

Wanderley J. Ferreira Júnior

10

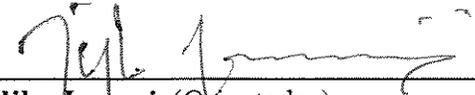
## Heidegger: a questão da técnica e a superação da metafísica

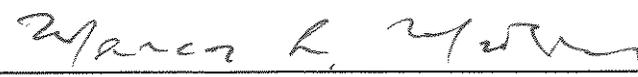
UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SEÇÃO CIRCULANTE

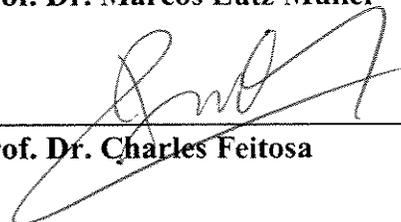
Dissertação de mestrado apresentada  
ao Departamento de Filosofia do  
Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas da Universidade Estadual de  
Campinas sob a orientação do Prof. Dr.  
Zeljko Loparic

Este exemplar corresponde à  
redação final da tese defendida e  
aprovada pela Comissão  
Julgadora em 13/03/2001

### BANCA EXAMINADORA

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Zeljko Loparic (Orientador)

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Marcos Lutz Müller

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Charles Feitosa

Campinas - 2000

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL

11/11/00

CHAMADA: UNICAMP  
F413h  
 Ex.  
 DMBG BC/ 45399  
 ROC. 392/01  
 C  D   
 REC. @ 11,00  
 DATA 27-07-01  
 \* CPD

CM00157050-1

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
 BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

**Ferreira Júnior, Wanderley José**  
**F 413 h Heidegger: a questão da Técnica e a superação da metafísica /**  
**Wanderley José Ferreira Júnior. -- Campinas, SP : [s.n.], 2000.**

**Orientador: Zeljko Loparic.**  
**Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,**  
**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Metafísica. 3. Pensamento.  
 4. Verdade. 5. Niilismo (Filosofia). I. Loparic, Zeljko.  
 II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e  
 Ciências Humanas. III. Título.

*À Sophia, minha filha;  
e ao Professor Luiz Cláudio de Freitas (In Memoriam)*

## *Agradecimentos*

Ao prof. Dr. Zeljko Loparic, pela atenção e paciência com que leu o presente texto e pela pertinência de suas observações.

Aos membros da banca examinadora, particularmente ao prof. Dr. Marcos Lutz Muller pela inestimável ajuda no aprimoramento desse trabalho.

À CAPES, pela ajuda financeira na realização dessa pesquisa;

“Muitas são as coisas estranhas,  
 nada, porém, há de mais estranho do que o homem.  
 Parte sobre as espumas da preamar  
 no meio da tempestade do inverno sulino  
 e cruza as montanhas de ondas, que abrem abismos de raiva.  
 Extenua a infatigabilidade indestrutível da mais sublime das deusas,  
 a terra, revolvendo-a ano após ano,  
 arrastando com cavalos para lá e para cá os arados.  
 Sempre astuto, o homem enreda o bando dos pássaros em revoada  
 caça os animais da selva e os agitados moradores do mar.  
 Com astúcia domina o animal, que pernoita e anda pelos montes.  
 Subjuga o dorso de ásperas crinas do corcel  
 e põe o jugo das cangas de madeira ao touro não domesticado.  
 A si mesmo encontrou tanto no soar da palavra como na compreensão,  
 que, com a rapidez do vento, tudo abarca,  
 como no denodo, com que domina as cidades.  
 Igualmente pensou, como escapar aos dardos do clima  
 bem como às inclemências do frio.  
 Pondo-se a caminho em toda parte, desprovido de experiência e em aporia, chega ele ao Nada.  
 A morte é a única agressão, de que não se pode defender por nenhuma fuga, embora consiga esquivar-  
 se habilmente às penas da enfermidade.  
 Garboso muito embora, porque domina, mais do que o esperado,  
 a habilidade inventiva, cai muitas vezes até na perversidade,  
 outras saem-lhe bem nobres empresas. Por entre as leis da terra  
 e a con-juntura ex-conjurada pelos deuses, anda ele.  
 Ao sobrepujar o lugar, o perde,  
 a audácia o faz favorecer o não-ser contra o Ser.  
 Aquele que põe isso em obras não se torne familiar de minha lareira  
 nem tão pouco compartilhe comigo o seu desvairar-se”.

# ÍNDICE

|  |            |
|--|------------|
| INTRODUÇÃO .....   | 1          |
| <b>CAPÍTULO I - SEIN UND ZEIT E A QUESTÃO DA TÉCNICA</b> .....   | <b>8</b>   |
| I. O MODO DE DESVELAMENTO DOS ENTES EM SEIN UND ZEIT .....   | 11         |
| 1. O mundo como projeto do Dasein .....  | 11         |
| 2. O modo de desvelamento do ente intramundano .....   | 15         |
| 3. O estatuto do instrumento em Sein und Zeit .....  | 20         |
| <b>CAPÍTULO II - OS PRESSUPOSTOS METAFÍSICOS DA ERA DA TÉCNICA</b> .....                                   | <b>23</b>  |
| I. JÜNGER E A MOBILIZAÇÃO TOTAL GERADA PELA TÉCNICA .....  | 23         |
| 1. Heidegger e Jünger diante da questão da superação do Niilismo .....                                     | 27         |
| II. O RETORNO À EXPERIÊNCIA GREGA DO SABER .....   | 30         |
| III. O SIGNIFICADO DA DESTRUIÇÃO DA TRADIÇÃO METAFÍSICA .....  | 34         |
| IV. A METAFÍSICA COMO HISTÓRIA DO ESQUECIMENTO DO SER .....  | 40         |
| 1. A origem do esquecimento do Ser - a distinção entre ἰδέα (quididade) e ἐνεργεία (quodidade) .....       | 41         |
| 2. A passagem da Energéia à actualitas na época romana .....   | 44         |
| V. A ÉPOCA MODERNA E O REINADO DO SUJEITO .....  | 46         |
| 1. A essência da verdade como certeza .....  | 52         |
| 2. A experiência do Ser no início da metafísica moderna: do hypokeimenon (υποκειμενον) ao sub-jectum ..... | 54         |
| <b>CAPÍTULO III - A VONTADE DE PODER E O ACABAMENTO DA METAFÍSICA</b> .....                                | <b>56</b>  |
| I. O ENCONTRO COM NIETZSCHE .....  | 56         |
| II. O NIILISMO ENQUANTO LÓGICA DA HISTÓRIA OCIDENTAL .....   | 60         |
| 1. A superação do niilismo: a transvaloração de todos os valores .....                                     | 66         |
| III. A METAFÍSICA DA VONTADE DE PODER .....  | 68         |
| 1. A Vontade de Certeza como forma preliminar da Vontade de potência .....                                 | 72         |
| IV. A SUBJETIVIDADE INCONDICIONADA DO ALÉM-DO-HOMEM .....  | 78         |
| <b>CAPÍTULO IV - A ESSÊNCIA DA TÉCNICA MODERNA</b> .....   | <b>85</b>  |
| I. OS LIMITES DA CONCEPÇÃO ANTROPOLÓGICO-INSTRUMENTAL DA TÉCNICA .....                                     | 87         |
| 1. O Sentido da tékhne grega .....   | 92         |
| II. A ESSÊNCIA DA TÉCNICA MODERNA .....  | 95         |
| <b>CAPÍTULO V - A ERA DA TÉCNICA: O FIM DA METAFÍSICA E O NOVO COMEÇO</b> .....                            | <b>103</b> |
| I. O SIGNIFICADO DO ACABAMENTO DA METAFÍSICA .....   | 104        |
| II. INDIGÊNCIA E PENÚRIA NA ERA DA TÉCNICA .....   | 107        |
| 1. A dessacralização do mundo .....  | 107        |
| 2. O perigo e o que salva na essência da técnica .....   | 111        |
| III. A SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA POR UM PENSAR ORIGINÁRIO .....  | 116        |
| 1. A questão da superação da metafísica e a natureza do pensar originário .....                            | 116        |
| 2. A tarefa do pensamento originário .....   | 124        |
| 2.1. A possibilidade de uma sacralização do mundo na era da técnica .....                                  | 125        |
| 2.2. A co-pertença originária entre o Ser, o pensar e o homem no Ereignis .....                            | 129        |
| <b>CONCLUSÃO</b> .....   | <b>133</b> |
| <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....  | <b>137</b> |

**SIGLAS DAS OBRAS CONSULTADAS**

---

|            |  |
|------------|--|
| <b>ED</b>  | Aus der Erfahrung des Denken                         |
| <b>EiM</b> | Einführung in die Metaphysik                         |
| <b>EPD</b> | Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens |
| <b>FnT</b> | Die Frage nach der Technik                           |
| <b>FnD</b> | Die Frage nach dem Ding                              |
| <b>HW</b>  | Holzwege   |
| <b>ID</b>  | Identität und Differenz                              |
| <b>KPM</b> | Kant und das Problem der Metaphysik.                 |
| <b>MN</b>  | Metaphysik und Nihilismus                            |
| <b>N</b>   | Nietzsche  |
| <b>SDU</b> | Die Selbstbehauptung der deutschen Universität       |
| <b>SF</b>  | Zur Seinsfrage                                       |
| <b>SZ</b>  | Sein und Zeit  |
| <b>UH</b>  | Über den Humanismus                                  |
| <b>UM</b>  | Überwindung in die Metaphysik                        |
| <b>UKW</b> | Urprung der Kunstwerke                               |
| <b>VA</b>  | Vorträg und Aufsätze                                 |
| <b>WhD</b> | Was heisst Denken?                                   |
| <b>WD</b>  | Wozu Dichter...?                                     |
| <b>WIM</b> | Was ist Metaphysik?                                  |
| <b>WB</b>  | Wissenschaft und Besinnung                           |
| <b>ZS</b>  | Zeit und Sein  |
| <b>ZW</b>  | Die Zeit des Weltbildes                              |

---

## RESUMO

Partindo de algumas reflexões do filósofo Martin Heidegger (1889-1976) sobre a *essência da técnica moderna* e a possibilidade de superar seu domínio incondicional sobre a totalidade do ente, pretende-se explicitar o caráter do des-ocultamento operado pela técnica moderna e em que medida seu reino planetário delimitaria, não apenas o lugar do *Fim* da metafísica e a vigência do mais extremo *perigo*, mas também o momento da emergência de um *novo começo* do pensamento do Ser.

---

## ABSTRACT

Departing from Martin Heidegger's (1889-1976) thinking about modern technology and the prospects of overcoming its unconditional domain over being as a whole, the author explains technology as a form of unveiling. Technology and its planetary domain point out not only to the end of metaphysics and the threat of an extreme danger, but also to the moment when a new beginning of Being's thinking might arise.

---

## INTRODUÇÃO

Questões, disse certa vez o filósofo Martin Heidegger (1889 – 1976), não se dão à maneira de coisas que estão simplesmente aí. “Questões são e são apenas enquanto se investigam...” (EiM. GA 41). Questões, portanto, só existem na medida em que se tornarem caminhos em direção àquilo que merece ser questionado: *o sentido e a verdade do Ser nos limites do tempo*. Para Heidegger, essa é a questão-guia da filosofia. Todas as demais questões são envolvidas e se nutrem do *pathos* dessa questão fundamental. Ora, que originalidade haveria em re-colocar uma questão tão antiga quanto a *questão do Ser* e numa época que já vive a falência dos grandes sistemas metafísicos e das meta-narrativas de caráter soteriológico? Que sentido teria a questão do Ser num tempo indigente, que promove a massificação do homem, a fuga dos deuses, a devastação da terra e que não é capaz de pensar sua própria indigência enquanto tal? Sob a sombra da *morte de Deus*, que sentido teria falar em Ser, Verdade, Unidade, Finalidade e Salvação? Entretanto, o filósofo pergunta novamente pelo sentido do Ser e pela sua relação originária e essencial com o homem mediante o pensar, o falar e o próprio tempo. Evidentemente uma tal tarefa comporta grandes equívocos e erros. Mesmo porque, “quem pensa profundamente, deve profundamente errar” (ED, GA 09).

O próprio Heidegger admitia que seu modo de dizer e pensar não se harmonizava com o modo de pensar e com a argumentação linear que têm governado a lógica e a gramática do pensamento ocidental, desde Platão até Husserl. Além das dificuldades intrínsecas a todo discurso filosófico, no caso de Heidegger, não podemos esquecer que estamos diante de um filósofo cujo próprio *status* filosófico é questionado por aqueles que insistem na cumplicidade de tal pensamento com o *crime extremo*, reportando-se ao engajamento temporário do filósofo na “*revolução nacional-socialista*” durante seu reitorado na Universidade de Freiburg em 1933. Desde já, é preciso esclarecer que o percurso dessa investigação evitará a polêmica acerca do engajamento político de Heidegger e das possíveis repercussões ético-políticas de suas reflexões sobre a técnica moderna<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Sobre o tema - técnica e política em Heidegger, remeto o leitor às reflexões de Silvio Vietta presentes em sua obra *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*. Para Vietta, uma análise escrupulosa dos textos demonstra que existiria uma implicação entre o aprofundamento da reflexão sobre a técnica moderna e a história da ciência e o distanciamento crítico de Heidegger do nacional-socialismo, que não passaria no plano político de uma forma aberrante do gigantismo e da violência explícita ou implícita do aparato técnico-científico que estende seu domínio por todo planeta. Cf. VIETTA, Silvio. *Heideggers kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*. Tübingen: Niemeyer, 1989. Conferir também resenha e algumas considerações críticas acerca da obra de Vietta elaboradas pelo prof. Dr. Oswaldo Giacoia - Cf. GIACOIA, Oswaldo. *Notas sobre técnica no pensamento de Heidegger*. Op. Cit. Mar/1998, pp. 97 - 108.

O fato é que o pensamento heideggeriano comporta uma dificuldade que lhe é peculiar. Uma dificuldade que advém da própria natureza do objeto de investigação: um sentido de Ser que se encontra *oculto* na existência cotidiana e *esquecido* na história da filosofia. O Ser, dirá Heidegger, nunca se dá diretamente, ele é irreduzível ao ente e invisível à retidão do olhar lógico-analítico cartesiano. O Ser nunca poderá ser objetivado. Nunca poderá ser encontrado nem como ente, nem com o ente, nem dentro do ente. O Ser dá-se obliquamente enquanto algo que se *subtrai* sob o binômio do velamento-desvelamento, iluminando o ente segundo determinada figura de sua verdade.

Atento a essas especificidades do pensamento heideggeriano, procurei delimitar no vasto conjunto de sua obra uma bibliografia básica que reunisse alguns textos nos quais a questão da técnica e a superação (*Überwindung*) da metafísica fossem abordados da forma mais "clara" possível. Tais textos deveriam, ainda, compreender momentos distintos na evolução do pensamento heideggeriano, favorecendo uma compreensão mais abrangente de nosso tema e do próprio percurso da meditação heideggeriana. Em certos momentos do trabalho serão inseridas *interpretações* e *perspectivas* de leituras, muitas vezes conflitantes, de alguns comentadores e estudiosos de Heidegger, como também de autores que se opõem à leitura heideggeriana: seja sobre determinado tema, como no caso de Wolfgang Müller-Lauter, no que se refere ao tema da Vontade de Poder em Nietzsche; ou como no caso de Jürgen Habermas que simplesmente, apesar de reconhecer certos méritos em *Sein und Zeit* (SZ) (1927), recusa as principais teses de Heidegger.

O ponto de partida dessa investigação será a *analítica existencial* de *Sein und Zeit*<sup>2</sup> (SZ) (1927), mais precisamente as descrições fenomenológicas dos entes intramundanos em sua manualidade/instrumentalidade (*Zeuglichkeit*) e do mundo em sua mundanidade (Cf. SZ § 14 a §18; §22 a §24). A partir de tais descrições, pretendo estabelecer os possíveis limites da *analítica existencial* de *Sein und Zeit* em relação ao fenômeno da técnica e da ciência moderna. Essa retomada de *Sein und Zeit* não pretende expor em seus detalhes e implicações todos os momentos da *analítica existencial*. Essa tarefa, certamente, já foi exaustivamente realizada por estudiosos e comentadores reconhecidamente mais competentes<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> As paginações das citações obedecem respectivamente à edição brasileira da obra – Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Op. Cit. 1988. E à edição alemã - Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Op. Cit. 1957, GA 02.

<sup>3</sup> A esse propósito conferir as seguintes publicações: BIEMEL, Walter. *Le concept de monde chez Heidegger*. Op. Cit. 1950; WAELHENS, A. *La Filosofia de Martin Heidegger*. Op. Cit. 1952; LOWITH, Karl. *Heidegger, um pensador de um tempo indigente*. Op. Cit. 1956; PÖOGELER, Otto. *Le pensée de Heidegger, un cheminement vers l'être*. Op. Cit. 1967; MACDOWELL, J. A. *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*. Op. Cit. 1970. NUNES, Benedito. *Passagem ao Poético*. Filosofia e Poesia em Heidegger. Op. Cit. 1992.

