é, pensar o “ser vertical” abaixo da alternativa do ser objeto como artefato.

A tese ultra-artificialista da tecnicização do corpo e do comportamento, portanto, não dá conta da complexidade da experiência pré-reflexiva porque, no âmbito corporal opera uma intencionalidade inventiva e imprevisível que contraria a lógica pré-definida dos arranjos artificiais, tal como discutimos anteriormente nos exemplos do membro-fantasma e do luto. Nesse ponto, reencontramos a crítica de Merleau-Ponty à tecnicização do pensamento como a artificialização do mundo da natureza e do mundo da vida. Tal crítica ganha volume no supracitado curso sobre *A Natureza*, no qual o filósofo retoma e aprofunda o tema da artificialização, ao pensar a evolução biológica a partir de uma dupla contraposição: primeiro em relação ao mecanismo crítico kantiano e, depois, ao finalismo bergsoniano, como renúncia ao estudo da evolução do ponto vista do *homo faber*: “quando nos dizem que o neo-darwinismo é o *homo faber* reconstruindo a evolução – que o laboratório não é o ser nu mas o ser em sua aparelhagem técnica: a evolução, a vida, a *physis*, aparecem aqui como envolventes em relação à consciência ou ao conhecimento humano. Já não são ob-jetos puros. A consciência e seus objetos são uma filosofia e

inadequada ao ser do qual a ciência nos fala” (2000, p. 422). Porque a consciência atua sempre de forma tecnificadora, ela acaba por se distanciar do Ser, como ocorre no mundo artificial dos laboratórios e em seu modo de aproximação da vida e da natureza em geral. Por isso, Merleau-Ponty escreve: “o abandono da causalidade e da finalidade é o ultrapassamento do *homo-faber* e das suas técnicas de pensamento em direção a um ser englobante, apreendido do interior e não sobrevoado, fabricado” (2000, p. 422). O *homo faber* é o operador do pensamento de sobrevoos.

No seu último escrito publicado em vida (*O olho e o espírito*), em consonância com as críticas à noção de corpo objeto inauguradas em *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty retoma a análise do ultra-artificialismo do corpo: “o pensamento operatório torna-se uma espécie de artificialismo absoluto, como vemos na ideologia cibernética, na qual as criações humanas são derivadas de um processo natural de informação, mas ele próprio concebido sob o modelo de máquinas humanas” (2004, p. 14).

Nos cursos 1958-1959, Merleau-Ponty examina a questão da técnica em Heidegger no contexto de uma reflexão sobre a Filosofia da história. Na leitura de Merleau-Ponty, a história, em Heidegger, seria uma sequência de mudanças, de relações, de modalizações do ser sem hierarquia possível. Nessa perspectiva, não há progresso ou decadência. No sentido contrário da história, interpreta Merleau-Ponty, a técnica, como podemos ler em alguns textos de Heidegger, nos levaria a pensar em uma situação de decadência. Todavia a técnica, livre da noção de verdade, é uma ameaça que carrega seu próprio remédio. Para Merleau-Ponty, é justamente essa ambiguidade da técnica que poderia, de maneira geral, responder à crise da Filosofia, isto é, o esquecimento do mundo da vida: “nessa historicidade primordial, o pensamento alegre e improvisador da ciência aprenderá a ponderar sobre as coisas e sobre si mesmo, voltará a ser filosofia...” (2004, p. 15).

Contudo, [3] que técnica é essa que nos colocaria diante dessa “historicidade primordial” que antecede a artificialização da natureza? Ora, segundo Merleau-Ponty, a Filosofia poderia reencontrar o sentido próprio das coisas, voltar a perguntar pela expressividade primordial do sensível, somente por meio de uma não-Filosofia, ou seja, da arte. É preciso, sobretudo, como podemos ler nos escritos sobre estética e sobre linguagem, a partir da fase intermediária da obra merleau-pontyana, pensar a arte como uma Filosofia que se faz indiretamente, porque é nutrida por uma técnica recheada de uma ontologia que ainda não fez a transposição ao ultra-artificialismo porque ainda está enraizada no contato direto do corpo próprio com o mundo, assentada na fê perceptiva, mantendo a indissociabilidade entre percepção e expressão. Na pintura, por exemplo, a

visão se faz, desde si, expressão. É por onde Merleau-Ponty encontraria na pintura de Cézanne uma meditação sensível sobre a natureza, uma técnica enraizada no mundo da vida:

(...) dir-se-á nesse lençol de sentido bruto do qual o ativismo nada quer saber. São mesmo as únicas a fazê-lo com toda a inocência. Ao escritor, ao filósofo, pede-se conselho ou opinião, não se admite que mantenham o mundo em suspenso, quer-se que tomem posição – eles não podem declinar às responsabilidades do homem que fala. A música, inversamente, está muito aquém do mundo e do designável, para figurar outra coisa senão épocas do Ser, seu fluxo e seu refluxo, seu crescimento, suas explosões, seus turbilhões. O pintor é o único a ter direito de olhar todas as coisas sem nenhum dever de apreciação. Dir-se-ia que diante dele as palavras de ordem do conhecimento e da ação perdem a virtude. (2004, p. 15).