A tarefa desse primeiro momento será mostrar que nesse mundo constituído pelo *Dasein*, esse ocupar-se enquanto um deixar-ser, deixar-surgir o ente num mundo já previamente descoberto, em nada se assemelharia a intervenção provocadora que a técnica promove no mundo dos entes. Na medida em que na *Analítica existencial* o mundo torna-se um fenômeno que emerge na conexão da totalidade dos utensílios, que se apoiam num último *para-quê* fundado no próprio *Dasein*, a técnica não passaria de um dos modos de ser possíveis do *Dasein* manipular e velar os entes intramundanos que lhe vêm ao encontro. A técnica, portanto, ainda não era, e nem poderia ser, questionada por Heidegger como um *princípio epocal*<sup>4</sup> que na história do Ser consumiria a metafísica ocidental no mundo objetivado do cálculo. Veremos que para questionar a essência ainda impensada da técnica moderna, buscando ao mesmo tempo uma alternativa ao pensamento calculador que *desconstrua* o modo de presentidade por ela imposta, Heidegger viu-se obrigado a ultrapassar os limites da analítica existencial de *Sein und Zeit*. Isso não significa que na fenomenologia do *instrumento* em *Sein und Zeit* já não estivesse clara e operante a tarefa de uma *destruição* (Cf. SZ, § 8) da concepção da ontologia tradicional. *Sein und Zeit* já nos teria oferecido uma *destruição* da noção de mundo em Descartes e da noção de Verdade (§44). Ora, tais confrontos que Heidegger estabelece com a tradição metafísica de constituição onto-teo-lógica, poderiam ser considerados antecipações das tentativas posteriores do filósofo de *destruir* o modo de presentidade imposto pela técnica. Pois, segundo o próprio Heidegger, a técnica como última época da metafísica não seria senão a consumação dessa metafísica do sujeito que começa com Descartes e termina no domínio incondicional do real pela Vontade de Poder nietzschiana. O fato é que a técnica só poderá ser devidamente questionada por Heidegger quando no início dos anos 30, a partir de seu encontro com Jünger, o filósofo passa a reconhecer que o modo de ser do mundo moderno caracterizado pela Vontade de Poder não poderia ser interpretado nos limites da *analítica existencial* do *Dasein*. A técnica moderna não repousaria sobre uma interpretação do sentido do Ser no horizonte da temporalidade extática do *Dasein*. A compreensão de tal fenômeno exigiria uma interpretação/rememoração do Ser e de sua verdade que se desdobra ao longo da história da metafísica (Cf. Loparic, 1996). Daí, a necessidade de retomar a leitura heideggeriana de alguns momentos fundamentais da história da metafísica para compreendermos como tais momentos e posições metafísicas teriam conduzido à dominação incondicional da técnica moderna sobre a totalidade do ente. Tema que será tratado no segundo capítulo dessa investigação.

<sup>4</sup> **Princípio Epocal:** Noções fundamentais da linguagem metafísica que determinam o modo de dizer e pensar o Ser em determinada época da Metafísica (*Eidós, Energéia, Deus, Cogito, Sujeito Transcendental, Sujeito Absoluto, Vida, vontade de potência, e a Técnica*). Ao destruir a história da Metafísica ocidental, Heidegger procura desvelar o que permaneceu não-dito e impensado nesses princípios epocais.

O *segundo capítulo* dessa investigação inicia-se com a tentativa de explicitar as reais motivações que levaram Heidegger a questionar a técnica moderna. Para tanto, expõe-se algumas idéias centrais de Ernst Jünger que exerceram influência sobre o filósofo nos inícios dos anos trinta. Em obras como *Totale Mobilmachung (TMM)* (1930) e *Der Arbeiter (A)* (1932), Jünger concebe a técnica à luz da Vontade de Poder nietzschiana corporificada na figura do trabalhador. A *prontidão* para a mobilização e a técnica seria a essência dessa mobilização planetária gerada pela figura do trabalhador. Ora, é o próprio Heidegger que reconhece que a *questão da técnica* emerge nessa época em seu pensamento sob a inspiração dessas obras de Jünger. A partir desse contato, o filósofo procurou refletir um fenômeno que hoje atinge dimensões planetárias - a *mobilização total do mundo pela técnica*. Tal fato colocou a necessidade de uma retomada da *história da metafísica* enquanto *história do esquecimento do Ser*, com o objetivo de compreender a possibilidade de ultrapassar o império da técnica moderna. No âmbito dessa retomada heideggeriana da história da metafísica, vou ater-me especificamente àquelas mutações apontadas pelo filósofo e que são relevantes para a compreensão da técnica enquanto um *princípio epocal* que consuma a metafísica. Já no *Discurso de Reitorado (Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität)*<sup>5</sup> (SDU) (1933), ainda sob influência de Jünger, Heidegger fala de um lugar de *origem do pensamento do Ser*. Entretanto, nesse momento, como observa Zeljko Loparic em seu artigo *Heidegger e a pergunta pela Técnica*, esse lugar não se articularia mais no âmbito da existência finita do *Dasein*, mas mediante uma *vontade* que teria se manifestado no *começo* da filosofia grega (Cf. Loparic, 1996)<sup>6</sup>. Entretanto, Heidegger não permaneceria por muito tempo nesse caminho de *retorno aos gregos* proposto no *Discurso de Reitorado*. No final da década de 30, o filósofo reconhecerá que o *Discurso de Reitorado* teria falhado ao não tematizar a essência não técnica da técnica moderna e ao não perceber que a Vontade de Poder, que caracteriza a técnica e a ciência moderna, já estava presente na origem da filosofia da grega. A tarefa que se colocaria agora ao filósofo seria determinar em que medida se constituiu uma certa concepção de Ser do ente e da essência da verdade a partir de algumas mutações em determinados termos fundamentais da metafísica (a mutação da essência da verdade de *alétheia* para a *adaequatio*; da *Energéia* à *actualitas*, do *hypokeimenon* ao *sub-jectum*, etc.) que culminaram no reino planetário da técnica. Mostrarei, com Heidegger, que o passo final

<sup>5</sup> A paginação das citações no corpo do texto obedece à edição portuguesa – Cf. HEIDEGGER, M. *A auto-afirmação da Universidade alemã*. Trad. Fausto Castilho. Op. Cit. 1997. (Edição Bilingue). Cf. HEIDEGGER, M. *Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität*. Op. Cit. GA 19.

<sup>6</sup> Segundo o prof. Loparic, nesse momento ainda não estaria claro para Heidegger como a história do pensamento do ser depende do seu começo grego. Heidegger ainda não disporia da idéia de acontecência do ser ele mesmo, nem da tese de que essa acontecência consistiria num progressivo esquecimento da verdade do ser ao longo da história da metafísica, história que culminaria na técnica moderna, onde esse esquecimento do ser atingiria sua plenitude, e por isso mesmo a possibilidade de ser ultrapassado. (Cf. Loparic, nota 11, p. 117, 1996.)

dessa metafísica humanista, subjetivista e niilista é o surgimento da técnica moderna – não mais uma contemplação e um cultivo harmonioso da natureza, mas um ataque violento, que obriga tudo o que há a se revelar como algo disponível a uma Vontade de Poder insaciável, que será objeto de estudo do terceiro capítulo dessa investigação.

No terceiro capítulo serão explicitados alguns aspectos fundamentais da *leitura* heideggeriana de Nietzsche, a partir dos quais procurarei esclarecer como Heidegger interpreta o niilismo, a metafísica da Vontade de Poder e a idéia de um *além-do-homem* no âmbito do pensamento nietzschiano. Ressaltarei, ao mesmo tempo, como o pensamento de Nietzsche depende daquelas posições metafísicas que ele pretendia ter superado e as próprias ambiguidades da *leitura heideggeriana* de Nietzsche. Heidegger não apenas aponta uma metafísica em Nietzsche, mas determina seus termos fundamentais: *vontade de poder, niilismo, eterno retorno do mesmo, Além-do-homem* e transvaloração de todos os valores (justiça). No presente capítulo será retomada a interpretação que Heidegger faz dos termos *niilismo, Vontade de Poder e além-do-homem*. Quem sabe assim, possamos vislumbrar até que ponto a metafísica cartesiana é levada às suas últimas possibilidades na metafísica da *Vontade de Poder* que, por sua vez, se objetivaria no domínio planetário da técnica, cuja essência será objeto de análise de nosso quarto capítulo.

O *quarto capítulo* procura caracterizar a essência da técnica moderna na fase terminal da metafísica, enquanto herdeira da *téchne* (τεχνη) grega. Tal questão abre caminho para o questionamento da essência não técnica da técnica, que será tematizada nesse capítulo a partir de um escrito fundamental de Heidegger – o texto da conferência pronunciada em 1953 sob o título *Die Frage nach der Technik (FnT)*<sup>7</sup>. Tentarei esclarecer em que sentido Heidegger afirma que a *essência não técnica da técnica* não pode ser tematizada nos limites de uma concepção antropológico-instrumental. Vamos nos aproximar, com Heidegger, da essência da técnica, interrogando *o que é o instrumento* e qual o âmbito no qual algo se desdobra como um *meio* e como um *fim*. Ora, Heidegger observa que: “*onde fins são perseguidos e meios são empregados, onde domina o instrumental, ali impera a causalidade (Ursächlichkeit), a causalidade (Kausalität)*” (Cf. FnT, p. 45). Portanto, perguntar pelo ser do instrumento, leva-nos a questionar *o que seja a causalidade*. Seguindo os passos de Heidegger, procura-se mostrar que o termo grego αἰτιον não significa *efetuar*, produzir um efeito, mas sim *estar comprometido, o ser responsável, ser culpável de...* algo vir à presença e desvelar-se a partir de um estado de velamento anterior. Os quatro modos de

<sup>7</sup> A paginação das citações no corpo do texto obedece à edição bilíngue portuguesa - Cf. HEIDEGGER, M. *A Questão da técnica*. Trad. Marco Aurélio Werle. Op. Cit. 1997. Cf. HEIDEGGER, M. *Die Frage nach der Technik*. Op. Cit. GA 07.

ocasionar deixam, pois, algo vir à pre-sença (An-wesen), conspiram para o aparecimento de algo que se encontrava oculto. A *poiesis* é esse pro-duzir (*Her-vor-bringen*) que não se limita ao fazer artístico nem ao fazer técnico-manual, pois remete-nos à própria *physis*. Nesse poder descobrir, trazer à presença, estaria a essência da *téchne* que, portanto, manteria uma relação essencial com o fenômeno da verdade enquanto des-velamento (*alétheia*) do ente em seu ser. Contudo, como veremos, a herança longínqua da *téchne* grega é a técnica moderna, que é, também um desabrigar, mas que não se desdobra num levar à frente, no trazer à presença, no sentido da *poiesis*. Para Heidegger, o desabrigar imperante na técnica moderna é um desafiar (*Herausfordern*) que estabelece para a natureza a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal. Entretanto, esse descobrimento mesmo, no seio do qual o poder desafiante da técnica se desdobra, nunca é algo feito pelo homem, ao contrário, o homem é ele também provocado pela essência da técnica - o *Ge-stell* (Armação). Tentarei explicitar em que sentido esse modo de desabrigar da técnica moderna é um *destino* (*Geschick*) que nunca é, porém, a fatalidade de uma coação, pois o homem se torna livre na medida em que pertence ao âmbito desse destino. Esse destino do desabrigar traz em si um perigo, que não é em si qualquer perigo, mas é o *perigo*. A explicitação da natureza desse perigo e o que significa pensar para além da Metafísica, ou seja, no âmbito de seu ultrapassamento, serão temas do *quinto capítulo* dessa investigação.

No *quinto capítulo* procura-se explicitar o significado do acabamento da metafísica nas ciências tecnizadas e em que medida esse acabamento seria o ponto de partida para uma *superação* da metafísica, ou seja, para uma nova forma de dizer e pensar o Ser para além dos limites da própria metafísica. Veremos que na conferência *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (EPD) (1966), Heidegger parte de duas questões: Em que medida, na época atual, entrou a filosofia como metafísica em seu estágio final? E que tarefa ainda permaneceria reservada ao pensamento no fim da Filosofia? Antes de expor as respostas de Heidegger a tais questões, procura-se explicitar em que medida no momento do acabamento da metafísica reinaria o tempo da maior indigência e penúria que, paradoxalmente, são vistas como sinal de progresso e segurança. Heidegger mostra-nos que é justamente nessa situação de extrema indigência e penúria, que se abriria a possibilidade de vislumbrarmos aquilo que salva. Esse itinerário exigirá a elucidação da tarefa que caberia ao pensamento no fim da Metafísica que, numa perspectiva heideggeriana, seria pensar a *clareira* (*Lichtung*) na qual acontece a co-pertinência Ser e homem no âmbito mesmo da submissão total do ente à planificação universal operada pela técnica moderna. Ora, segundo Heidegger, essa provocação recíproca entre Ser e homem na *Era da Técnica* só poder ser

concebida levando-se em conta a noção de *Ereignis*, que implicaria uma apropriação ou interação do ser, do tempo e do homem.

Devo admitir que alguns momentos do percurso da problematização heideggeriana da questão da técnica só ficaram suficientemente claros para mim após a leitura do artigo do professor Zeljko Loparic – *Heidegger e a pergunta pela técnica*. Diríamos que através do artigo de meu orientador foi conduzido a algumas estações (obras) fundamentais no itinerário de Heidegger rumo à questão da Técnica. A leitura desse artigo certamente exerceu influência sobre a estrutura da presente investigação, que se propõe, assim, a explicitar alguns desses momentos decisivos, nos quais, as vezes, aquilo que é essencial permanece o não dito e o impensado.

Após essa exposição esquemática dos momentos constitutivos da investigação, convém ressaltar que, ao abordar a questão da técnica, Heidegger não se interessa em realizar uma leitura antropológico-instrumental de tal fenômeno e de seus efeitos práticos. Para o filósofo, a tarefa que se imporia no momento seria tentar refletir em que sentido a Era da Técnica consuma toda história de errância da Metafísica Ocidental e qual a natureza do pensamento apto a colocar em questão essa essência até então impensada da Técnica.

Reconheço que na presente investigação mobilizei textos, conceitos e questões que são motivos de polêmicas entre os próprios especialistas e estudiosos de Heidegger. Portanto, não tenho a pretensão de esgotar nos limites de uma dissertação de Mestrado todas as possíveis implicações dos problemas e conceitos que decorrem da questão da Técnica tal como foi tematizada por Heidegger. Muitas das questões aqui tratadas permaneceram em aberto para o próprio Heidegger, constituindo caminhos de um pensamento que se reluta em concretizar-se numa doutrina pronta e acabada. Um pensar que em cada novo texto repensa o já pensado. Como muito bem observou Hannah Arendt, o pensar de Heidegger tem uma qualidade de abertura que lhe é exclusiva. Heidegger jamais pensa sobre alguma coisa, ele pensa alguma coisa, não com o objetivo de descobrir um solo último e seguro, mas na tentativa de abrir caminhos, propor tarefas (Cf. Arendt, *Homens em tempos sombrios*. op. Cit.). Esses caminhos, muitas vezes, como as sendas nas florestas, não levam a lugar algum. Mas o que importa aqui é o estar a caminho na companhia de um pensador com o qual ainda se pode aprender a pensar.

## Capítulo I **SEIN UND ZEIT E A QUESTÃO DA TÉCNICA**

A descrição fenomenológica dos entes intramundos realizada em *Sein und Zeit* (**SZ**) (1927) é retomada aqui com o objetivo de ressaltar os possíveis limites da *analítica existencial* em tematizar as questões colocadas pela técnica moderna. Isso não significa, contudo, que o projeto de *Sein und Zeit* de re-colocar a *questão do sentido e da verdade do Ser* seja abandonado nas obras posteriores, quando a questão da técnica assumirá uma importância crescente na obra de Heidegger enquanto fase terminal da metafísica. Aqui surge a questão do verdadeiro estatuto dessa obra em relação à chamada *Kehre*<sup>8</sup> no percurso do pensamento heideggeriano, que teria implicado no abandono do projeto dessa obra capital. O próprio Heidegger, em suas análises retrospectivas de *Sein und Zeit* (**SZ**), admite que essa obra já está a caminho da *superação* da metafísica, na medida em que retoma a questão do Ser numa nova base - a existência humana que *compreende* o Ser e num novo horizonte - o Tempo.

Hubert L. Dreyfus, em seu artigo *De la téchne a la Technique*, sustenta que é no mínimo ambíguo o estatuto de *Sein und Zeit* em relação a chamada *Kehre*. Ao mesmo tempo que Heidegger considera que esta obra já estaria a caminho da *superação* da metafísica, o filósofo reconhece, por outro lado, que a fenomenologia de *Sein und Zeit*, transformada numa hermenêutica da existência finita e da história da metafísica, ainda não teria se libertado da metafísica que pretendia superar (Cf. Dreyfus, 1983). O próprio Heidegger joga alguma luz sobre

---

<sup>8</sup> A questão de uma *Kehre* (Reviravolta) no percurso do pensamento heideggeriano foi abordada pelo próprio filósofo numa carta a Richardson, em 1962. Nesta carta Heidegger deixa claro que a *Kehre*, da qual falou em livro pela primeira vez em *Über den Humanismus* (**UH**) (1947), não é uma consequência de uma mudança do ponto de vista ou mesmo abandono da problematização de *Sein und Zeit*. O filósofo reconhece que em *Sein und Zeit* o paradigma da subjetividade que serve de fundamento à metafísica de constituição onto-teológica, é desconstruído. Heidegger ressalta que em *Sein und Zeit* o Ser que se procura alcançar não é colocado pelo sujeito humano. Na realidade, segundo o próprio filósofo, a *Kehre* só pode acontecer em seu pensamento pelo fato dele ter permanecido junto ao objeto a ser pensado já em *Sein und Zeit*. Na medida em que é a questão do Ser que nos coloca a caminho, o caminho aberto com *Sein und Zeit* permaneceria ainda hoje um caminho necessário. Heidegger insinua que o pensamento da *Kehre* não abandona, mas apenas complementa o pensamento de *Sein und Zeit*, na medida em que pensa a essência do homem a partir da verdade do Ser enquanto tal. De resto, conclui o filósofo: "A *distinção entre Heidegger I e Heidegger II* somente se justifica sob a condição de se atender para: *Somente a partir do que é pensado sob o I torna-se acessível o que sob o II deve ser pensado. Mas o I só se torna possível, se vem contido no II.*" (Cf. HEIDEGGER, Martin. *Lettre à Richardson e Le Tournant*. In. *Questions IV*, op. Cit. 1976).

tal questão, ao esclarecer em *Über den Humanismus*<sup>9</sup> (UH) (1947) que a tarefa de repetir e acompanhar este *outro pensar* que abandona a subjetividade foi sem dúvida dificultada pelo fato de, na publicação de *Sein und Zeit*, o filósofo haver retido a Terceira Seção da Primeira Parte. Segundo o próprio filósofo, essa seção problemática foi retida porque o dizer desta *reviravolta* (*Kehre*) fracassou e não teve sucesso com o auxílio da linguagem da Metafísica. Esta *Kehre* não seria uma mudança de ponto de vista de *Sein und Zeit*, mas nesta *Kehre*, o pensar alcança o lugar do âmbito a partir do qual *Sein und Zeit* foi compreendido e, na verdade, compreendido a partir da experiência fundamental do esquecimento do Ser, que é ele mesmo esquecido (Cf. UH, p. 156. GA 09). Nesse sentido, para o próprio Heidegger, a *Kehre* não implicou em um abandono do projeto de *Sein und Zeit*, mas em uma espécie de aprofundamento e ampliação do pensamento e de sua questão, que agora interroga a partir do âmbito que tornou possível a própria obra, ou seja, a partir da experiência fundamental do *esquecimento do Ser*. Assim, a *analítica existencial* ao *destruir* a noção de natureza em Descartes, desvelaria uma outra natureza que se fundamentaria na mundanidade do mundo. Entretanto, o desvelamento dessa dimensão originária de nossa relação com o mundo não oferecería, e nem poderia oferecer, nenhuma perspectiva de superação do reino planetário da técnica.

Em *Sein und Zeit*, Heidegger nega de maneira explícita a possibilidade de uma *formalização matemática* plena do ente disponível, uma vez que este revela-se numa dimensão pré-reflexiva, ante-predicativa e imensurável, da qual o pensamento calculador não passaria de uma abstração (Cf. SZ. p.88, GA 02). Quando em *Sein und Zeit* o riacho é descrito como uma força hidráulica, nada indica que essa força se dá no âmbito de uma natureza experienciada como  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ <sup>10</sup> (Gregos), mas também ela não é uma agressão tal como o é a barragem hidroelétrica, que obriga o rio a converter-se num puro reservatório de energia.

<sup>9</sup> As paginações das citações obedecem à edição portuguesa – Cf. HEIDEGGER, M. *Carta sobre o Humanismo*. Trad. Ernildo Stein. Op. Cit. 1987(Os pensadores).

<sup>10</sup>  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  (*Physis*) – Voz ativa: *phyein* – o produzir por si mesmo, o brotar, o surgir, o emergir, o vigorar, o imperar, o que tende a permanecer em estado de *Alétheia* (*des-velamento*). Voz média: *phyesthai* - Crescer, desenvolver-se. Raiz Verbal: *Phy* (*pha* - luz) - *Physis* - o que surge para a luz. O emergir do velado para o des-velado. Daí, *Physis* como o Surgir, o desenvolver-se, o manifestar-se a partir de si mesmo. Fonte originária e princípio gerador e organizador de todas as coisas. Aquilo pelo qual se desenvolve e se renova a totalidade do ente. A *physis* é aquilo que por si brota, emerge, abre-se e se manifesta. É *Arché* (princípio originário e regulador) e fim de todas as coisas. A natureza é *natura naturans*, não distinção entre natureza animada e natureza inanimada, tudo, enfim, possui alma. (*hylopsiquismo*, *Pan-psiquismo*). A *physis* é uma força misteriosa, princípio divino e ordenador que não se confunde com o sem sentido, com o acaso ou o caos. A *physis* é a totalidade de tudo que é. A aurora, o nascimento das plantas, dos animais e dos homens. Pensando a *physis*, pensa-se o Ser, a totalidade do real: o cosmos, os deuses, os entes particulares, a verdade, o movimento, etc. Originariamente, Ser era pensado como: *O Estar em si, surgir de si, o que permanece* – a *Physis* e como o *perdurar*, o *permanecer estendido diante de...* a

O fato é que em *Sein und Zeit*, a oposição entre natureza e técnica perde sua força na medida em que a instrumentalidade dos instrumentos não nos conduz a um mundo oposto à natureza. Portanto, no âmbito da fenomenologia do ser-à-mão, desvela-se uma espécie de natureza que se distinguiria da natureza desafiada pela técnica, ou seja, como sendo o domínio de presentidades, de substâncias e forças que estão simplesmente aí. (Cf. Loparic, 1996, p. 111). Apesar disso, poderíamos até supor que em *Sein und Zeit* teríamos a possibilidade de liberar os entes da objetivação do pensamento calculante e da representação, ao revelar uma compreensão pré-filosófica e a-histórica do instrumento numa dimensão pré-reflexiva em que o *Dasein* está originariamente comprometido com o mundo. Na realidade, autores como Hubert Dreyfus percebe uma certa ambiguidade em *Sein und Zeit* em relação à técnica moderna – longe de resistir à tendência moderna de transformar todo ente em *estoque* de reserva disponível, a compreensão do ser do instrumento em *Sein und Zeit* tomaria a natureza acessível à agressão tecnológica, da mesma forma que a interpretação cartesiana do ente subsistente abre a natureza à *agressão* da pesquisa científica (Dreyfus, 1983).

O que nos parece claro, a partir do próprio texto da obra, é que na *analítica existencial* de *Sein und Zeit* o mundo emerge como parte da estrutura unificante do *ser-no-mundo*, transformando-se assim num complexo de relações que se articulam em uma totalidade originária que Heidegger chama de *Bedeutsamkeit* (Significância). Essa significância compreende a totalidade das relações (das *Bezugsganze*) de significação que o *Dasein* mantém com o mundo e os outros. Ela seria o que forma a estrutura do mundo (Cf. SZ. p. 71. GA 02). O *Dasein* desde sempre estaria, assim, familiarizado com a *significabilidade*, ou seja, com a totalidade de relações e remissões que conferem sentido ao *para-quê* dos instrumentos e que remetem, em última instância, à estrutura ontológica do *Dasein* como *ser-no-mundo* (Cf. SZ. p. 87. GA 02). *Sein und Zeit* mostraria, portanto, que uma região (*Gegend*) deve ter sido previamente descoberta para que possamos assinalar os lugares de uma totalidade de instrumentos (*Zeugganzheit*) e os reencontrar. Assim, o contexto local de uso do *Zeug* é referido a uma totalidade englobante única que constitui o mundo. Ora, essa fenomenologia do instrumento, parece deixar claro que o mundo não se reduziria a um *estoque* de reserva disponível ao poder provocador da técnica. Entretanto, se é certo que em *Sein und Zeit* não há lugar para o desafio da técnica moderna que *intima* e *requer* a natureza como um *estoque* de reservas, também ali não existe mais uma

---

*consistência - ousia*. Por haver conservado apenas o sentido estático do Ser, ou seja, o Ser como *Ousia*, como a *pura efetividade*, o que está aí diante de mim, a Metafísica ocidental tornou-se o âmbito do *esquecimento do Ser*. Cabe rememorar, portanto, o sentido originário de Ser como *physis*, a pura possibilidade, o abismo sem fundo de onde o ente essencializa seu próprio Ser.

abertura ao ente tal como ele se manifesta a partir de si mesmo, ou seja, tal como os Gregos o experienciavam.

Visando demarcar melhor os possíveis limites da fenomenologia do instrumento face ao fenômeno da técnica moderna, analisarei a seguir alguns momentos fundamentais dessa fenomenologia realizada em *Sein und Zeit*.

## I. O MODO DE DESVELAMENTO DOS ENTES EM SEIN UND ZEIT

### 1. O mundo como projeto do *Dasein*.

Ao colocar a necessidade explícita da repetição da *questão do Ser* (*Seinsfrage*) no horizonte do tempo, Heidegger parte do pressuposto de que esse Ser se diz sempre de um ente e que, portanto, a *questão do Ser* será sempre endereçada a um ente particular. Ora, mais ente é tudo que é: o que falamos, compreendemos, aquilo em relação ao qual nos comportamos dessa ou daquela maneira. Portanto, caberia perguntar a qual dos entes seria endereçada a questão do sentido e da verdade do Ser: “*Que ente deve ser o ponto de partida para a questão do Ser? Será que existiria um ente que possuiria primazia na elaboração da questão do Ser nos limites do tempo?*” [... *welchem Seienden soll die Erschließung des Seins ihren Ausgang nehmen? Ist der Ausgang beliebig, oder hat ein bestimmtes Seiendes in der Ausarbeitung der Seinsfrage einen Vorrang?*] (SZ. § 2, p. 32/9. GA 02).

Esse ente, ao qual é endereçada a questão do Ser, possuiria um modo de ser e estar no mundo que o distinguiria dos demais entes, pois ele é uma *existência*<sup>11</sup>, ou seja, um *Dasein* (Ser-*aí*), que nós mesmos somos a cada momento (Cf. SZ. § 2, p. 8. GA 02). Portanto, segundo Heidegger, as estruturas ontológicas desse ente devem ser explicitadas fenomenologicamente para que a verdade do Ser possa *desvelar-se* na compreensão finita e cotidiana que ele tem do Ser. Assim, nos limites da *analítica existencial* de *Sein und Zeit* (SZ), o que se exigiria seria uma

<sup>11</sup> Em *Über dem Humanismus* (UH) (1947), Heidegger retoma, em longas passagens, o termo *ec-sistênc*ia na tentativa de explicitar melhor em que sentido se diz em *Sein und Zeit* que a “*essência do Dasein é sua existência*”: “... O estar postado na clareira do Ser denomino eu a *ec-sistênc*ia do homem. Este modo de ser só é próprio do homem. A *ec-sistênc*ia assim entendida não é apenas o fundamento da possibilidade da razão, ratio, mas a *ec-sistênc*ia é aquilo em que a essência do homem conserva a origem de sua determinação. A *ec-sistênc*ia somente deixa-se dizer a partir da essência do homem, isto é, somente a partir do modo humano de “ser”; pois, apenas o homem, ao menos tanto quanto sabemos, nos limites de nossa experiência, está iniciado no destino da *ec-sistênc*ia. É por isso que a *ec-sistênc*ia nunca poderá ser pensada como uma maneira específica de ser entre outras espécies de seres vivos; isto naturalmente suposto que o homem foi assim disposto que deve pensar a essência de seu ser e não apenas realizar

espécie de explicitação do modo apropriado de se aproximar desse ente – o *Dasein*. Mas como, esse ente haverá de se tornar acessível e deverá ser encarado numa compreensão interpretativa? (SZ. § 5 p. 42/21. GA 02)

Para Heidegger, na tarefa de uma análise preparatória do *Dasein* (SZ, §9 ao §11), o primeiro ponto a ser estabelecido é que o ser desse ente é a cada momento o *meu* (*jemeinig*). Desde a origem de minha existência, meu ser me é dado como um *ser-para* (*Zu-sein*). Enquanto o *Dasein* é, trata-se para ele de realizar o seu ser em cada um dos momentos de seu existir, nos quais ele sempre se coloca em risco. *Ter-que-ser*, eis uma tarefa da qual o *Dasein* não pode escapar. Ele seria, assim, sempre essencialmente uma possibilidade, por isso ele pode sempre escolher-se ou perder-se na banalidade de uma existência cotidiana. A Analítica existencial dos modos de ser do *Dasein* deve partir, portanto, da indiferença da cotidianidade do *Dasein*, que se constitui como fato positivo inaugural. Essa indiferença é um caráter fenomênico positivo desse ente, pois ela é sua interpretação comum e frequente numa forma estabilizada. Podemos não saber o que é Ser, mas quando formulamos tal questão já estamos inseridos numa compreensão pré-ontológica do é. “Essa concepção mediana e vaga de Ser é um fato” [*Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum*] (SZ. § 2, p. 7. GA 02). E na medida em que o *Dasein* circunscreve, pela compreensão do Ser, a relação do sujeito com os objetos do conhecimento, essa compreensão expressaria, pois, uma adesão pré-reflexiva ao mundo, anterior a evidência do *Cogito* e a dicotomia Sujeito/objeto. Antes de ser um sujeito pensante, o *Dasein* é um ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*).

Heidegger explica que “a expressão composta *Ser-no-mundo* mostra que pretende referir-se a um fenômeno de unidade... A impossibilidade de dissolvê-la em elementos, não exclui a multiplicidade dos momentos estruturais que compõem esta constituição” [*Der zusammengesetzte Ausdruck “In-der Welt-sein zeigt schon in seiner Prägung, dass mit ihm ein einheitliches Phänomen gemeint ist. Dieser primäre Befund muss im Ganzen gesehen werden. Die Unauflösbarkeit in zusammenstückbare Bestände schliesst nicht eine Mehrfältigkeit konstitutiver Strukturmomente dieser Verfassung aus.*] (SZ. § 12, p. 90-91/71. GA 02).

O *Ser-em* um mundo não significa aqui o estar presente de uma coisa dentro da outra. *Ser-no-mundo* não quer dizer que o *Dasein* é um ente simplesmente dado (*Vorhanden*) dentro do mundo. Essas relações de lugar são caracteres que Heidegger chama de *categorias*, que ao

contrário dos *existenciais*, referem-se ao ente simplesmente dado ou ao utensílio – entes que não têm o modo de ser específico do *Dasein* – a *Existência*. Nesse sentido, o *ser-em* um mundo é o íntimo permanecer junto a ... o demorar-se junto de alguma coisa, o morar em ..., o ocupar-se com a manualidade, o preocupar-se com os outros, o correr o risco de perder-se numa existência inautêntica. É nesse sentido que o *Dasein* só existe no, para e com o mundo. Entretanto, cabe ressaltar aqui que nenhuma dessas modalidades de ser e estar no mundo do *Dasein* implicam uma relação de desafio ou controle sobre o ente em sua totalidade. “*Eu sou significa: eu moro, detenho-me junto... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. O Ser, entendido como infinitivo de eu sou, isto é, como existencial, significa morar junto a,... [... ich bin’ besagt wiederum: ich wohne, halte mich auf bei... der Welt, als beidem so und so Vertrauten. Sein als Infinitiv des Ich bin, d. h. als Existenzial verstanden, bedeutet wohnen bei...]* (SZ. § 12, p. 92/73. GA 02).

A partir desse horizonte do mundo instaurado pela existência do *Dasein*, os entes simplesmente dados poderão vir ao seu encontro. Tais entes não são coisas meramente presentes, mas sim, utensílios. As coisas se oferecem para mim como instrumentos, como sendo para meu uso e somente na medida em que eu me sirvo delas, é que o mundo adquire sentido para mim. Assim, o mundo dá-se para mim e minha consciência dá-se ao mundo como um *ter-que-fazer-algo* (*zutunhaben*), um re-colocar-algo, um empregar-algo, um empenhar-algo. Para essas modalidades de relacionamentos, Heidegger introduz o termo *Cuidado* (*Sorge*)<sup>12</sup>. Portanto, o *ser-junto* ao mundo pressupõe um encontro, no qual o mundo é descoberto na presença que eclode e não como estoque de reserva disponível a uma Vontade de Poder insaciável. Entretanto, embora não possua o modo de ser de um ente simplesmente dado, o *Dasein* também pode ser apreendido como algo simplesmente dado. Esse *ser-simplesmente-dado* do *Dasein* exprime um termo técnico na filosofia de Heidegger: a *facticidade*. Através da *facticidade*, o *Ser-no-mundo* do *Dasein* já se fragmentou em diversos modos de *ser-em*. Heidegger exemplifica a multiplicidade desses modos de *ser-em*:

“...Ter-que-fazer-algo com alguma coisa, produzir alguma coisa, tratar e cuidar de alguma coisa, aliciar alguma coisa, fazer desaparecer ou deixar perder-se em alguma coisa,

<sup>12</sup> **Sorge** (Besorgen) - O *Dasein* sempre se dá num exercício. Os dois planos que, predominantemente, se desenvolve o exercício do *Dasein* promovem relações com dois modos de ser da existência: relações com o modo de ser dos entes simplesmente dados e relações com os entes dotados do modo de ser do *Dasein*. O *Dasein* ocupa-se com aquilo que simplesmente é, e preocupa-se com aquilo que existe. A estrutura unificante desses modos de ser podemos denominar a *Cura* (*Sorge*). Assim, o *Dasein* ocupa-se com os entes simplesmente dados e preocupa-se com os outros *Dasein*, que como ele possuem o caráter da existência.

empreender, impor, pesquisar, interrogar, considerar, discutir, determinar...Esses modos de ser-em possuem o modo de ser da ocupação..."