Essas indicações mostram interesse de Merleau-Ponty pela técnica numa perspectiva muito singular. Em outras palavras, contra a lei e a linguagem técnica do pensamento objetivo, Merleau-Ponty busca a sua significação bruta, nascida no mundo da arte. A técnica na arte permite repensar a relação do homem com a natureza, agora não mais no sentido de uma operação ou de uma artificialização, mas no sentido de um *logos* do mundo sensível<sup>61</sup>.

Em *O Olho e o Espírito* encontramos essa dupla perspectiva sobre a técnica. A técnica como tecnicização (como pensamento operatório) e também como *logos* do mundo sensível. No primeiro caso, ela é o pensamento de sobrevoo, pensamento de objeto em geral. Essa perspectiva é dominante sobretudo na ciência e está fundada no reconhecimento do pensamento do sensível como modo privilegiado de construção operatória de sentido. Essa tecnicização é sempre voltada a ensaiar, operar, transformar e realizar – “a ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las” (2004, p. 13). No segundo caso, a técnica está fundada no enigma da visão, nascida do sensível, como uma filosofia possível: “ora, essa filosofia por fazer é a que anima o pintor, não quando exprime opiniões sobre o

---

<sup>61</sup> Essa questão é tema de ROBERT (2013, p. 134), que acentua a perspectiva da arte (e da linguagem) no encontro com essa realidade originária.

mundo, mas no instante em que sua visão se faz gesto, quando dirá Cézanne, ele ‘pensa por meio da pintura’” (2004, p. 33).

É em *O Olho e o Espírito* que Merleau-Ponty supõe um ultrapassamento negativo, a regressão do pensamento operatório para uma ontologia do sensível, a superação da tecnicização do pensamento para a significação sensível da técnica alojada na experiência irrefletida. Esse movimento negativo é o que permitiria reconhecer a historicidade primordial da técnica: numa existência prévia, numa paisagem, no solo do mundo sensível e do trabalho, tais como são em nossa vida, *por* nosso corpo, *em* nosso corpo próprio.

No capítulo sobre a negatividade, de *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty ressalta essa tarefa ontofenomenológica da própria filosofia que se reencontraria com a arte ao afirmar a necessidade de superação da operacionalidade por uma abertura à porosidade do real que se revela sempre como espanto:

(...) o ser efetivo, presente, último e primeiro, a própria coisa por princípio são apanhados por transparência através de suas perspectivas, oferecem-se, por conseguinte, apenas a quem quer, não possui-os (*avoir*), mas vê-los (*voir*), não tê-los como entre pinças ou imobilizá-los com a objetiva de um microscópio, mas deixa-lo ser e assistir a seu ser contínuo, que, portanto, limita-se a devolver-lhes o vazio, o espaço livre que voltam a pedir, a ressonância que exigem, que segue o próprio movimento deles que, não é um nada que o ser pleno viria obturar, mas que estão atribuídas ao ser poroso, que ela questiona e do qual não obtém resposta, mas confirmação de seu espanto” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 102).

Heidegger, a técnica como exploração do ente: por um pensamento não-objetificante

“Forma de desencobrimento” (HEIDEGGER, 2008, p. 18), a técnica se apresenta como tentativa de representação da verdade do mundo, ela vigora no coração da *aletheia*. Isso significa que o mundo passa a ser compreendido somente na medida em que ele é descrito tecnicamente, ou seja, “submetido à razão, colocado sob o regime da razão, exigindo de toda coisa que ela renda razão, que ela dê sua razão”, conforme sugere o tradutor

(André Preau) da palavra heideggeriana *Ge-stell* para o francês, por *arrondissement*<sup>62</sup>. Uma tradução que exprime a proximidade da técnica com a atividade propriamente racional, todavia *arrondissement* não contempla a ideia central de um “colocar à disposição”, de um “dispor” ou de um “pré-dispor” que está no âmago do termo alemão, pois *stell* deriva do verbo *Stellen*, por ou *colocar*. Como *Ge-stell*, portanto, a técnica é um “colocar em depósito”, um “colocar em reserva”, um “reservar” para uso posterior, algo que está bastante explícito na análise heideggeriana sobre a essência da técnica presente na conhecida conferência proferida na Escola Técnica Superior de Munique, em 18 novembro 1953 e publicada em 1954 sob o título de *A questão da técnica*. Colocar é expor, é tornar presente, desocultar, desencobrir e deixar disponível. A técnica, nessa medida, produz a desocultação do mundo desvelando o real como depósito e a natureza como fonte de recursos. Esse deslocamento aproxima a interpretação merleau-pontyana da análise de Heidegger: a técnica ocorre como movimento ambíguo porque, ao mesmo tempo, revela as propriedades dos objetos (na forma dessa disposição) e encobre o mundo da vida. O perigo da técnica, portanto, diz respeito a esse jogo de velar e desvelar: o homem sempre desvela o mundo como depósito (reserva), gerando um perigo diante do qual ele tem duas opções: ou se reconhece como senhor do mundo; ou encontra na essência da técnica ocasião de salvação – como sugere o famoso verso de Hölderlin, citado por Heidegger: “Ora, onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva” (2008, p. 31).