[... zutunhaben mit etwas, herstellen von etwas, bestellen und pflegen von etwas, verwenden von etwas, aufgeben und in Verlust geraten lassen von etwas, unternehmen, durch setzen, erkunden, befragen, betrachten, besprechen, bestimmen... Diese Weise des In-Sein haben die noch eingehend zu charakterisierende Seinsart des Besorgens.] (SZ. § 12, p. 95/73. GA 02)

O fato do *Dasein* ser um ente originariamente ocupado e preocupado com o mundo e com os outros significa que o ser desse ente deve-se tornar visível em si mesmo como *Cura* (Cuidado). Através dessa estrutura unificante, os entes naturais e os instrumentos dão-se ao *Dasein* como utensílios que são manipulados e nessa manipulação os entes são velados ou desvelados em seu ser e o mundo emerge como algo prenhe de significação para o homem. O mundo resplandece, assim, na conexão da totalidade dos utensílios que se apoiam num último *para quê*<sup>13</sup> fundado no próprio *Dasein*. O mundo revela-se, pois, como fenômeno na relação primordial do *Dasein* com os entes intramundanos e não mais através de uma representação abstrata elaborada pelo projeto matemático de natureza. Mundo, Ser e Verdade são projetos do *Dasein* enquanto existência finita que compreende o Ser, habita o mundo e desvela a verdade dos entes. Contudo, na maioria das vezes e antes de tudo, o *Dasein* encontra-se imerso na *ditadura do impessoal*, dissimulando o sentido do Ser em geral na manipulação com os entes intra-mundanos.

A tradição metafísica sempre pressupôs uma relação dicotômica entre Sujeito-Objeto. Tal relação de conhecimento, contudo, não coincide com a relação hermenêutica que o *Dasein* mantém com o mundo circundante, que não é uma relação exterior entre um suposto sujeito cognoscente e um mundo cognoscível redutível à representações. Para Heidegger, nenhuma tentativa de solucionar o problema do conhecimento questionou o modo de ser do sujeito que conhece, embora sempre esse modo de ser esteja implícito ao se tratar do fenômeno do conhecimento. Não se percebe que o conhecimento teria seu fundamento ôntico na constituição ontológica do *Dasein* como *Ser-no-mundo*. Nesse sentido, devemos admitir que o conhecer em si mesmo e a evidência do *cogito* cartesiano se fundam num *já-ser-junto-ao-mundo*. Ou seja, o conhecimento do mundo funda-se na *abertura* constitutiva do *Dasein* enquanto *Ser-no-mundo*, abertura que permite os entes nos virem ao encontro, fazendo eclodir o fenômeno do mundo. Em

<sup>13</sup> **Para-quê(Wozu)** – O *Dasein* nas suas ocupações cotidianas confere um *para quê* aos instrumentos que usa, deixando eles serem o que são no seu manuseio. O *Para quê* remete-nos para a noção de espacialidade como constituição ontológica do *Dasein*. Assim, a analítica existencial dos fundamentos do *Dasein*, no horizonte do tempo e no âmbito da questão pelo sentido do Ser em geral, coloca como tarefa primeira a *destruição* da base da metafísica que toma tudo que como coisa, ser simplesmente dado, no espaço. A ontologia da coisa concebe o mundo como um espaço externo no qual estão presentes coisas.

seu modo de ser originário o *Dasein* já está sempre fora. “...junto a um ente que lhe vem ao encontro no mundo já descoberto. E o deter-se determinante junto ao ente a ser conhecido não é uma espécie de abandono da esfera interna... nesse estar fora, junto ao objeto, o *Dasein* está dentro...ou seja, é ele mesmo que, como Ser-no-mundo, conhece.” [...draussen bei einem begehenden Seienden der je schon entdeckten Welt. Um das bestimmende Sichaufhalten bei dem zu erkennenden Seienden ist nicht etwa ein Verlassen der inneren Sphäre, sondern auch in diesem Draussen-sein beim Gegenstand ist das *Dasein* im rechtverstandenen Sinne drinnen, d. h. es selbst ist es als In-der-Welt-sein, das erkennt. ] (SZ. § 13, p. 83/101. GA 02)

O *Dasein* seria, portanto, originariamente comprometido com um mundo que não se confunde com um espaço físico no qual estariam coisas e objetos. O mundo constitui-se, assim, como um fenômeno que emerge da co-relação entre o *Dasein* e os entes intra-mundanos que se dá numa dimensão pré-reflexiva. Após essa explicitação do caráter da relação hermenêutica originária que o *Dasein* mantém com o mundo, devemos agora acompanhar como se desvelam, em sua instrumentalidade, os entes intramundanos que nos vêm ao encontro no mundo circundante, enfatizando em que medida tal desvelamento diferencia-se do modo de des-ocultar da técnica moderna.

## 2. O modo de desvelamento do ente intramundano

Minha tarefa aqui será expor como se desvela o ser desse ente com o qual, antes de tudo e na maioria das vezes, o *Dasein* se ocupa em sua existência cotidiana, assinalando, ao mesmo tempo, as incompatibilidades que existiriam entre esse desvelar do ente intramundano em sua disponibilidade e o des-ocultar desafiador da técnica moderna. Qual seria o modo de ser dos entes intramundanos que nos vêm ao encontro no *mundo circundante*? Ora, os entes, observa Heidegger, primeiramente aparecem em sua *disponibilidade, em sua manualidade*, no âmbito de um complexo de utensílios.

O modo de lidar do *Dasein* no e para com o mundo já sempre se dispersou numa multiplicidade de modos de ocupação, fazendo com que o conhecimento meramente *perceptivo* não seja o nosso modo mais imediato de lidar com as coisas e o mundo. Existiria uma relação originária com o mundo que se dá na *ocupação, no manuseio e no uso*. Isso, contudo, não implicaria a atitude de senhor e mestre da natureza implícita na relação que o homem mantém com ela pela mediação da técnica. O fato é que antes de qualquer visão teórica que tematiza nossos atos em torno dos objetos, estes se nos apresentam numa experiência ante-predicativa

de trato, de comércio (*Umgang*), que já nos une primordialmente e originalmente ao mundo (Nunes, 1992, p. 91).

O fato dos objetos intramundanos se revelarem primeiramente em sua serventia, ou seja, em seu “*para quê*” (*Wozu*), não é um mero acidente, mas constitui o seu próprio ser num complexo de utensílios. Mas que ente deverá se constituir no ponto de partida para a descrição fenomenológica dos entes intramundanos? As coisas, seria a resposta mais óbvia. Contudo, ao caracterizar o ente como coisa, já recorreremos a uma caracterização ontológica prévia da coisa que a concebe como suporte de propriedades (Cf. SZ. § 15. GA 02). Em *Die Frage nach dem Ding*<sup>14</sup> (FnD) (1935-36), Heidegger sustenta que a via de acesso à *coisidade da coisa* passa pelo modo como se nos oferecem as próprias coisas em nossas experiências cotidianas. Ora, segundo a tradição, as coisas sempre se apresentam como algo que possui tais e tais propriedades. Uma coisa seria, pois, uma espécie de suporte para determinadas propriedades específicas e mutáveis. Heidegger pergunta em que se fundamenta essa concepção corrente da essência da coisa enquanto suporte de propriedades. Em nada menos, responde o filósofo, que na própria essência de sua verdade enquanto *adequação*. A estrutura da coisa enquanto suporte de propriedades, portanto, reflete-se na estrutura da verdade como *adequação*. A verdade consistiria, assim, na conveniência do predicado ao sujeito. Se a verdade é *adequação* (*adaequatio*) e conformidade com as coisas, caberia perguntar: que caráter tem esse adequar-se? O que é aquilo que coincide? O que é aquilo que se diz verdadeiro ou falso? Tais questões não serão aprofundadas aqui, permaneceram, como tantas outras questões suscitadas nesse trabalho, como sugestões de caminhos a seguir.

Contudo, Heidegger sustenta que essa concepção natural da coisa e de sua verdade não é evidente por si mesma, uma vez que nossa concepção natural do mundo é uma construção histórica, que depende de certas *decisões metafísicas* que foram tomadas já entre os gregos (Cf. cap. II). Em nossa visão natural do mundo estamos dominados por uma interpretação secular da coisidade da coisa, entretanto, as coisas nos vêm ao encontro de um modo distinto. Nesse

---

<sup>14</sup> O texto *Die Frage nach dem Ding* publicado por Max Niemeyer Verlag em 1963 contém as lições ministradas no semestre de inverno de 1935/36 na Universidade de Freiburg sob o título *Problemas fundamentais da metafísica*. Estas lições tem como objetivo básico expor a interpretação heideggeriana da doutrina kantiana do sistema de todos os princípios do entendimento puro da Crítica da Razão Pura. A interpretação parte do fato de Kant, para Heidegger, ter elevado pela primeira vez a existência e o pensamento da época moderna a uma clareza sobre seu próprio fundamento. Nesse sentido, a interpretação de Kant abriria a possibilidade de alcançar a pergunta histórica pelo caráter do ser da coisa, além de determinar o lugar de Kant na história da metafísica ocidental. A paginação das citações no corpo do texto obedece respectivamente à edição francesa - Cf. HEIDEGGER, Martin. *Qu'est-ce que'une chose?*

sentido, quando tomamos as coisas como suporte de certas propriedades, como o substrato de certos acidentes, estamos falando em nome de uma tradição histórica marcada pelo *esquecimento do Ser*. Mas por que questionar o legado da tradição que nos oferece uma concepção de mundo que nos parece tão natural? Heidegger responde:

“... se nos submetemos ao esforço de pensar a fundo a situação da ciência da natureza atual, e se pensarmos a fundo a relação da técnica industrial e nossa existência, isto ficará claro para nós: o saber e o perguntar chegaram a um limite que mostra que falta uma relação originária com as coisas, e que por meio do progresso de descobrimentos e êxitos técnicos, só se produz a ilusão dessa relação.”

[“...Wenn wir uns Z.B. der Anstregung unterziehen, die innere Lage der heutigen Naturwissenschaften vom Unbelebten sowohl wie vom Lebendigen zu durchdenken, wenn wir ebenso das Verhältnis der Machinenteknik zu unserem Dasein durchdenken, dann wird Klar: Hier ist das Wissen und Fragen an Grenzen gekommen, die zeigen dass eigentlich ein ursprünglicher Bezug zu den Dingen fehlt, dass ein solcher nur vorgetäuscht wird durch den Fortgang von Entdeckungen und Technischen Erfolgen] (FnD, p. 46/31 GA.41)

Ora, na analítica existencial de *Sein und Zeit*, Heidegger já procurava elucidar os pressupostos dessa relação originária com o mundo e com as coisas fora dos limites da tradição metafísica. A fenomenologia do instrumento mostraria, portanto, que a cada momento em nosso mundo circundante estamos lidando com instrumentos (*Zeug*) e não com meras coisas simplesmente presentes com determinadas propriedades, ou seja, servimo-nos das coisas que nos cercam ou as visualizamos sob a ótica de sua *serventia*. Nesse sentido, rigorosamente falando, um instrumento nunca é. Ele só pode ser o que é num todo instrumental que sempre pertence ao seu ser. Todo instrumento, em sua essência, seria assim *um ser para...*

Entretanto, a *serventia* do instrumento não remete apenas para o seu manejo físico. Seu simples uso exige o uso adequado de outros utensílios que não existem isoladamente: o uso de uma caneta, por exemplo, exige o uso adequado da tinta e do papel, da mesa e da cadeira encadeados no trabalho que prestam, cada qual sendo o termo de uma *praxis* que remete aos outros, que em seu conjunto formam um complexo referencial (Cf. SZ. § 15. GA. 02). Daí, podermos dizer que, na perspectiva da *Analítica Existencial de Sein und Zeit*, tudo que se apresenta de imediato em nossa existência cotidiana é descoberto como *instrumento para nosso uso*, ou seja, as coisas se apresentam antes de tudo em sua instrumentalidade. Essa descoberta não tem o sentido de uma visão teórica das coisas ou o sentido do desafio da técnica moderna,

Nessa estrutura do *ser-para* do instrumento acha-se sempre a *referência* de algo para algo, ou seja, o *ser-à-mão* sempre possui em si mesmo o caráter de estar referido a... Assim, pode afirmar Heidegger que com o *para-quê* (Wozu) da serventia sempre se dá uma conjuntura própria “... *junto com esse ser-à-mão que chamamos de martelo, age a conjuntura de pregar, junto com o pregar dá-se a proteção contra as intempéries; esta é em função do abrigo do Dasein, ou seja, está em função de uma possibilidade do seu ser.*” [... *mit diesem Zuhandenen, das wir deshab Hammer nennen, hat es die Bewandnis beim Hämmern, mit diesem hat es seine Bewandnis bei Befestigung, mit dieser bei Schutz gegen Unwetter; dieser ist um-willen des unterkommens des Daseins, das heisst, um einer Möglichkeit seines Seins willen.*] (SZ. § 18, p. 128/112. GA 02).

Essa própria totalidade conjuntural remonta a um *para-quê* onde já não se dá nenhuma *conjuntura*, que em si mesmo já não é um ente segundo o modo de ser do instrumento dentro de um mundo, mas um ente cujo ser se determina como *ser-no-mundo*, que traz a mundanidade em sua própria constituição ontológica. Esse *para-quê* primordial é um *estar-em-função de ...que* sempre diz respeito ao ser do *Dasein*.

Esse deixar e fazer com que algo já sempre em conjunto se tenha liberado numa conjuntura é um perfeito a priori, que caracteriza o modo de ser do *Dasein*... do ponto de vista ontológico esse deixar e fazer em conjunto consiste numa liberação prévia dos entes em sua manualidade intramundana. É a partir do estar junto que se libera o estar-com da conjuntura...

Das auf Bewandnis hin freigebende Je-schon-haben-bewenden-lassen ist ein apriorisches Perfekt, das die Seinart des Daseins selbst charakterisiert. Das ontologisch verstandene Bewendenlassen ist vorgängige Freigabe des Seinden auf seine innerumweltliche Zuhandenheit. Aus dem Wobei des Bewendenlassens her ist das Womit der bewandnis feigegeben. (SZ. § 18, p. 130/114. GA 02)

Trata-se, portanto, de se obter uma visão da multiplicidade dos fenômenos de *referência* – “O instrumento sempre corresponde à sua instrumentalidade a partir da pertinência a outros instrumentos...[*Zeug ist seiner Zeughaftigkeit entsprechend immer aus der Zugehörigkeit zu anderem Zeug...*] (SZ. § 15, p. 110/92. GA 02). Heidegger chama essa visão da multiplicidade de referências de *Circunvisão* (*Umsicht*). O complexo instrumental não transparece como um todo nunca visto, mas avistado já previamente de maneira constante na visão circunspectiva. Porém, com esse todo é o mundo que se anuncia (Cf. SZ, p. 74-75. GA 02). Para a ciência moderna, ao contrário, a coisa é o ponto material que se move numa pura dimensão espácio-temporal, ou uma composição correspondente de tais pontos. O vivente se concebe como uma superestrutura e um agregado do não vivente, ainda quando se creia que jamais a vida será explicada a partir da matéria inerte (Cf. FnD. p. 32, GA 41).

Na *analítica existencial*, portanto, o ente intramundano só se desvela como um *ser-à-mão* na medida em que o *Dasein* lhe descobre um *para quê*. É essa revelação da destinação do ente que Heidegger chama de *Bewenden-lassen* – tornar possível, deixar ser o ente naquilo que é e como é. Antes mesmo da fabricação do instrumento, já experienciamos o seu ser em sua destinação dada pelo complexo referencial no qual ele se insere. Esse *tornar-possível* (*Bewenden-lassen*) desenvolve-se em várias esferas. O *tornar-possível* científico, por exemplo, nos dará um ente cujo tipo de destinação difere daquele tomado possível pela experiência cotidiana. Assim, para que a destinação de um ente possa ser descoberta, torna-se necessário que seja pré-descoberto o conjunto de destinações de uma pluralidade de entes, do qual o ente considerado faz parte. Esse complexo de significações e remissões dá-se sempre em virtude de um *em-vista-de-quê...* que tem o *Dasein* como última finalidade. É nesse *em-vista-de-quê...* que o *Dasein* revela seu mundo (Cf. SZ, § p. 86. GA 02)

No uso do instrumento, portanto, a natureza é também desvelada sob a ótica do fornecimento de matéria prima. “*Natureza aqui não deve ser compreendida como algo simplesmente dado ou como força natural. A mata é reserva florestal, a montanha é pedreira, o rio é represa, o vento é vento nas velas. Com a descoberta do mundo circundante a natureza como fonte de matérias-primas também nos vem ao encontro. [ Natur darf aber hier nicht als das nur noch Vorhandene verstanden werden - auch nicht als Naturmacht. Der Wald ist Forest, der Berg Steinbuch, der Fluss Wasserkraft, der Wind ist Wind in den Segeln. Mit der entdeckten Um – Welt begegnet die so entdeckte Natur.]* (SZ. §15, p. 95. GA 02). Contudo, essa relação de uso com a natureza não é a *usura* (*Vernutzung*) da era da técnica, que consome as coisas no círculo infundável da produção e consumo, reduzindo a natureza a um *estoque de reservas* sempre disponíveis e aparentemente inesgotáveis. Já na *analítica* de *Sein und Zeit*, Heidegger deixa claro que a objetivação da ciência, além de permanecer dependente do modo pré-reflexivo em que a natureza se dá ao *Dasein*, não pode apreender o ser da natureza, pois sua *objetividade* nada mais é do que o modo como a natureza coloca-se em evidência.