Heidegger insiste na necessidade e urgência da pergunta: “existe para o pensamento, além da última possibilidade que caracterizamos (a dissolução da filosofia nas ciências tecnicizadas), uma primeira possibilidade, da qual o pensamento da filosofia certamente teve que partir, mas que, contudo, enquanto filosofia, não foi capaz de experimentar e assumir propriamente?” (HEIDEGGER, 1991, p. 73). Trata-se de evocar um tipo de pensamento que não se realiza como ultra-artificialização - ou como metafísica; ou melhor ainda, que se realize já no terreno da dissolução da filosofia trazida pela era da técnica, a partir da sua “fase terminal” caracterizada por Heidegger como “legítima” (1991, p. 72), justamente ali onde a filosofia, como metafísica, “encontrou seu lugar no caráter científico com que a humanidade se realiza na *práxis* social” (1991, p. 72). O que está em jogo, no limite, é a possibilidade de que “a civilização mundial, assim

---

<sup>62</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *A question de la technique. Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 1958, p. 26 (nota do tradutor).

como apenas agora começou, [consiga] superar algum dia seu caráter técnico-científico-industrial como única medida da habitação do homem no mundo” (HEIDEGGER, 1991, p. 74), guiada pela urgência de novidade e pela orientação progressista, cuja *causa final* é simplesmente alcançar mais progresso. Uma lógica técnica que levará à anulação da própria “necessidade de questionar a técnica moderna, na mesma medida em que mais decisivamente a técnica marcar e orientar todas as manifestações no Planeta e o posto que o homem nele ocupa” (1991, p. 73). Eis onde mora o perigo.

Uma tal superação não passaria de um encontro da filosofia consigo mesma, com seu método próprio, com a questão que lhe é própria, qual seja, o pensamento do impensado, o pensamento da *Ereignis*, do ser que se dá como evento, da coisa que se oferece como *algo que é enquanto algo* e ocorre no homem como *die Lichtung*, a iluminação, a clareira, a abertura em sua dimensão temporal originária. Daquela que é a questão *última* da filosofia nasceria, portanto, o que Heidegger anuncia como sendo a questão *primeira*, na forma de um pensamento que “não pode ser nem metafísica nem ciência” (1991, p. 73). Uma questão que, finalmente, colocasse a filosofia “à altura da questão do pensamento”, no encontro com sua “questão originária” (1991, p. 77). Uma indagação que, no limite, está “trancada” pelo pensamento tecnicista: “não tranca a insistência sobre o demonstrável justamente o caminho para aquilo que é?”, pergunta Heidegger (1991, p. 81), ao tempo em que propõe, tal como também destacamos em Merleau-Ponty a propósito da ideologia cibernética que toma a máquina como modelo para a interpretação do homem, um “pensamento mais sóbrio do que a corrida desenfreada da racionalização e o prestígio da cibernética que tudo arrasta consigo”, afirmando que “justamente esta doida disparada é extremamente irracional” (1991, p. 81).

O diagnóstico de Heidegger e Merleau-Ponty demonstra como a ciência, no âmbito do pensamento operatório, está orientada meramente pela objetividade, definindo o ser de forma calculatória e acabando por encobri-lo, por reduzi-lo à presentificação dos entes na forma de sua representação por propriedades, a um *manipulandum*. No pensamento filosófico originário, ao contrário, residiria a possibilidade de alcançar um modo de pensar pré-teorético. Ao invés de uma mera *techne* (saber prático-produtivo) Heidegger evoca, para isso, uma *phronesis* (saber circunspecto das vivências do mundo circundante): o conhecimento deve evitar o modo

diretivo objetivador em nome de uma visão circumspecta que deixa a vida em seu entorno significativo, que não precisa ser objetivada<sup>63</sup>. Para Heidegger, “a ciência não pensa, porque, segundo o modo de seu procedimento e de seus recursos, ela jamais pode pensar” (HEIDEGGER, 2002, p. 115). No lugar disso, é preciso evocar outra forma de estar-no-mundo, outro modo de estar-diante-da-natureza, conforme a sugestão do texto que colocou o pensamento em questão, *Que significa pensar*:

Estamos situados fora da ciência. Em vez disso, por exemplo, estamos diante de uma árvore florida – e a árvore está diante de nós. Ela se apresenta a nós. A árvore e nós nos apresentamos mutuamente à medida que a árvore aí está, e nós diante dela. Na relação mútua – aí estamos colocados um em frente ao outro. A árvore e eu somos (HEIDEGGER, 2005, p. 146-147).