Em *Wissenschaften und Besinnung*<sup>15</sup> (WB) (1949), Heidegger mostra que assim como o ser da natureza é o *incontornável* da ciência da natureza, também o ser do homem, da história e da linguagem permanecem o *incontornável* para suas respectivas ciências. São presenças que se impõem no interior da *objetividade* científica a qual tem de recorrer a cada momento, mas que jamais conseguirá esgotar pela via da representação. Aqui, no entender de Heidegger, surge algo

<sup>15</sup> As paginações das citações obedecem à edição francesa - Cf. *Essais et Conférences*. Trad. par A. Preau. Op. Cit. 1958.

paradoxal: aquilo que as ciências não podem contornar (a natureza, o homem, a história, a linguagem) é, enquanto incontornável, inacessível às ciências. E somente quando nos atermos a essa inacessibilidade do Incontornável das ciências, é que a situação que rege o ser da própria ciência poderá ser elucidada (Cf. **VAWB**, p. 69. GA 07)<sup>16</sup>.

Por ora, entretanto, nosso objetivo mais imediato é determinar o verdadeiro estatuto do instrumento (*Zeug*) em *Sein und Zeit*. Pois, o que nos interessa aqui é elucidar até que ponto a fenomenologia do instrumento, ao desvelar um modo de presentidade incompatível com aquele desvelado pela técnica moderna, não poderia ter oferecido a Heidegger nenhuma alternativa de *superação* da técnica.

### 3. O estatuto do instrumento em *Sein und Zeit*

Para alguns comentadores, como Hubert Dreyfus, as polêmicas acerca do estatuto de *Sein und Zeit* diante do problema da técnica indicariam que o próprio estatuto do *Zeug* em *Sein und Zeit* comporta certa ambiguidade. Para Dreyfus, se estabelecermos uma reaproximação entre o que diz o último Heidegger da compreensão do instrumento e da natureza nos gregos em relação à Técnica moderna e a análise fenomenológica dessas noções realizada em *Sein und Zeit*, veremos que o estatuto do *Zeug* nesta obra ocupa uma posição intermediária entre o *artesanato* e o *tecnológico* (Cf. Dreyfus, 1983).

Em *Was heisst Denken?*<sup>17</sup> (**WhD**) (1951/52), Heidegger comenta a compreensão que os primeiros gregos tinham da *instrumentalidade* do instrumento. Fazer uso de algo significava, antes de tudo, deixar uma coisa ser naquilo que é e como é, ou seja, implicava um ato de desvelamento do ser do ente e de cultivo daquilo que se faz uso (Cf. **WhD**, p. 168/253. GA 13).

<sup>16</sup> Na conferência, *Phänomenologie und Teologie* (PT) (1927), Heidegger procura apontar alguns pressupostos, já explicitados na *analítica existencial* de *Sein und Zeit* (Cf. **SZ**, § ?), a partir dos quais a ciência estabelece seus critérios de positividade. Pressupostos que a Ciência seria incapaz de questionar, tais como: 1. Que todo processo de objetivação pressupõe um desvelamento prévio do ente; 2. Que esse *Positum* dado tenha sido previamente, de modo pré-científico, determinado pelo acesso ao ente e o comércio com ele, comércio no qual já se mostram os conteúdos específicos desse domínio e o modo de ser do ente respectivo, antes de toda apreensão teórica; 3. Por fim, pertence à positividade que esse comportamento pré-científico através do ente dado, seja já esclarecido e dirigido por um *entendimento do Ser* (*Seinsverständnis*), ainda não conceitual e pré-reflexivo. Nesse sentido, a positividade pode variar conforme o conteúdo específico do ente, conforme o seu gênero de ser, conforme seu estado de desvelamento anterior e o modo que esse ente desvelado se dá (Cf. **PT**, p. 104. GA 09).

<sup>17</sup> Cursos do semestre de inverno de 1951 e semestre de verão de 1952 publicados sob o título *Was Heisst Denken?* As citações no corpo do texto obedecem à edição francesa – Cf. HEIDEGGER, M. *Qu'appelle-t-on penser?* Trad. Gérard Granel. Op. Cit. 1967. Heidegger retoma algumas idéias expostas nessa obra numa conferência de mesmo título pronunciada numa rádio em 1952. Cf. HEIDEGGER, M. *Essais et Conférences*. Trad. par A. Preau. Paris: Gallimard, 1958.(Cf. *Vorträge und Aufsätze*, GA 7).

Portanto, usar para os gregos não significava usura e exploração. A utilização dos objetos não era mais que uma forma derivada de uso. Para os gregos, na manipulação de alguma coisa, a mão deve se adaptar a essa coisa. O uso implicaria, assim, uma resposta que se adapta a coisa. Isso não acontece na atitude tecnológica, que exige que o instrumento seja somente na medida em que ele está a nossa disposição, obrigando a natureza, ou seja, a totalidade do ente a oferecer as respostas necessárias para a *conservação* e *intensificação* da potência que é a Técnica. Ora, segundo Dreyfus, o estatuto do instrumento em *Sein und Zeit* não é assimilável nem no sentido grego nem no sentido da provocação tecnológica moderna (Cf. Dreyfus, 1993).

Concordo com o renomado autor que uma vez que o *ser-à-mão* (*Zuhanden*) é caracterizado por sua disponibilidade, não haveria sentido falar de uma *natureza essencial* do *Zeug*. Sendo assim, certamente não haveria lugar em *Sein und Zeit* para a “*resposta que se adapta*” (Gregos), ou seja, para um desvelamento do ser do ente no uso que se faz dele; nem para uma redução da instrumentalidade do *Zeug* ao uso como utilidade e usura, onde tudo torna-se objeto de estudos de custos e benefícios. Contudo, ao meu ver, torna-se duvidosa a tese de Dreyfus que sustenta uma certa ambiguidade no estatuto do instrumento em *Sein und Zeit*, uma vez que essa ambiguidade só surge na medida em que compreendermos a fenomenologia do instrumento em função do problema colocado pela técnica moderna, o que desvirtuaria o objetivo básico de tal fenomenologia, que seria lançar as bases de uma possível ontologia fundamental. O fato é que apesar das divergências nas interpretações de algumas passagens de *Sein und Zeit*, o texto da obra permite tecer algumas considerações importantes para nossa investigação acerca da técnica, tais como: primeiro, apesar do *Dasein* só explicitar o que é simplesmente dado através do que está-à-mão na ocupação, mediante a qual nos vem ao encontro o próprio mundo, isso não significa que essa relação originária do *Dasein* com as coisas, sob o ponto de vista de sua instrumentalidade, confunda-se com a usura e o desgaste impostos às coisas pelo movimento de instalação planetária da técnica. Por sua vez, o mundo desvelado nesse contato pré-reflexivo do *Dasein* com os entes não se reduziria nem ao espaço físico-geométrico onde estariam as coisas e os homens, nem à natureza matematizada das ciências naturais.

Em segundo lugar, a análise da espacialidade (*Räumlichkeit*) do *Dasein* e do mundo em *Sein und Zeit* (§§ 22, 23, 24) mostra-nos que estamos inseridos numa certa proximidade com os entes que nos vêm ao encontro no mundo circundante e que difere totalmente do modo de aproximar das coisas característico da era da técnica, pois o ente à mão sempre possui uma proximidade diferente e irreduzível à medida de distâncias. O que regula essa proximidade é o uso e a manipulação na *circunvisão* da ocupação (Cf. SZ. § 22. GA 02); a *analítica existencial* de

*Sein und Zeit* mostra-nos, ainda, que o *instrumento* (Zeug) não está meramente localizado em algum lugar. Enquanto instrumento, ele se acha *disposto, instituído e alojado* numa totalidade de utensílios e num complexo de remissões. É o *Dasein* que fixa a cada utensílio o seu lugar que corresponde a sua *serventia*.

O espaço que surge dessa ordenação nada tem a ver com o espaço puro da geometria. Nesse sentido, essa ordenação não pode ser confundida com a instalação planetária da técnica que organiza e planifica toda *praxis* humana; por fim, a partir da *analítica existencial* podemos considerar que a técnica e a ciência moderna, ao descobrirem o espaço puramente abstrato destituído de *circunvisão*, neutralizam as regiões do mundo circundante, transformando-as em puras dimensões. “A espacialidade da presentidade intramundana perde seu caráter conjuntural. O mundo perde a especificidade de suas circunstâncias, o mundo circundante transforma-se em um mundo da natureza.” [Die Räumlichkeit des innerweltlich Zuhandenen verliert mit diesem ihrem Bewandtnischarakter. Die Welt geht des spezifisch Umhaften verlustig, die Umwelt wird zur Naturwelt.] (SZ. § 24, p. 162/150.GA 02).

Assim, a partir da relação hermenêutica pré-reflexiva que o *Dasein* mantém com os entes intra-mundanos e da espacialidade originária desses entes e do próprio *Dasein*, podemos concluir que em *Sein und Zeit* não há lugar para uma atitude arrogante de mestre da natureza assumida pelo homem moderno, e que, portanto, a *analítica existencial* ainda não oferecerá a Heidegger a possibilidade de *desconstruir* o modo em que a verdade do Ser e a totalidade do ente foram experienciados ao longo da história da metafísica, que se consumaria na era da técnica.

No capítulo seguinte, vou retomar algumas mutações nessa história da metafísica que, segundo Heidegger, teriam preparado o reino planetário da técnica.

## Capítulo II OS PRESSUPOSTOS METAFÍSICOS DA ERA DA TÉCNICA

O objeto de estudo desse capítulo serão algumas mutações fundamentais nos significados de determinados termos básicos da tradição metafísica que, na perspectiva de Heidegger, teriam preparado o modo de des-velamento da técnica modernã. Meu ponto de partida serão algumas idéias de Ernst Jünger que teriam influenciado as primeiras posições explícitas de Heidegger em relação à técnica. Retomarei, em seguida, algumas passagens do *Discurso de Reitorado* (1933), nas quais o filósofo passa a admitir que no *começo* da filosofia grega haveria um poder espiritual mais elevado capaz de se opor à Vontade de Poder presente na fúria desenfreada da técnica moderna. Após explicitar essa tentativa do *Discurso de Reitorado* de buscar uma ciência mais originária entre os gregos, apontando ao mesmo tempo os equívocos desse texto que serão reconhecidos pelo próprio filósofo, vamos tecer algumas considerações acerca do significado da "destruição" heideggeriana da tradição metafísica.

O fato é que a atitude de Heidegger diante da tradição ocidental nem sempre foi a mesma: num primeiro momento de seu pensamento, o filósofo interroga a tradição metafísica nos limites da *analítica existencial* de *Sein und Zeit*, denunciando em cada uma de suas épocas a omissão da questão do *Dasein*; num segundo momento desse confronto, o filósofo interroga a tradição denunciando o *esquecimento do Ser*, ou melhor, o esquecimento da *diferença ontológica* entre Ser e ente. Qual seria o significado dessa nova atitude de Heidegger que propõe uma interiorização na história da metafísica que rememora algumas mutações fundamentais nos termos básicos dessa história? Seguindo os passos de Heidegger, apontarei algumas dessas mutações da história do Ser que teriam preparado, de certa forma, o advento do reino planetário da Técnica.

### I. JÜNGER E A MOBILIZAÇÃO TOTAL GERADA PELA TÉCNICA

Heidegger reconhece que a *questão da técnica* emerge em seu pensamento sob a inspiração de duas obras de Ernst Jünger<sup>18</sup>: *Totale Mobilmachung (TMM)* (1930) e *Der Arbeiter (A)* (1932). Em *Der Arbeiter*, o caráter total do real torna-se manifesto como *trabalho* e a técnica é

---

<sup>18</sup> As citações de *Der Arbeiter* obedecem respectivamente à edição alemã e francesa. Cf. *Le Travailleur (T)*. Trad. Julien Hervier. Op. Cit., 1989 e Cf. JÜNGER, Ernst. "*Der Arbeiter*", op. Cit. 1960-1965;

um fenômeno compreendido à luz da Vontade de Poder corporificada na *Figura do trabalhador*. Para Jünger, a totalidade da vida é transformada em energia potencial por essa *mobilização total* gerada pela técnica. Isso tem como resultado um gigantesco processo de trabalho objetivado pela figura titânica do *trabalhador*. A técnica seria assim um fenômeno que, apesar de submeter incondicionalmente o homem e a totalidade do ente à planificação total, não possuiria meta alguma senão o aumento de seu domínio sobre a totalidade do ente.

Heidegger observa, entretanto, que *Der Arbeiter (A)* não interroga sobre a Vontade de Poder enquanto tal que fala na essência da Técnica, colocando em perigo a própria essência humana. Jünger considera, ao contrário, a mobilização planetária da Técnica uma resposta à promoção do Niilismo na modernidade - o *ponto zero (A Linha)* onde o Niilismo atingiria sua perfeição. Portanto, na visão de Jünger, a mobilização planetária da Técnica não traria nenhum perigo. Ao contrário, ela marcaria o advento de uma nova figura do homem - *O além-do-homem* encarnado na *Figura do trabalhador*.

Em *Der Arbeiter (A)* (1932), Jünger sustenta que estamos sempre existindo sob o domínio da *Figura (Ge-stalt) do trabalhador*. Esse "trabalhador", entretanto, é uma figura humana que não se identificaria com o trabalhador em sua oficina, embora essa *Figura* só seja visível e possível na experiência de trabalho. A técnica, por sua vez, seria o elemento dinâmico com que a *Figura do trabalhador* mobiliza o mundo e nesta mobilização planetária reside o traço original dessa *Figura* e sua irrupção histórica (Cf. *A/T* p. 77/104). Essa figura do trabalhador está ligada à *dominação (Herrschaft)*. Nesse sentido, não haveria figura sem o correspondente espaço, sem um domínio, onde impera a dominação, que para Jünger não significa um enclausuramento daquilo que existe. Mas refere-se, ao contrário, às próprias possibilidades de desenvolvimento da matéria. Não podemos esquecer que é em meio à morte e à destruição da Primeira Grande Guerra, que Jünger diz ser necessário "*aprender a ver*": Mas ver o quê? A *Figura do trabalhador* com a máscara de aço do soldado emergir por entre os escombros de uma civilização e heroicamente intervir no curso da história, determinando as formas de um mundo em transformação (*A/T* p. 13/35).

O trabalho seria, assim, o lugar de "*uma consciência nova da liberdade e da responsabilidade*" (*A/T*, p. 20/43). Essa maneira de ser própria é a maneira de ser de um novo tipo de humanidade, que não pode ser a de um indivíduo no seio da massa, mas sim a da pessoa singular (*Einzelne*) no seio de uma "*grande ordem hierárquica de figuras — de poderes reais, físicos, necessários.*" (*A/T* p. 43/67). O trabalhador, na visão de Jünger, seria o tipo em que essa

nova consciência e responsabilidade são representadas. Daí este tipo não poder ser decifrado sob a ótica do razoável e do moral ou por aquilo que Jünger chama de *ditadura do pensamento econômico em si* (AIT p. 34/57). Nossa sociedade, sustenta Jünger, foi erigida a partir de uma obsessiva busca por mais segurança cujos esforços procurariam evitar que irrompa o perigo. Entretanto, indivíduos como o crente, o guerreiro, o artista, o navegador, o caçador, o criminoso e o trabalhador "trazem o perfume do perigo", pois estão numa relação de proximidade com o *elementar*. Todos esses tipos suscitam a mesma aversão por parte do "bom" burguês/cidadão, "que reconhece a segurança como o valor supremo e determina em função dela a conduta de sua vida. (AIT p. 56/81). O fato é que toda a sociedade e suas redes de poder assentam-se sobre a negação do *elementar*. Essa negação, segundo Jünger, dá-se sob várias formas:

"Essa negação se efetua ao rejeitar o *elementar* como sendo o domínio do erro, do sonho ou de uma vontade maligna, chega-se mesmo a confundir o *elementar* com o sem sentido puro. A acusação de besta e imoralidade é aqui decisiva, é como a sociedade se determina conforme os dois conceitos supremos de razão e de moral, essa acusação permite banir o adversário para fora do espaço da sociedade, logo do espaço da humanidade e assim do espaço da lei" (AIT p. 24-25/47)

O império da técnica, para Jünger, conhece duas fases: uma fase *destrutiva* e uma fase *construtiva*. A fase destrutiva seria dissimulada, num primeiro momento, com todas as vantagens empreendedoras do progresso. Depois, apareceria como *destruição ativa* visível na "*paisagem industrial*" (*Werkstättenlandschaft*) e nas destruições maciças da Primeira Grande Guerra. A técnica entra nesse processo de dominação como meio de mobilização do mundo pela *Figura do trabalhador*. A técnica seria, assim, uma potência, mas uma potência que está "a serviço" de... A relação do homem com a técnica não seria, portanto, puramente instrumental, salienta Jünger: "... entre o homem e a técnica não há uma relação de dependência direta, mas indireta. A técnica possui seu próprio curso que o homem não pode arbitrariamente deter" (AIT p. 191-192/256). Portanto, por não ter uma relação imediata com a técnica, o homem não é nem o seu criador nem a sua vítima. Para Jünger, seria a concepção antropológica que considera o homem como criador ou como vítima da técnica, abrindo espaço tanto às rejeições românticas ou apocalípticas como às adesões entusiastas. Um pensamento autêntico sobre a técnica, portanto, deveria começar por questionar esses pressupostos: " Para possuir uma relação com a técnica é preciso ser mais que um simples técnico." (AIT p. 165/197). Essa idéia, como veremos, será retomada por Heidegger em seu artigo *Die Frage nach dem Technik?* (FnT) (1953) (Cf. FnT. GA 07).