O que ocorre é que o homem, porque quer pensar, pensa demais, sob o viés não propriamente filosófico: “no fim das contas, nesse querer pensar ele quer demais e, por isso, pode muito pouco” (HEIDEGGER, 2005, p. 125). O desejo de pensar o mundo, assim, ocorre como exagero do pensamento operatório, que ao pensar, esquece a relação originária e se limita ao exercício calculista. O compromisso absoluto com os resultados teóricos e a busca por certezas tecno-científicas aprisionam o pensamento em suas próprias amarras, ou seja, na lógica sujeito-objeto que orienta o pensamento desde fora, fazendo-nos esquecer o que de fato pensamos, por nós próprios. É como se o pensamento tecnificado pensasse em nós tecnificando o nosso próprio pensamento e impedindo que ele pense por si mesmo. No lugar disso, Heidegger pensa o pensamento a partir do “Inter-

---

<sup>63</sup> Peter Kemp (2003, p. 163) dá um exemplo dessa problemática ao citar o debate entre Heidegger e o psiquiatra Medar Boss, durante os seminários realizados em Zollikon (HEIDEGGER, 2001), quando o filósofo se interrogou a respeito da diferença entre o corpo próprio (*Leib*) e o corpo objetivado pela técnica e pela ciência, no contexto de debate a respeito da possibilidade de um médico conhecer as dores sofridas no corpo do paciente. O problema, nesses termos, recupera a diferença entre o corpo próprio (*Leib*) e o corpo objeto (*Körper*), tema já analisado por Husserl e pelo próprio Merleau-Ponty. Uma tal diferenciação evoca a questão ambígua da técnica. De um lado, o corpo como sentiente-sentido; de outro, o corpo como ferramenta, como algo manipulável. Essa dualidade do corpo remete à própria dualidade da técnica: como pensamento operatório que objetivava o corpo (*Körper*) como um *manipulandum*, um fenômeno mensurável e como pensamento originário que reabilita o *Leib* como corpo próprio. Tal perspectiva heideggeriana, em consonância com as análises de Merleau-Ponty, pode ser encontrada, por exemplo, em alguns textos dos chamados *Seminários de Zollikon*, especialmente aquele no qual o filósofo alemão discute uma conferência intitulada “*O que o clínico geral espera da psicossomática?*”, proferida no primeiro Congresso da Sociedade Psicossomática da Suíça, pelo Dr. R. Hegglin. (HEIDEGGER, 2001, p. 105).

esse”, ou seja, um “estar misturado entre as coisas, estar no meio a uma coisa e nela permanecer” (2005, p. 127). O contrário do interesse é a indiferença, o aborrecimento, o esquecimento. Uma tal tarefa crítica em relação à tecnicização do pensamento se torna, por isso, uma tarefa de *desconstrução*, tanto do caráter teórico que habita o pensamento na forma de conceitos e modos de ver a realidade, quanto do resíduo que aparece na forma tradicional da pergunta filosófica. Aqui, mais uma vez, as reflexões de Merleau-Ponty e Heidegger se aproximam na tentativa de acessar a dimensão originária da vida, lá onde o ser *se mostra*.

Nessa perspectiva, Heidegger contrasta a arte, como *techne*, ou seja, atividade criadora (criativa) que faz parte da *poiesis*, uma via de acesso à verdade do mundo, com a técnica ou, melhor, com o “frenesi técnico” da modernidade que faz o homem render-se à tecnicização, que não é outra coisa que um esquecimento da relação do homem consigo mesmo e com o mundo, ou seja, a negação da autenticidade (*die Echtheit*) da cotidianidade. Heidegger, desde *O ser e o tempo*, aponta o perigo de “o homem entender a si mesmo e o mundo com base em seus modos *derivados* de ser, ou seja, a si mesmo como sujeito que teoriza e o mundo como objeto de teorização” (LOPARIC, 2009, p. 212). O perigo está justamente na tecnicização do pensamento como redução a uma única modalidade objetificadora que ameaça a sua capacidade de ver a si mesmo em sua relação com o mundo, como um ser-no-mundo e que, no limite, ocorre como tomada de consciência sobre o seu ser-para-a-morte, justamente a possibilidade do homem transcender o mundo através da consciência de sua finitude, rompendo com a relação unilateral sujeito-objeto. O homem, além disso, não compreende mais seu agir originário de descobrimento e oculta a manifestação do mundo da vida em função de uma única visão tecnicista. Ora, um tal perigo nasce da perspectiva que vê o mundo como formado pelos utensílios fabricados e pelo modo de tratamento que torna tudo utensílio, inclusive o corpo do homem e a natureza, como já se lê no parágrafo 15 de *O ser e o tempo*: “a mata é uma reserva florestal, a montanha é pedreira, o rio é represa [força hidráulica], o vento é vento ‘nas velas’” (HEIDEGGER, 2009, p. 119). Trata-se, na perspectiva merleau-pontyana, da ultra-artificialização que ocupa o cenário da instrumentalidade.

Acima afirmamos que, para Heidegger, a ciência seria também uma derivação da própria filosofia. Voltemos a essa questão: em um dos seus *Ensaio e Conferências*, intitulado *Ciência e Pensamento do sentido* (de 1953), Heidegger define a ciência como “teoria do real”, buscando ao mesmo tempo a raiz de tal afirmação na antiguidade grega (“a essência da ciência moderna que, fazendo-se europeia, tornou-se, entretimentos,

planetária, funda-se no pensamento grego que, desde Platão, tem o nome de filosofia” [2008, p. 40]) e na novidade revelada pela vontade de conhecer característica da técnica moderna (“tão estranha para Antiguidade não obstante nela encontre a proveniência de sua essência” [2008, p. 41]). A concepção do *real* presente numa tal afirmação, revela-se pelo verbo alemão *wirken*, operar, fazer, colocar em vigor: “o real é o vigente”, na medida em que “operar é, pois, trazer e levar à vigência, seja que, por si mesmo, algo traga e leve a si mesmo para sua própria vigência, seja que o homem exerça este trazer e levar” (2008, p. 42). A realidade apresenta-se, assim, como “vigência em si mesma acabada do que se pro-duz e se leva ao vigor de si mesmo” (2008, p. 43), como aquilo que é desencoberto, aquilo que perdura e permanece em vigor, aquilo que é *certo*, que não é aparente e, por isso, é também verdadeiro, uma concepção que teria surgido, segundo Heidegger, no século XVII. Foi aí também, na Idade Moderna, que teria aparecido a ideia de *objetividade*, ou seja, o modo de apresentação do real na forma de objeto (*Gegen-stand* teria surgido na língua alemã no século XVIII como derivação do latim *ob-iectum*). A objetividade se relaciona com a teoria: a forma de ver o vigente, ou seja, aquilo que está vivo. Ver o vigorar do vigente é vê-lo em sua vida, a vida de visão que se apresenta na forma elevada do pensamento, a forma transparente de relacionamento com o real. A teoria passa a ser considerada “a visão protetora da verdade” (2008, p. 46): Heidegger faz alusão ao étimo do antigo alto-alemão *wara*, de onde vem *wahr*, o verdadeiro, *währen*, preservar e *Wahrheit*, a verdade.

Perguntar sobre a realidade é perguntar sobre a teoria. Tal pergunta, contudo, deve buscar a *essência* da teoria. Heidegger, como é de costume, deixa-se inspirar pela etimologia das palavras gregas e latinas para analisar como *teoria* se diz *contemplação* (na forma de uma visão incisiva do real) e *observação* (*Betrachtung*: levar o real em consideração). Contemplar não é o mesmo que observar: observar é “pretender e aspirar a alguma coisa” e, por isso, “empenhar-se todo para alcançá-la”, “persegui-la e correr atrás para dela se apossar” (2008, p. 47). Teoria, nessa segunda perspectiva, é apoderamento, atitude típica da ciência moderna, que está longe de ser uma apreensão do real em si, para ser cada vez mais uma visão interessada e proposital, uma visão propriamente intervencionista em relação à realidade: “como teoria, no sentido de tratar, a ciência é uma elaboração do real terrivelmente intervencionista” (HEIDEGGER, 2008, p. 48). Heidegger está empenhado, portanto, em demonstrar o modo propriamente científico do conhecimento moderno: “a ciência corresponde a esta regência objetivada do real à medida que, por sua atividade de teoria, ex-plora e dis-põe do real na objetividade” (2008, p. 48). Em outras palavras, a ciência se relaciona

com o real descobrindo-lhe na forma das operações e processamentos, tornando-o previsível e objetivo, dominado na forma de objetos passíveis de serem processados por meio das pesquisas científicas. Essa atividade, contudo, é sempre regional e restritiva. Eis como nasce o método moderno: observar é proceder de determinada forma, justamente na forma da medição e do cálculo – Heidegger cita Planck: “real é o que se pode medir”.