A técnica estaria, pois, a serviço da figura do "trabalhador" que mobiliza o mundo. Ela, portanto, seria um instrumento, não do homem em geral, mas da *Figura do trabalhador*. É ela que faz aparecer o homem enquanto "trabalhador". "*Em toda parte que o homem se submete aos golpes da técnica, ele se vê colocado diante de uma alternativa inelutável: trata-se para ele de aceitar seus meios particulares e de falar sua língua ou perecer*" (AIT p. 175/208). Heidegger reconhece, entretanto, que desde sua primeira leitura de *Der Arbeiter*, algumas questões permaneceram sem respostas: A partir de onde se determina a essência do trabalho? Ela seria um resultado da *Figura do trabalhador*? O sentido do trabalhar surge do fato de o trabalhador ser pensado como marca da *Vontade de Poder*? Mas que linguagem fala o projeto do pensamento que esboça uma *superação* do niilismo, ou seja, um cruzamento da *linha*? Como seria isso viável, se a linguagem da metafísica e a própria metafísica, seja ela a do Deus vivo ou a do Deus morto, formaram uma barreira que impede a ultrapassagem da *linha* (superação do niilismo)? A ultrapassagem da *linha* não exigiria necessariamente uma transformação de nossa relação com a essência da linguagem? Para Heidegger, o pensamento não é hoje capaz de dar outro passo que não seja meditar insistentemente sobre tais questões (Cf. SF, GA 09)

Em *Totale Mobilmachung*<sup>19</sup>, Jünger observa que essa mobilização total, que converte toda a existência em energia, seja em tempo de paz ou de guerra, é a expressão de uma exigência secreta a qual nós devemos submeter essa era de massas e máquinas. Ao olhar a paisagem industrial, a rígida disciplina de vida das massas, das cidades que são uma intrincada rede técnica, Jünger percebe que não "*há aí nenhum átomo estranho ao trabalho*". Essa mobilização apagará a fronteira entre guerra e paz — a mobilização total implicaria, assim, a generalização de uma ameaça que nenhum acordo de paz pode deter.

"O armistício coloca apenas em aparência um fim ao conflito, na realidade ele circunda e mina em profundidade todas as fronteiras da Europa por um sistema completo de novos conflitos, deixando, pois, subsistir um estado onde a catástrofe aparece como o a priori de um pensamento metamorfoseado." (AIT p. 63/89).

Para Jünger, a transformação do homem e da paisagem não são o *efeito* da transformação dos meios técnicos, mas, o resultado da *cunhagem* do espaço e do homem pela *Figura do trabalhador* mediante a técnica. "*A tarefa da mobilização total é a transformação da vida em energia; tal como ela se manifesta na economia; na técnica e nos transportes... sobre os campos de batalha como fogo e movimento*. (AIT p. 232/206). Portanto, todo o planeta está em causa no

domínio da *Figura do trabalhador*. Sobretudo, mediante a ação anti-histórica e niilista da técnica, que não conhece continentes, culturas, raças. Entretanto, este domínio da figura do trabalhador só seria constrangedor e destruidor, se considerado a partir de potências em declínio. Para Jünger, o domínio da técnica conduziria a humanidade a uma crescente espiritualização. Isso não significa que não se pode atuar contra a técnica, mas exigiria que o lugar de nossa morada, a Terra, permanecesse selvagem/salva, em qualquer lugar, nem que seja apenas em nosso "coração".

### 1. Heidegger e Jünger diante da questão da superação do Niilismo.

Jünger pensa que a ação da técnica conduzirá ao *ponto zero*, ponto a partir do qual se dariam suas possibilidades construtoras conjugadas com a *Gestaltung* (formação) da *Figura do trabalhador*. O *ponto zero* é lugar do *nihilismo perfeito*, que se trata de ultrapassar. Uma ultrapassagem que é pensada *a priori*, que não é uma consequência, por exemplo, de uma volta ao Ser como propõe Heidegger. Em *Über die Linie* (UL) (1950), a pergunta subjacente é: em que medida é que se passou a *linha*, ou seja, se superou o niilismo? Jünger, na esteira de Nietzsche (Cf. capítulo III), compreende o niilismo como uma fase de um processo maior que compreenderia toda história ocidental. Numa carta intitulada *Sobre a questão do Ser (Zu Seinsfrage)* (SF) (1955)<sup>20</sup>, Heidegger tenta estabelecer um diálogo com Jünger tomando como ponto de partida a análise do problema do niilismo que este realiza em seu ensaio *Über die Linie* (1950). Evidentemente, a posição de Heidegger diante do texto de Jünger é sustentada por alguns pressupostos assumidos pelo filósofo, tais como: só se pode pensar o niilismo se elucidarmos a relação entre o Ser e o Nada; o niilismo seria a essência da metafísica que deve ser superada por ser fundamentalmente *esquecimento do Ser* e tal superação só seria possível como *restauração* da metafísica. A partir de tais pressupostos, Heidegger sustenta que o texto de Jünger trata do julgamento da situação propicia ao cruzamento da *linha*. A *Linha* é o *meridiano zero*. Jünger fala de "*ponto zero*". Referindo-se explicitamente a Nietzsche, Jünger compreende o niilismo como o processo de "*desvalorização dos valores supremos*" (Unidade, Finalidade, Verdade, Ser). Nesse sentido, no *meridiano zero* estaria a fronteira entre duas idades do mundo.

<sup>19</sup> Cf. Ernst Jünger, "La Mobilisation Totale", in *L'État Universel suivi de a Mobilisation Totale*, trad. Henri Plard et Marc B. De Launay, op.cit. 1990, pp.107-108.

<sup>20</sup> Segundo o próprio Heidegger, este texto faz parte de sua contribuição ao volume comemorativo dos sessenta anos de Ernst Jünger (1955). O título primitivo era *Sobre a Linha*. O novo título, segundo o autor, quer indicar que a reflexão sobre a essência do niilismo se digna de uma discussão do ser enquanto constelação e jogo do céu e da terra, dos mortais e dos imortais. A paginação das citações obedece à edição portuguesa da obra. Cf. HEIDEGGER, M. *Sobre o Problema do Ser*. Trad. Ernildo Stein. Op. Cit. 1969. (Cf. *Zu Seinsfrage*. Op. Cit. GA 09).

A *Linha* seria, portanto, o ponto crítico onde se decide se o “movimento do niilismo termina no nada nadificador ou se ele é a passagem para a esfera de uma nova manifestação do Ser” (SF, p. 14. GA 09).

Procurando situar sua concepção da *zona do niilismo perfeito* em face da concepção de Jünger, Heidegger explica que no trabalho de Jünger *Über die Linie* (1950), o *Über* tem o sentido de um *trans*, *meta*, ou seja, aponta para uma *ultrapassagem da linha*. Entretanto, em sua *leitura* da expressão “*Über die Linie*”, o filósofo entende o *sobre mais* no sentido de *perí*, ou seja, suas reflexões irão tratar da própria *linha*, quer dizer, da *zona do niilismo perfeito*. Heidegger até aceita o balanço feito por Jünger do estágio atual do niilismo e os termos em que é feito, mas considera que, antes de se pensar numa passagem da *linha*, há que pensar a própria *linha*, o “sítio” da *linha*. A *linha*, observa Heidegger, percorre um espaço que é determinado por um lugar que reúne e abriga o niilismo em sua essência e perfeição. Ao pensar este lugar onde acontece a perfeição do niilismo, Heidegger está ciente que o julgamento da situação do homem em relação ao niilismo exige uma determinação da relação entre a essência humana e o próprio Ser.

Uma definição precisa do niilismo, para Jünger, não significaria sua cura, mas lançaria os pressupostos para tal. Heidegger observa, por outro lado, que para um pensamento precursor, que procura pensar a *linha* enquanto *zona do niilismo perfeito*, não interessa estabelecer uma definição precisa do fenômeno do niilismo. Distinguindo sua posição da de Jünger, Heidegger afirma que enquanto este olha e caminha para *além da linha*, ele apenas se limita a *olhar para a linha*. As duas atitudes, entretanto, poderiam “ajudar a despertar a suficiente força do espírito requerida para o cruzamento da linha (*superação do niilismo*).” (SF, p. 17. GA 09).

Para Heidegger, por mais que seja rigorosa a descrição de Jünger do fenômeno do niilismo, como toda descrição, ela sempre se movimentará no âmbito de uma determinada *perspectiva*. Ora, segundo Heidegger, a experiência fundamental que sustenta e perpassa a descrição do niilismo em Jünger foi a Primeira Guerra Mundial, onde o fator decisivo eram o número e o poder das armas. Logo, o ente em sua totalidade mostra-se a Jünger na luz e nas sombras da metafísica da Vontade de Poder explicitada por Nietzsche (Cf. SF, p. 18. GA 09). Nesse sentido, segundo Heidegger, nenhuma das tentativas que se colocaram contra o niilismo conseguiram tematizar sua essência, ao contrário, apenas procuram restaurar o que imperou até agora, ou seja, o próprio niilismo. Mas em que consistiria a *perfeição* do niilismo numa perspectiva heideggeriana? Para Heidegger, o niilismo atinge sua perfeição ao mobilizar todos os efetivos humanos, ao surgir em toda parte, quando nada mais se afirma como exceção, pois ele já se

tornou a situação normal. Entretanto, a perfeição do niilismo ainda não seria seu fim, mas apenas o começo de sua fase final (Cf. SF, p. 23. GA 09). Heidegger reconhece que Jünger, ao experimentar o caráter total da realidade do real como trabalho, teria arrancado a Vontade de Poder da esfera biológico-antropológica, além de explicitar o fenômeno da técnica enquanto modo pelo qual o trabalhador opera a mobilização planetária. Heidegger considera decisiva a observação de Jünger de que para “possuir uma relação real com a técnica, é preciso ser mais do que técnico” (A, p. 149)..

“Somente posso entender essa proposição assim: com relação real o senhor entende a relação verdadeira. Verdadeiro é aquilo que corresponde a essência da técnica. Pelo produzir técnico imediato, isto é, pelo respectivo caráter espacial de trabalho, jamais se atinge esta relação essencial. Esta repousa na relação com o caráter total de trabalho. O trabalho assim entendido é, todavia, idêntico ao Ser no sentido de *Vontade de potência*.” (SF, p. 30. GA 09)

Heidegger marca sua posição em relação a Jünger, afirmando que somente podemos refletir sobre a essência do niilismo, abrindo primeiro o caminho que conduz a uma discussão do ser do Ser. “Somente nesse caminho, sustenta Heidegger, se pode abordar o problema do Nada. Entretanto, a pergunta pelo ser do Ser morre se ela não abandona a linguagem da metafísica, que impede que se pense a pergunta pelo ser do Ser. (Cf. SF, p. 38. GA 09). Para Heidegger, seria necessário, portanto, novamente colocar em discussão a essência do niilismo, ainda que ele procure desfigurar sua própria essência. Jünger, por sua vez, sustenta que somente o niilismo poderia ajudar a abrir e preparar um âmbito livre, no qual pudesse ser experimentado o que ele chama de “*uma nova volta do Ser*”, fazendo brilhar o que é real. Heidegger pergunta se não se dá o inverso: apenas uma nova volta ao Ser traz o momento oportuno para o cruzamento da linha, ou seja, para a superação do niilismo? (Cf. SF p. 39. GA 09).

O homem, segundo Heidegger, não está apenas postado na zona crítica da *linha*. Ele mesmo é, mas não para si, e absolutamente não por si mesmo, esta zona, ou seja, a *linha*. Aqui Heidegger não pensa a *linha* como algo que está diante do homem e pode ser ultrapassado. Essa superação do niilismo, por sua vez, implicaria uma *recuperação* da metafísica (Cf. SF, p. 48-49. GA 09), pois é onde esta reúne suas possibilidades extremas que se encontraria a essência do niilismo.

Nesse sentido, segundo Heidegger, em vez de tentarmos superar o niilismo, devemos antes penetrar em sua essência. O caminho para esse *ingresso* na essência do niilismo tem o caráter de um *regresso* (*Rück-gang*) para aquele lugar a partir do qual a metafísica recebeu e conserva sua origem. É justamente esse *regresso* às fontes originárias da metafísica que nos

dará a convicção de que a metafísica jamais proporcionará ao habitar humano a possibilidade de se estabelecer plenamente na essência do *esquecimento do Ser* (Cf. SF, p. 58. GA 09). Heidegger finaliza sua carta a Jünger, observando que o julgamento que este faz do *ultrapassamento da linha* complementa-se com sua discussão *sobre a linha*. Ambos procurariam exercitar o pensamento no sentido de uma *superação* do niilismo, ainda que sob perspectivas diferentes: enquanto para Jünger, o *ultrapassamento da linha* promoverá uma volta ao Ser, fazendo o real brilhar em seu ser; para Heidegger, somente uma volta ao Ser, promoverá as condições para uma efetiva *superação* do niilismo.

Após essa exposição de algumas das idéias de Jünger que teriam influenciado Heidegger na elaboração da questão da técnica, vou retomar algumas mutações fundamentais no significado de determinados termos básicos na história da metafísica que teriam preparado o advento da técnica. Para tanto, meu ponto de partida será o *Discurso de Reitorado (Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität) (SDU) (1933)*.

## II. O RETORNO À EXPERIÊNCIA GREGA DO SABER

Em seu *Discurso de Reitorado (1933)*, Heidegger parece ter acreditado que poderia “ultrapassar” ou pelo menos deter a fúria desenfreada da Técnica mediante um *retorno* à origem grega da filosofia e da ciência. Doravante, o lugar de origem do *pensamento do Ser* não seria mais instaurado no âmbito da existência finita do *Dasein*, mas por uma *vontade* que teria se manifestado no *começo (Anfang)*<sup>21</sup> da filosofia grega. Tratava-se, portanto, não de estar a mercê de uma Vontade de Poder que se impõe na fase terminal da metafísica, mas de servir aos poderes mais elevados que teriam se manifestado na grandeza originária da *filosofia grega*<sup>22</sup>, quando pela primeira vez um povo teve a coragem de colocar a totalidade do ente em questão (Cf. SDU, p. 4/4. GA 16).

<sup>21</sup> Heidegger utiliza de forma diferente dois termos que equivocadamente são traduzidos como sinônimos: o *Início (Beginn)* e o *Começo (Anfang)*. O início indica o mero ponto de partida de algo. O começo descreve a gênese mesmo desse ponto de partida e a presença do princípio de constituição dessa gênese. O começo estende-se assim para além do início, pois a gênese de algo continua determinante ao longo do caminho de sua realização.

<sup>22</sup> Para Habermas, essa busca heideggeriana pelo *novo começo* mediante um retorno às origens, que só se daria mediante um avanço para o futuro, não passaria de uma transformação do messianismo nietzschiano na “*expectativa apocalíptica* da chegada catastrófica do *que é novo*”. Simultaneamente, observa Habermas, Heidegger vai pedir emprestado aos modelos românticos a figura de pensamento do Deus ausente para poder vislumbrar no fim da metafísica o sinal e um *outro começo* (Cf. Habermas, 1990, p. 134)

A primeira questão que o filósofo coloca em seu *Discurso de Reitorado* pergunta pela capacidade do povo alemão para saber e assumir sua missão espiritual : “estamos nós, corpo docente e discente desta escola, enraizados na essência da Universidade (e do povo) de modo verdadeiro e comunitário? Essa essência tem autenticamente força para cunhar sua marca em nossa existência?” [*Sind wir Lehrerschaft und Schülerschaft dieser hohen Schule, in das Wesen der deutschen Universität wahrhaft und verwurzelt? Hat dieses Wesen Prägekräft für unser Dasein?*] (SDU, p. 1/1. GA 16 ). Para Heidegger, a ciência deve estar a serviço da Universidade na educação e elevação de seus guias (*Führer*), enquanto guardiões do destino do povo. Ora, Ciência e destino do povo devem, nessa vontade de ciência, chegar ao mesmo tempo à força. Isto exige, segundo Heidegger, que tanto o corpo docente quanto o corpo discente exponha, por um lado, a ciência e sua necessidade mais íntima, e por outro lado, suportem o destino do povo em sua necessidade mais extrema (Cf. SDU, p. 3/3. GA 16 ). Entretanto, experienciar a essência da ciência em sua necessidade mais íntima, não significa submeter-se ao *fatalismo* acerca de um novo conceito ou paradigma científico. Antes de apreendermos a essência da ciência, afirma Heidegger, temos de primeiramente encarar uma questão decisiva:

“para nós a ciência deve continuar a ser ou devemos deixá-la encaminhar-se para um fim rápido? Nunca é algo incondicionalmente necessário que a ciência como tal deva ser. Supondo-se, porém, que a ciência deva ser e deva ser para nós e por nós, sob que condição pode ela verdadeiramente consistir?”

[Soll Wissenschaft fernerhin für uns noch Sein, oder sollen wir sie einem raschen Ende zutreiben lassen? Dass Wissenschaft sein soll, ist niemals unbedingt notwendig. Soll Wissenschaft aber sein und soll sie für uns und durch uns Sein, unter welcher Bedingung kann sie dann wahrhaft bestehen?] (SDU, p. 3/3 GA 16).

Tais condições, segundo Heidegger, teriam sido dadas no *começo* de nosso *Dasein* espiritual e historial, ou seja, na emergência da filosofia grega, quando pela primeira vez o homem ocidental, a partir do caráter de um povo e por força de sua língua, ergue-se diante do ente em sua totalidade e o interroga e o concebe como o ente que ele é. “*Toda ciência é filosofia, quer saiba e quer queira ou não. Toda ciência permanece cativa daquele começo da Filosofia e dele retira a força de sua essência, supondo-se que, como tal , ela ainda permanece à altura desse começo.*” [*Alle Wissenschaft ist Philosophie, mag sie es wissen und wollen – oder nicht. Alle Wissenschaft bleibt jenem Anfang der Philosophie verhaftet. Aus ihm schöpft sie die Kraft ihres Wesens, gesetzt, dass sie diesem Anfang überhaupt noch gewachsen bleibt.*] (SDU, p. 4/4. GA 16).

Heidegger procura ilustrar duas propriedades características da essência originariamente grega da ciência reportando a um velho relato que circulava entre os gregos, segundo o qual, Prometeu fora o primeiro filósofo, ao exprimir a essência do saber nas palavras “o *conhecimento é, porém, muito mais impotente que a necessidade*” [ Wissen aber ist weit unkräftiger denn Notwendigkeit] (SDU, p. 5/5. GA 16). O Deus quer dizer que cada conhecimento sobre as coisas permanece de imediato a mercê da ultra-potência do destino e malogra diante dela. Heidegger lembra-nos que essa experiência da impotência criadora do saber diante do inexorável destino, nada tem a ver com o modelo de um saber repousando apenas sobre si mesmo e também esquecido de si na estreiteza da lógica e do pensamento calculador. Esquecemos que para os gregos

...a ciência não é um bem cultural, mas o meio que determina, o mais interiormente, todo o Dasein estatal popular. A ciência não é também para eles o mero instrumento para tornar consciente o inconsciente, mas a potência que mantém constante o Dasein inteiro e o apreende inteiramente.

... die Wissenschaft nicht ein Kulturgut sondern die innerst bestimmend Mitte das ganzen volltlichstaatlichen Daseins. Wissenschaft ist ihnen auch nicht das blosse Mittel des Bewusstmachung des Unbewussten, sondern die das ganze Dasein scharfhaltende und es umgreifende Macht.. (SDU, p. 6/6. GA 16)

Heidegger reconhece que o progresso da ação humana modificou a ciência e a paisagem da terra. Entretanto, isto não faz do *começo* algo ultrapassado ou mesmo aniquilado.

O começo ainda é. Não ficou atrás de nós como algo que há muito se deu – está diante de nós. O começo, como que há de maior, já passou antecipadamente por sobre tudo que viria e, dessa maneira, para além de nós mesmos. O começo caiu sobre nosso futuro e lá se encontra, como a longínqua injunção que, além de nós, nos insta a que resgatemos sua grandeza.”

Der Anfang ist noch. Er liegt nicht hinter uns als das längst Gewesene, sondern er steht vor uns. Der Anfang ist als das Grösste im voraus über alles Kommende und so auch über uns schon hinweggegangen. Der Anfang ist in unsere ukunft eingefallen, er steht dort als die ferne Verfügung über uns, seine Grösse wieder einzuholen.(SDU, p. 7/7. GA 16 )

Para Heidegger, se não tornarmos-nos dignos da grandeza desse *começo grego da filosofia e da ciência*, então a ciência se tornará para nós um mero acaso no qual caímos, ou o calmo prazer de fazer, sem perigo, simplesmente avançar os conhecimentos (Cf. SDU, p. 7. GA 16 ). O fato é que, a partir do anúncio da morte de Deus, os homens são colocados diante de uma grande decisão. O que será da ciência se levamos a sério esse abandono do homem de hoje no meio do ente? A tarefa agora seria assumir a essência da ciência no sentido de um incessante

interrogar que nos mantém a descoberto no meio da incerteza do ente em sua totalidade. Somente essa vontade de essência criará para o povo seu mundo verdadeiramente espiritual. E o espírito, segundo Heidegger, não é nem a sagacidade oca, nem o gracejo sem compromissos, nem o esforço ilimitado da análise intelectual, nem mesmo a razão do mundo, mas, ao contrário, o espírito é o estar aberto à essência do Ser, numa originária consonância que constitui um saber (Cf. SDU, p. 9. GA 16).

Ao expor aquela que seria a terceira obrigação da comunidade estudantil, que a vincula à missão espiritual do povo alemão – o *serviço do saber*, Heidegger expressa o que seria um verdadeiro saber e uma verdadeira ciência. Certamente esse saber autêntico jamais estaria a serviço das profissões e do mercado. Ao contrário, são as profissões que devem provocar e administrar o mais elevado saber cuja essência seria o combate. Todas as vontades e pensamentos, todas as forças do coração e todas as aptidões da carne devem ser desenvolvidas pelo combate se reorientar no combate e se conservar enquanto combate (Cf. SDU, p. 16. GA 16). Para Heidegger, esse saber fundamental que rompe os limites artificiais entre as diversas especialidades e que surge quando um povo ousa colocar em questão a totalidade do ente, é aquele que, ao mesmo tempo que poderá nos salvar de uma plena calculabilidade e planificação do real e do agir, é também a fonte, a partir da qual, se essencializa o pensamento calculador moderno e seu projeto matemático de natureza. Contudo, Heidegger não teria permanecido muito tempo nesse caminho de retorno aos gregos. Já no final dos anos 30, o filósofo reconhecerá o equívoco de seu polêmico *Discurso de reitorado*, que teria negligenciado aspectos importantes da modernidade e da ciência, ao não perceber que a Vontade de Poder que impera no reino da técnica moderna é a mesma que sustém a *vontade de saber* da filosofia grega.

Para Silvio Vietta, Heidegger em seu *Discurso de Reitorado* (1933) ainda teria expressado suas esperanças de que a movimento nacional socialista pudesse cumprir um papel destinal na história do Ser, promovendo a integração do homem do presente com a técnica planetária. Entretanto, afirma Vietta, já em 1935/6 elementos filosóficos teriam conduzido Heidegger a uma crítica da técnica moderna e do nacional-socialismo num quadro conceitual que lhe permite perceber que tanto a racionalidade técnica quanto o nazismo não passariam de sintomas de uma mesma subjetividade ávida em dominar e planificar toda praxis humana (Cf. Vietta, 1989)

Para o prof. Loparic, na época do *Discurso de Reitorado* (1933), Heidegger ainda não teria compreendido a co-pertinência originária entre a Vontade de Poder que caracteriza a ciência moderna e a vontade que impera na origem da filosofia grega. Já no final dos anos 30, o filósofo

perceberá que a exposição à origem não significa necessariamente a submissão à força inicial da filosofia grega. Heidegger passará a falar numa co-respondência ao chamado ou à incitação de uma outra origem, de um pensamento do ser mais inicial que o grego. Passo que lhe permitirá espreitar a possibilidade de um *outro começo* do pensamento do ser, diferente do grego e capaz de nos libertar da herança do *primeiro começo*: o da metafísica das forças em geral e das forças da fase terminal dessa metafísica – da técnica (Loparic, 1996, p. 121)<sup>23</sup>.

A partir desse novo contexto, Heidegger teria feito uma *releitura* de Jünger. Na época da publicação dos textos de Jünger (1930-32), o filósofo ainda não compreendia que a história da metafísica representava um *esquecimento/velamento* crescente do Ser, e que a técnica seria sua fase terminal – a última época nessa errância do Ser. Impunha-se, portanto, para o filósofo, uma rememoração das mutações fundamentais no modo de dizer e pensar o Ser e sua verdade ao longo dessa tradição. Algumas dessas mutações serão tematizadas a seguir, antes, porém, seria conveniente explicitar o significado dessa *destruição* heideggeriana da tradição metafísica.

### III. O SIGNIFICADO DA DESTRUIÇÃO DA TRADIÇÃO METAFÍSICA

A interpretação heideggeriana da tradição metafísica ocidental exige um ato de violência que não deixa de ser fiel ao pensamento contra o qual se volta. Essa é uma violência necessária na medida em que, para Heidegger, o discurso filosófico comportaria um sentido, um significado, que nem mesmo seus autores puderam vislumbrar. Assim, numa perspectiva heideggeriana, compreender os filósofos é sempre compreendê-los melhor do que eles mesmos se compreenderam. Embora seja *regressiva* essa *leitura* heideggeriana da tradição filosófica, ela não significa uma mera *volta ao passado*, volta-se para o presente e para o futuro, que nos convoca a novamente colocar a “*questão do sentido do Ser*”.

Hans-Georg Gadamer, num artigo intitulado *Heidegger e a História da Metafísica*, sustenta que a história da metafísica aparece a Heidegger como uma compreensão equivocada da temporalidade e historicidade originárias, que eram objetos de experiência para a cristandade em

<sup>23</sup> Heidegger percebe que a origem da filosofia grega é também a origem do esquecimento do ser. Caberia, portanto, buscar outro *começo* para o pensamento originário do ser. O filósofo admite que em 1933 acreditava numa certa grandeza e verdade interna do movimento nacionalsocialista, que estaria na possibilidade de reconciliar a mobilização técnica planetária e o homem moderno. Heidegger acabou por compreender que o nazismo não seria uma alternativa para enfrentar o poder demoníaco da técnica, ao contrário, ele somente levaria ao extremo esse poder mediante o extermínio industrial de pessoas. Portanto, o pensador partirá em busca de um *outro começo* do pensamento do Ser e de um tipo de saber

seu desejo de fé. Segundo Gadamer, na introdução que Heidegger escreve para suas interpretações de Aristóteles de 1922 ele já aborda a história da metafísica mediante a palavra chave *destruição*. Essa *destruição* visava sobretudo desmontar o aparato conceitual da filosofia moderna e, particularmente, o conceito de consciência/subjectum (*res cogitans*), como algo carente de sustentação ontológica. Nesse sentido, para Gadamer, a palavra metafísica cada vez mais designará para Heidegger a unidade de todas aquelas tendências contra as quais ele volta suas reflexões acerca do sentido do Ser e da temporalidade originária do *Dasein*. *Was ist Metaphysik?*<sup>24</sup> (WIM) (1929), na concepção de Gadamer, é ainda uma obra ambígua ao sugerir um valor positivo do conceito de metafísica. Mas tarde, na metade da década de trinta (Cf. *Einführung in die Metaphysik*), a metafísica e seus ilustres representantes não propoem senão uma catálogo de visões de além-mundo (Gadamer, 1983).

Conforme essa leitura de Gadamer, num segundo momento de seu pensamento, Heidegger passaria, portanto, a conceber a metafísica como o crescente e inexorável *esquecimento do Ser*, que teria começado com o pensamento grego, mais precisamente com Platão e Aristóteles, e se estendido para além da época moderna até atingir sua plenitude numa forma de pensar fundada sobre o cálculo. O fato é que no âmbito dessa suposta *Kehre* (viragem) (Cf. Nota 3, capítulo) observa-se uma mudança na questão que Heidegger endereça à tradição. Enquanto em *Sein und Zeit*, o que teria permanecido impensado seriam os modos de ser originários do *Dasein*. Em obras posteriores, o filósofo interpretará essa mesma tradição à luz do *pensamento do Ser em seu evento* (*Er-eignis*), concebendo a história da metafísica como história do *esquecimento do Ser*. Aqui, o que teria permanecido impensado seria a própria *diferença ontológica* entre Ser e ente.

A seguir, serão expostos alguns traços fundamentais desses dois momentos do confronto que Heidegger estabeleceu com a tradição. Num primeiro momento de sua "*apropriação crítica*" da tradição filosófica, Heidegger procura deixar claro o seguinte: que os pensadores ocidentais negligenciaram a questão sobre aquele ente que coloca a questão do Ser - o *Dasein*. Muitos desses pensadores conceberam o *Dasein* como sujeito, consciência, enfim, como algo apreendido por meio de categorias ontológicas tiradas da análise do mundo. Em *Sein und Zeit*, na crítica que faz a Descartes, Heidegger mostra que as estruturas ontológicas do *Dasein* como ser-

---

que não mais promova a nadificação do ente em seu todo pelo poder provocador da técnica (Cf. Loparic, 1996, pp. 121-122)

<sup>24</sup>A paginação das citações no corpo do texto obedece à edição portuguesa - Cf. HEIDEGGER, M. *Que é Metafísica?* In. Conferências e Escritos Filosóficos. Trad. E.Stein. op. Cit., 1979. (Cf. *Was ist Metaphysik?* GA 09)

no-mundo antecedem qualquer intuição a priori de *idéias claras e distintas*. Descartes ao assumir a evidência do *cogito* como fundamento deixa indeterminado o modo de ser do *res cogitans*. Ele não teria explicitado, portanto, o sentido do ser do *sum*, consolidando, assim, o preconceito medieval ao assumir a *res cogitans* como *ens creatum*, ou seja, um ser criado que depende da existência de um *ens increatum* (Deus), que se encontraria fora dos limites do tempo. Essa influência da ontologia medieval na determinação da *res cogitans* permanecerá obscura se não forem mostrados os limites da antiga ontologia, ou seja, sua constituição *onto-teo-lógica*.

Assim, o fundamento impensado de toda tradição filosófica seria o *Dasein*, condição de toda a humanidade fática. Nesse sentido, qualquer tentativa de tematizar ou interpretar o sentido do ser em geral deveria partir da explicitação dos modos de ser originários do *Dasein*. Nos limites da analítica existencial de *Sein und Zeit* (1927), a *destruição* da ontologia tradicional operaria, portanto, uma *desobstrução* do caminho que conduz às fontes originárias da Metafísica entre os gregos. Através dessa *destruição*, Heidegger procura revisar certos *princípios epocais* que guiaram toda a problemática do sentido do Ser. Princípios que são tomados como fundamento em *épocas* distintas da metafísica sem, contudo, serem questionados quanto ao Ser e quanto a estrutura de ser daquele ente que os constitui – o *Dasein*. Não devemos compreender essa *destruição* da tradição metafísica como sendo um mero aniquilamento desta. Ela seria, acima de tudo, um *retorno* à essência da Metafísica, ao seu fundamento esquecido, representando, assim, uma *depuração* dos conceitos fundamentais da metafísica. O próprio Heidegger elucida o sentido de sua *destruição* em *Sein und Zeit*:

“A destruição não tem o sentido negativo de arrasar a tradição Metafísica. Ela deve definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas e isso quer sempre dizer em seus limites. Negativamente, ela não se refere ao passado, ela volta-se para o hoje e os modos vigentes de se tratar a ontologia. Em todo caso, a destruição não se propõe a sepultar o passado em um nada negativo, tendo uma intenção positiva. (SZ, §6, p.50. GA 02)

Para Heidegger, essa *destruição* da ontologia tradicional liberaria, também, o acesso ao ser do *Dasein*, pois em cada um dos seus modos de ser, o *Dasein* sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesmo herdada da tradição. “... o *Dasein* compreende a si mesmo a partir da tradição. Essa compreensão abre-lhe e regula as possibilidades de seu ser. Seu próprio passado, não o segue, mas precede-o antecipando-lhe os passos” (SZ, §6, p.48. GA 02). O diagnóstico heideggeriano acerca da tradição metafísica, que já está presente na experiência fundamental de *Sein und Zeit*, consiste em denunciar que desde seu início entre os gregos, a metafísica procura pensar o ser do ente entificando o Ser, compreendendo-o como

causa do ente, deixando impensado no esquecimento a verdade do Ser enquanto tal. Este *esquecimento* seria dissimulado pela própria metafísica, que ao buscar a verdade do ente, desdobra-se num *encobrimento* e *obstrução* da originária manifestação do Ser. Daí, a necessidade da *destruição* dessa obstrução para que o Ser seja apreendido, dito e pensado em suas manifestações originárias (Cf. SZ, §6 , p. 52-53. GA 02).

Ora, se é o *Dasein* que traz a temporalidade como estrutura ontológica, tornando possível que algo seja percebido como vigente, como um permanecer diante de..., enfim, que algo seja para mim nos limites do tempo, é ele então que deve fornecer a orientação para que se obtenham as estruturas ontológicas dos entes que nos vêm ao encontro nas faias, nas interpretações e nas discussões. Entretanto, Heidegger constata que a interpretação metafísica do Ser, desde os gregos, não considerou ou não compreendeu a função ontológica do tempo, enquanto constituição fundamental do *Dasein* como *ser-no-mundo*. “O próprio tempo é considerado como um ente entre outros, buscando-se apreender a estrutura do seu ser no horizonte de um entendimento do Ser orientada pelo próprio tempo.” (SZ, §6 , p.55, GA 02).

Num segundo momento de seu confronto com a tradição, Heidegger denuncia o *esquecimento do Ser* ao longo dessa tradição, que se estenderia desde antes de Platão até Husserl. Heidegger observa que, de Platão ao crepúsculo da Era da Técnica, a metafísica teria sido conduzida por uma questão essencial: *o que é o ente* ? A partir de tal questão, a metafísica pretendeu ultrapassar o ente em direção ao seu Ser, procurando a entidade (*Seindenheit*) do ente que torna possível sua existência de fato. Contudo, essa ultrapassagem pensa o Ser em função do ente – o Ser é pensado como ente, como presença presente, como o que meramente consiste numa pura manifestação, seja como: *Eidos*, *Energéia*, *Actuallitas*, Efetividade, Sujeito ou Vontade. Assim, a metafísica não teria pensado o Ser enquanto ser, enquanto pura possibilidade de onde o ente essencializa o seu ser. Entificando o Ser, a metafísica chega mesmo a concebê-lo como Ente Supremo a-temporal e transcendente. A metafísica, portanto, ignora o Ser como *advento*, o Ser como *physis*, des-velamento, *aletheia*, que tem como condição de possibilidade um velamento anterior. Para Heidegger, na medida em que a metafísica pensa o Ser a partir da efetividade do ente, ela torna-se o autêntico niilismo.