Nas palavras de Merleau-Ponty, nesse tipo de teoria “o homem se torna de fato o *manipulandum* que julga ser” (2004, p. 14). Abre-se aquele maior dos perigos: o homem esquece que ele mesmo faz parte do eclipse niilista que retroalimenta o processo que vai da carência à insatisfação, até tornar-se parte daquele “Grande Objeto” sugerido por Merleau-Ponty. Ao contabilizar o mundo e torná-lo previsível, a ciência moderna torna válido somente aquilo que é mensurável, objetivando a natureza como um ente a ser medido e quantificado. O real é acessado pelo cálculo, ele é aquilo que pode ser manipulado pelo próprio método processador da teoria, reduzida a uma espécie de equação que, na forma científica, passa a “separar as regiões do real umas das outras e enquadrá-las em disciplinas especiais, isto é, em especialidades” (2008, p. 50). A ciência moderna, assim, perde-se nas regionalidades do real na forma da especialização, que é reconhecida por Heidegger como o seu *modus operandi*. Contudo, um tal pensamento esconde o seu próprio fundamento, bem como “toda essência da ciência moderna”, na forma de uma “conjuntura invisível” (2008, p. 50) que está adormecida no modo como cada ciência particular dispõe da objetividade do real.

Todavia, tal atividade de fixação de sentidos para o real, impetrada pela teoria científica, na forma de um “domínio de objetos”, mantém a natureza como vigorando em si e por si mesma, algo que funda a possibilidade da objetivação – a teoria precisa que a natureza se mostre à percepção (cf. HEIDEGGER, 2008, p. 53). Ou seja, “a teoria não pode prescindir da natureza já vigente e, neste sentido, ela nunca pode contornar a natureza”. O que a teoria representa é a natureza, mas, segundo Heidegger, nunca toda a natureza, mas apenas a “natureza assumida” na forma de “domínio de objetos”, isto é, a natureza é sempre, para a ciência moderna, “*um modo em que e como o vigente, de há muito chamado de φύσις*, se manifesta e se oferece ao processamento científico” (HEIDEGGER, 2008, p. 53), uma objetividade, de qualquer modo, que “nunca pode abarcar a plenitude essencial da natureza”, que continua incontornável (nunca passa à margem do vigente e nunca pode abarcá-lo por completo). Heidegger exemplifica: a psiquiatria, que em sua objetividade, não acessa o modo de ser do próprio homem; a historiografia, que não acessa o âmbito do acontecimento, que em seu acontecer, continua

incontornável para a teoria historiográfica; a filologia, que trata da língua de forma objetiva sem acessar a linguagem<sup>64</sup> em seu sentido imanente. É o que Merleau-Ponty chamou de “índices abstratos” (2004, p. 14), que não dão conta da inesgotabilidade do percebido, do vivido. Natureza, homem, acontecimento e linguagem são coisas que vigoram para além das objetividades: “dele [do incontornável] cada uma delas depende, nossa representação de nenhuma delas nunca poderá *abarcá-lo* em sua plenitude essencial” (HEIDEGGER, 2008, p. 55). O real nunca está completamente revelado: “o incontornável assim caracterizado rege e reina na essência de toda ciência” porque nenhuma ciência pensa em si mesma o incontornável, aquilo que é sua essência, um pensar a si mesma como ciência, contudo, nunca pode dele se desvincular totalmente. O incontornável é, nessa medida, intangível e permanece como tal apesar da ciência<sup>65</sup>.

Heidegger intitula esse dado inacessível de “conjuntura discreta” (HEIDEGGER, 2008, p. 56), o que é visto, mas passa desatento, não chama atenção, não é considerado, passa discreto. E, mesmo assim, é sobre ela que repousam as ciências “como o rio, na fonte”, o lugar onde brota a ciência. O pensamento operatório se apoia e encobre a conjuntura discreta a partir de onde o real se expõe. Já o pensamento originário, como pensamento do sentido, apresenta-se como um novo tipo de emergência que se encontra “na inutilidade que nunca se deixa contabilizar” (HEIDEGGER, 2008, p. 59). Heidegger contrapõe a riqueza desse pensamento inútil sobre a essência do sentido, à pobreza da contabilidade científica. Movendo-se nos diferentes níveis do sentido, o homem, como ser pensante, pesquisador ou mestre da ciência, mantém vivo o pensamento na forma de uma disposição para pensar o inesgotável daquilo que ele mesmo chama de “digno de ser questionado”, aquilo que mora além do que é objetificado.

O pensamento que não apenas sobrevoa o mundo, mas o habita é justamente aquele que ultrapassa o âmbito reduzido do mundo tal como projetado pela técnica, para acessar aquilo que permaneceu ao pensamento

---

<sup>64</sup> “E num sentido, como diz Valéry, a linguagem é tudo, pois não é a voz de ninguém, é a própria voz das coisas, ondas e florestas” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 150).

<sup>65</sup> Merleau-Ponty, em uma leitura mais radical sobre o alcance do pensamento operatório, detecta o perigo hiperbólico desse pensamento: “assim a ciência começou excluindo todos os predicados atribuídos às coisas por nosso encontro com elas. A exclusão, aliás, é apenas provisória: quando aprender a investi-lo, a ciência reintroduzirá pouco a pouco o que de início afastou como subjetivo; mas integrá-lo-á como caso particular das relações e dos objetos que definem o mundo para ela. Então o mundo se fechará sobre si mesmo e, salvo por aquilo que em nós pensa e faz a ciência, salvo por esse espectador imparcial que nos habita, viremos a ser partes ou momentos do Grande Objeto” (1999, p. 25, *O visível e o invisível*). O pensamento operatório, assim, não seria mais do que uma “cegueira do ser” (1999, p. 27).

como resíduo do real na forma dessa “conjuntura discreta”. Com isso Heidegger estaria pensando a questão mesma do pensamento, ou seja, colocando em xeque o próprio modo de pensar que tem sido praticado na história da filosofia e da ciência em geral (que é uma história da metafísica). Na conferência *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, Heidegger faz uma análise do pensamento em si que, desde Descartes, aparece como problema filosófico na forma da subjetividade, ou seja, na questão transcendental que reduz o ser do ente a uma experiência da consciência. Se em Descartes o real foi identificado ao que é claro e distinto, então ele é aquilo que, no tempo, deriva de um sujeito que alcança, pelo pensamento, a verdade sobre o mundo, doando à ciência e à técnica um método pelo qual a verdade é a adequação entre o pensamento subjetivo e a realidade objetiva das coisas. Heidegger quer manter, contudo, a questão do pensamento, posta no fim da filosofia (ou seja, quando ela alcançou o seu acabamento com a questão da técnica e inicia uma nova etapa), como uma articulação, uma espécie de “unidade de uma questão que se pensa e de um pensamento que se questiona” (STEIN. In: HEIDEGGER, 1991, p. 68). Pensar, nessa perspectiva, é retomar a tarefa originária do pensamento num estágio anterior à projeção parmenidiana da metafísica que chegou até a técnica moderna. Pensar é retornar ao princípio, ao modo originário de pensar, ao originário do próprio real que permanece impensado, superando tanto a pura objetividade de uma questão que está fora do sujeito, quanto o mero exercício de um pensamento que se autoquestiona unilateralmente como subjetividade.

Se pela via do *Ge-Stell* da técnica moderna realiza-se um abandono da questão do ser, é da tomada crítica de consciência sobre esse processo que emana um novo apelo ao pensamento, justamente aquele que o liberta das malhas da racionalidade tecnicista. Seria preciso sair do sistema operatório de compreensão da natureza, baseado unicamente na sua exploração funcional, para retomar a forma da *techne* como aparição poética da *physis*. Se o pensamento tecnológico do *Ge-stell* é explorador e armador, o pensamento poético é, para Heidegger, o pensamento da presença, tal como é para Merleau-Ponty a pintura, visão e expressão das coisas mesmas: “a pintura desperta, leva à última potência um delírio que é a visão mesma, pois ver é ter à distância e a pintura estende essa bizarra posse a todos os aspectos do ser” (2004, p. 20). A natureza deixaria, nesse caso, de ser unicamente algo subsistente e em reserva, para retomar sua condição própria; deixaria de estar reduzida à compulsão tecnológica de um *Ge-stell* que leva à cegueira e ao ocultamento. Nessa perspectiva, para Merleau-Ponty, abrir-se à experiência ateorética é abrir-se para a expe-

riência do corpo próprio: “mas a interrogação da pintura visa, em todo o caso, essa gênese secreta e febril das coisas em nosso corpo” (2004, p. 21). Chega-se ao pensamento da habitação: aquele que encontra a relação do cuidado típica do ser que ocorre no âmbito da temporalidade. No pensamento operatório não há cuidado porque nele a dimensão do tempo vivido desapareceu, substituída, em última instância, pela ultra-artificialização do tempo, operação derradeira da técnica.

### Considerações finais

Sequestrado pelo mundo do pensamento operatório, o homem perde-se no modo de tecnicização e passa a existir de maneira inautêntica. Todavia, na atividade da *techne* artística, desde os desenhos das cavernas de Lascaux até as várias expressões da arte contemporânea, o homem encontra um modo poético de habitar o mundo que foge do pensamento de reclusão, insulado pela força tecnicificante que ignora o mundo da vida. Ele encontra uma alternativa à ultra-artificialização, que é também uma desnaturalização, um abandono da realidade, uma cegueira em relação ao Ser. Heidegger, em um texto dos anos 1960 a propósito das relações entre arte e espaço, escreve: “mais filosófico que a ciência e mais rigoroso, isto é, mais próximo da essência da coisa mesma - é a arte” (HEIDEGGER, 2007, p. 32). A arte, nesse caso, é o espelho da verdade. Ela libera o vigente para o seu vigor. Por isso, como ele mesmo escreve em uma outra conferência, de 1951, retomando um verso de Hölderlin, só “poeticamente o homem habita” (2008, p. 165). E mais: a arte deixa o habitar ser um habitar de fato, a partir da essência dessa experiência – arte é “deixar-habitar” ao homem em si mesmo e no mundo da vida. Pelo habitar poético, por isso, *esta* terra se torna habitada: “a poesia não sobrevoa e nem se eleva sobre a terra a fim de abandoná-la e pairar sobre ela. É a poesia que traz o homem para a terra, para ela, e assim o traz para um habitar” (2008, p. 169). Se o pensamento operatório é um pensamento de sobrevoos, como sugeriu Merleau-Ponty, a pintura e a poesia são pensamentos de habitação. Se levamos em conta o que Heidegger escreveu em outro texto de 1951, *Construir, habitar, pensar*, ao habitar o homem *é* e sendo, ele pensa e ao pensar o originário ele constrói habitação no mundo. Nesse sentido, o pensamento só vai se tornar filosofia (como pensamento pleno) quando ele mergulhar na “historicidade primordial” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 15) pela *techne* estética, ou seja, quando de um lado, ele reconhecer o horizonte prévio sobre o qual atua e, de outro, quando na própria atuação, ele reconhecer a sua regionalidade.

O que reencontramos em Merleau-Ponty e Heidegger, na medida em que são pensados conjuntamente, sob o signo da ultra-artificialização técnica e sob a tarefa por eles apontada de uma ontofenomenologia que resgatasse o real em sua originalidade, é a crítica à sobreposição do ultra-artificialismo do pensamento, do corpo, da natureza e da temporalidade. Ora, se o pensamento técnico é parte do processo de velamento do ser da natureza, com essas duas filosofias, a de Heidegger e a de Merleau-Ponty, reencontramos novamente a vocação da filosofia a partir da pergunta sobre a *physis*, reabilitada ontologicamente por meio de um pensamento originário que se reencontra com os esforços primordiais da filosofia grega originária.

## Referências

- DASTUR, F. “La lecture merleau-pontienne de Heidegger dans les notes du Visible et L’Invisible et le cours du Collège de France (1957-1959)”. In: *Chiasme International*, v. 2, J. Vrin, Paris; Mimesis, Milano; University of Memphis, 1999, p. 373-388.
- GIACCOIA JUNIOR, O. “O Último Homem e a Técnica Moderna”. In: *Natureza Humana*, São Paulo, v. 1, n.1, p. 33-54, 1999.
- HEIDEGGER, M. “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2008. (Col. Pensamento Humano).
- \_\_\_\_\_. *Que significa pensar?* Ijuí: Unijuí, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Seminários de Zollikon*. Editado por Medard Boss; tradução de Gabriella Arnholt e Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Remarques sur art – sculpture – espace*. Dijon-Quetigny: Rivages poche; Petite Bibliothèque, 2007.
- KEMP, P. “La question de la technique selon Heidegger”. In: CHABOT, P.; HOTTOIS, G. (éd.). *Les philosophes et la technique*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2003, p. 163-173.
- LOPARIC, Z. “A linguagem objetificante de Kant e a linguagem não-objetificante de Heidegger”. In: *Natureza humana*. São Paulo, v. 6, n. 1, jun. 2004.
- \_\_\_\_\_. “Metafísica e técnica em Heidegger”. In: LOPARIC, Z. *A escola de Kyoto e o perigo da técnica*. São Paulo: DWW Editorial, 2009.

PAVLOV, I. Textos Escolhidos. In: *Os Pensadores*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

PAVLOV, I. *Los reflejos condicionados aplicados a la psicopatología y psiquiatria*. Traducción por P. W. de Itzigsohn e J. A. Itzigsohn. Buenos Aires: A. Peña Lillo Editor, 1964.

MERLEAU-PONTY, M. *La Structure du comportement*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *A Natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *O olho e o espírito*. Tradução de Paulo Neves e Maria Ermentina G. G. Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

\_\_\_\_\_. *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

ROBERT, F. *Phénoménologie et ontologie*. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger.

SCHNEIDER, P. R. *O outro pensar: sobre *Que significa pensar?* e *A época da imagem do mundo* de Heidegger*. Ijuí: Unijuí, 2005.

Email: ericson.falabretti@pucpr.br;  
jelson.oliveira@pucpr.br

Recebido: 24/10/2015

Aprovado: 19/01/2016