Nessa história da metafísica, na qual o próprio *esquecimento do Ser* é esquecido, Heidegger considera que a entidade do ente (*Seindenheit des Seindenes*) é representada de uma dupla maneira: por um lado, a totalidade dos seus traços mais gerais (tábua das categorias de Aristóteles); por outro lado, a totalidade do ente no sentido de ente mais elevado e divino - Deus.

Assim, a Metafísica seria, ao mesmo tempo, ontológica e teológica. Enquanto Ontologia, a Metafísica investiga os procedimentos e os atributos mais gerais do ente enquanto ente. Enquanto Teologia, ela procura fundar o ente em seu ser, investigando a causa primeira, a última *ratio*, que forneça a razão de ser de cada coisa. A Metafísica seria, assim, *onto-teo-logia*. É justamente essa *constituição onto-teo-lógica* da metafísica que cabe *destruir* mediante o *passo-de-volta* (*Zürückgang*)<sup>25</sup> às suas fontes originárias, *adentrando* assim nas camadas que constituem sua história. Segundo Heidegger, o “*para-onde*” ao qual conduz esse *passo-de-volta*, somente se desenvolve e se mostra através do exercício do passo, que conduziria de certo modo para *fora* do que até agora foi pensado na filosofia (Cf. ID, p. 192. GA 11).

O *passo-de-volta* conduz àquilo que, segundo Heidegger, não foi questionado ao longo de toda a história do pensamento ocidental. Ele vai do impensado, da diferença enquanto tal, para dentro do que deve ser pensado - o esquecimento da diferença ontológica entre ser e ente. O esquecimento a ser aqui pensado é o velamento da diferença enquanto tal, velamento que por sua vez originariamente se subtrai. (ID, p. 192/. GA 11). Eis, certamente, uma das inúmeras dificuldades do pensamento heideggeriano, que advém da própria natureza do objeto de investigação: um sentido de Ser que se encontra velado na existência cotidiana e esquecido na história da filosofia. Assim, torna-se extremamente pertinente o comentário feito por Gerard Granel em seu artigo *Observações sobre o acesso ao pensamento de Martin Heidegger acerca da especificidade do pensamento heideggeriano*.

“Heidegger procura um sentido e uma verdade do Ser inteiramente diferentes do sentido metafísico do Ser na história da Filosofia. Contudo, ao mesmo tempo que esse sentido diferente de Ser coloca-nos fora da Metafísica, não nos conduz, positivamente, a nenhum lugar que seja o outro da metafísica. O pensamento de Heidegger não constitui uma grande filosofia a mais: ele não pertence absolutamente à Metafísica... e não pertence a nada diferente... Heidegger pensa a partir de um sentido do Ser que ora é mundo, ora é diferença ontológica... mas que é sempre mais antigo que o sentido metafísico. Não que o Ser seja um sentido arcaico, subsistindo no passado como a Suméria, e que Metafísica teria ocultado... Se está em algum lugar o sentido do Ser, ele está no futuro, não devemos, pois, exumá-lo; mas deixá-lo vir ao nosso encontro” (Granel, G. 1987, p. 16).

<sup>25</sup> A expressão “*passo-de-volta*” (*Zürückgang*) suscita múltiplas interpretações falsas. “*Passo de volta*” não significa um passo isolado do pensamento, mas uma espécie de movimento do pensamento e um longo caminho. Na medida em que o *passo de volta* determina o caráter de nosso diálogo com a história do pensamento ocidental, o pensamento conduz, de certo modo, para fora do que até agora foi pensado na filosofia. (ID, p. 192. GA 13). O *passo de volta*, como re-gresso (*Rück-gang*), representa o movimento contrário do passo para diante, como progresso (*Fort-gang*), de Hegel. A grande questão que fica aberta é: pode-se realizar o *passo de volta* sem a mediação, elemento axial do passo para diante, exigido por Hegel?)

*Seinsgeschichte ist das Sein selbst... Weil jedoch das Sein zur Gründung seiner Wahrheit im Seienden des Menschenwesen in der Anspruch nimmt, bleibt der Mensch in die Geschichte des Seins einbezogen...*] (N II, Cap. X, p. 398/489. GA 6.2). Assim, o adentramento na história do Ser, sua rememoração, seria uma maneira preliminar de pensar o *começo* de nossa própria errância atual no mundo inóspito da técnica.

#### IV. A METAFÍSICA COMO HISTÓRIA DO ESQUECIMENTO DO SER

A Metafísica sempre foi e ainda é instrumento do homem que se colocou como medida do significado e do valor das coisas, concebendo o mundo, e até mesmo Deus, a sua imagem e semelhança. Nesse sentido, Heidegger considera que a Metafísica e sua filha rebelde (a Ciência) padecem de um antropomorfismo crônico, onde o homem em sua relação com a totalidade do ente, assume o papel de ser a medida única e incondicionada de todas as coisas. Esse caráter antropomórfico da Metafísica (e da Ciência) constitui-se como algo essencialmente niilista: a metafísica torna-se um processo onde implicitamente (Platão) ou explicitamente (Nietzsche), o homem toma-se a medida de todas as coisas, com a consequência funesta de que o próprio homem e seu mundo perdem o valor, a medida, o objetivo e a unidade. Paradoxalmente, o homem descobre-se sem fundamento e sem centro, quando se coloca como fundamento e centro de tudo. O trágico é que aquilo que poderia fundamentar a existência humana caiu no *esquecimento* e foi silenciado - o Ser. Entretanto, para Heidegger, há algo ainda mais nefasto que se insinua hoje: o fato desse próprio esquecimento ter sido esquecido.

Heidegger não nega que a metafísica seja conduzida por uma determinada idéia de Ser e que, portanto, ela conhece o sentido do Ser na multiplicidade de suas manifestações. O que o filósofo sustenta é que a idéia de Ser não é posta em questão, não é tematizada nos limites do tempo. Ao contrário, a idéia de Ser é transmitida de geração à geração como algo *evidente* e pressuposto em toda apreensão do ente, algo *indefinível*, sem que sua origem e fundamento sejam investigados. Heidegger reconhece que a metafísica, principalmente a *Escolástica*, interrogou de forma exaustiva a estrutura interna da noção de Ser, apontando nela a dualidade entre *essência/existentia*, além de reconhecer sua transcendência e seu conceito analógico. Contudo, tais colocações não se identificam com a questão do sentido do Ser e sua verdade nos limites do tempo. Tais concepções pressupõem uma noção de Ser *como fundamento, como*

---

objetivação. O Ser primeiro sempre permite a emergência de poderes, deixa-os, porém, também afundar com todas as suas fraquezas no inessencial... (N II, Cap. X, p. 482/392. GA 6.2).

*entidade do ente*, que não esclarece seu verdadeiro sentido. A história do Ser desenrola-se, pois, como *esquecimento – lethes*. Heidegger propõe-se, assim, a pensar o Ser como história, mostrando que é o próprio Ser que se retrai ao velar seu próprio velamento no desvelamento do ente. Assim, ao penetrar nessa história do *esquecimento do Ser*, o pensador supera esse esquecimento na medida em que desvela o velamento de seu velamento em cada época da história do Ser.

Cada uma das épocas da metafísica seria marcada por um tipo particular de *doação-ocultação* do Ser dominada por um conceito particular de verdade. Não haveria, entretanto, uma lógica ou lei do Ser que pudesse estabelecer umnexo entre essas diversas épocas da Metafísica. Para Heidegger, elas constituiriam seqüências livres que consolidariam o *esquecimento do Ser*. Na presente investigação será dada ênfase à época grega e à época moderna, principalmente em seu início com Descartes e em seu acabamento com Nietzsche.

### 1. A origem do esquecimento do Ser - a distinção entre *ἰδέα* (*quididade*) e *εὐεργεῖα* (*quodidade*)

Desde sua origem, a metafísica fundamenta-se na distinção entre o que algo é (*essentia*) e o fato de algo ser (*existentia*). Com tal distinção, salienta Heidegger, começa a história do Ser como metafísica, ou seja, a metafísica estrutura a verdade sobre o ente em geral a partir de tal distinção (Cf. N II, Cap. VIII, p. 402. GA 6.2). Entretanto, a metafísica seria incapaz de pensar como procederia do próprio Ser a distinção entre *essentia* e *existentia*. Poderíamos então dizer, com Heidegger, que a origem da distinção de *essentia* e *existentia* e a origem do Ser assim distinguido permanecem ocultas, ou melhor, esquecidas. “O *esquecimento do Ser* significa então: o ocultar da proveniência do Ser, distinguido em *quididade* e em *quodidade* a favor do Ser que ilumina o ente enquanto ente e permanece impensado enquanto Ser.” [*Seinsvergessenheit besagt dann: das Sichverbergen der Herkunft des in Was- und Dass-sein unterschiedenen Seins zugunsten des Seins, welches das Seiende als Seiendes lichtet und als Sein unbefragt bleibt.*] (N II, Cap. VIII, p. 323/402. GA 6.2).

Para Heidegger, a distinção entre *essentia* e *existentia* apontaria para um *acontecimento* na história do Ser, que permitiu seu esquecimento enquanto história da metafísica. Meditar sobre tal distinção, seria escutar o Ser oculto na história da metafísica, seria pensar o impensado que se oculta em todo pensamento ocidental (Cf. N II, Cap. VIII, p. 402. GA 6.2). A questão, para Heidegger, é saber que essência do Ser revela-se em tal distinção? Na origem da metafísica, o Ser desvela-se como *physis* e como *desocultação (alétheia)*, recebendo, posteriormente, a marca

da presentidade..., a *consistência* no sentido do permanecer (*ousia*), da mera efetividade (Cf. N II, Cap. VIII, p. 403. GA 6.2). Se a metafísica fixou-se no sentido do Ser como mera presença presente, como a efetividade do que está aí diante de..., resta saber: que tipo de presentidade aparece na presença? Heidegger endereça esta questão à Platão e Aristóteles.

Em Platão, Heidegger vê o paico de todas as mutações e invenções que decidiram o destino do Ocidente. É em Platão, como bem o expressa o *mito da caverna*, que ocorre a mudança da *essência* da verdade - a verdade deixa de ter o sentido da *alétheia*, um des-velar que tem como condição de possibilidade o velamento, para tornar-se uma mera "adequação" ou "correção" (*orthotés*) do olhar ao que é visto - a *Idéia*. Muda-se, portanto, o domínio do des-velamento da verdade, que passa a ocorrer num mundo inteligível. O Ser, doravante, é a *Idéia* (*Eidós*), o que permite a coisa ser vista e estar aí diante de mim como um "isto" ou "aquilo", mas que não se dá diretamente. Para Heidegger, com a *viragem* platônica, o Ser teria sido colocado a serviço do pensamento e da lógica. Existiria, portanto, no interior mesmo da metafísica platônica uma ambiguidade acerca do Ser que percorrerá toda a metafísica posterior - o Ser como *Idéia* é, ao mesmo tempo, a pura presença (*Anwesen*) e a possibilidade do ente. O Ser enquanto se oferece à visão é presença, mas também isso que o homem produz em seu ver. Desde então, a *essência* da *Idéia*, da visão, torna-se representação para aquele que se representa ao colocar todas as coisas diante de si (Cf. N II, cap. V, p. 230. GA 6.2). A representatividade torna-se assim a condição de possibilidade disso que é representado e posto diante de... como objeto. O ser transforma-se então num sistema de condições necessárias com as quais o sujeito avalia a totalidade do ente. (Cf. N II, cap. V, p. 229. GA 6.2).

Em Aristóteles, o que se presentifica é um *isto* singular, em seu estado acabado, ou seja, o que se dá. Ora, isso que é consistente e dado a cada momento, que permanece no não velado, é a cada vez um *isto* ou um *aquilo*, que no repouso de sua con-sistência completa um movimento. Assim, na visão aristotélica, o repouso disso que é, aqui posto, construído, reapropria nele mesmo o movimento, levando-o a sua consumação no repouso da obra (*Ergon*) - que é isto que vem à *presença* sob determinado aspecto e demora no não oculto. (Cf. N II, Cap. VIII, p. 403. GA 6.2). A obra (*ergon*), portanto, lembra-nos Heidegger, é um dos modos de presentidade experienciada pelos gregos. O *ergon* caracteriza-se como modo de ser da presença, não sendo um mero resultado de um fazer eficaz que segue um determinado plano estabelecido, como acontece na época moderna. A obra é o trazer à presença algo que consuma e acaba um movimento teleológico que se dirige à *perfeição*. A presença, *ousia*, significa assim *energéia* - isso que na obra é enquanto ser-obra, a atividade em ato que sustém a obra no seu permanecer

no não-oculto. (Cf. N II, Cap. VIII, p. 404. GA 06). Se o Ser (*Einaí*) é determinado em sua essência como *energéia*. Se a *ousia* é assim determinada, é necessário que ela manifeste o modo como ela pode se repartir na distinção entre *essentia* e *existentia*. Diante de tal questão, Heidegger remete-nos ao início do 5º Capítulo do tratado das *Categorias* (Cf. *Cat.* V, 2ª,II), no qual Aristóteles exprime a distinção do duplo significado da *ousia*: a presença em sentido primeiro, é o Ser pronunciado no fato de ser, a *existentia*, a *quodidade*, o ente singular, sua natureza individual. A presença em sentido secundário, é o ser que se interroga no *Ti estin* – a *quididade*, a *essentia*. Assim, a *quididade* e *quodidade* se desvelam como modos da presença cujo traço fundamental é a *energéia* (Cf. Aristóteles. *Metafísica*. Liv. VII).

Mas como, pergunta Heidegger, Aristóteles poderia chegar ao conceito de presença do real particular, se anteriormente ele não tivesse já uma compreensão do ser do ente como aquilo que se oculta nisso que se manifesta? (Cf. N II. Cap. VIII, p. 408-409. GA 6.2). O fato é que, para Heidegger, os dois modos da *ousia* como *Idéia* e *energéia* formam a estrutura fundamental de toda metafísica e de toda verdade do ente enquanto tal. O Ser manifesta sua essência nesses dois modos: “O Ser é presença enquanto o que se mostra sob determinado aspecto (*Eidós*). O Ser é o permanecer disso que está a cada momento sob semelhante aspecto” [*Sein ist Anwesenheit als Sichzeigen des Aussehens. Sein ist Verweilen des Jeweiligen in solchem Aussehen*] (N II. Cap. VIII, p. 329/409. GA 6.2). Nesse duplo aspecto consiste o *ser-presente* em sua consistência – enquanto aquilo que dura e permanece. Assim, podemos afirmar, com Heidegger, que o Ser no interior de sua história enquanto metafísica, limita sua verdade ao sentido de *Idéia* e *Energéia* – o Ser, ora é tomado como fundamento e causa do ente (Platão), ora é confundido com o próprio ente (Aristóteles).

Para Heidegger, portanto, desde seu início, com Platão e Aristóteles, a metafísica foi incapaz de perceber que a distinção entre o fato de ser (*existentia*) e o que é (*essentia*) repousa sobre uma distinção ainda mais fundamental e que não é pensada de forma suficiente por ela, a diferença ontológica entre Ser e ente. Sobre essa diferença, a metafísica erige a distinção entre *quididade* (*essentia*) e (*existentia*) *quodidade*, sem perceber que tais distinções procedem do Ser mesmo. O pensamento metafísico, portanto, em virtude de sua própria essência, não poderá compreender o que há de enigmático nessas diferenças: ele *esqueceu* a diferença ontológica entre Ser e ente, ou melhor, esqueceu esse próprio esquecimento.

## 2. A passagem da *Energéia* à *actualitas* na época romana

Vimos que uma das principais consequências da *destruição* heideggeriana da metafísica tradicional foi mostrar que houve um *desvirtuamento* crescente no sentido originário de certos termos fundamentais da metafísica grega. A transformação da *energéia* em *actualitas* na romanidade seria, para Heidegger, um desses desvirtuamentos que marcaram profundamente a história do Ser, enquanto história da metafísica. No termo *actualitas*, observa Heidegger, não se conserva mais a essência da *energéia*. Por uma fusão singular do imperial e do eclesial, a romanidade torna-se a origem da estrutura fundamental da experiência da realidade nos tempos modernos (Cf. N II. Cap. VIII, p. 412. GA 6.2). Assim, a *época romana* seria responsável não apenas pelo enterro do pensamento grego primitivo, mas pelo surgimento do pensamento moderno. A essência da romanidade fundamenta-se no império, no domínio fundado sobre a ordem, a disciplina e o comando. De acordo com essa essência da romanidade, o verdadeiro e o correto é o que está conforme ao que foi ordenado.

Outra mudança de significado operada no seio da romanidade e que teria contribuído para desvirtuar o sentido da experiência originária da metafísica grega, é a transformação do *Ergon* (Obra) em *Opus*. Já vimos que no início da metafísica, o ente é enquanto *ergon* (obra) - isso que se presentifica em sua própria composição no repouso da obra, que plenifica um movimento de criação (*poiésis*). Contudo, observa Heidegger, o *ergon* transforma-se no *opus* de *operari*, no *factum* do *facere*, e no *actus* do *agere*. O *ergon* não é mais um permanecer em repouso como plenificação de um movimento criador (*poiésis*). O *opus* é efetuado pela eficácia, realizado pelo fazer. A essência da obra não é mais a *Werkheit*, no sentido de ser presente no livre espaço onde acontece a verdade do Ser, mas a realidade eficaz de um real que se domina pelo agir. Assim, o Ser, ao sair da essência inicial da *energéia*, torna-se *actualitas*, causa do ente enquanto realidade eficaz (Cf. N II. Cap. VIII, p. 412. GA 6.2).

Heidegger observa que a determinação do Ser como *actualitas* estende-se por toda história ocidental desde o império romano até os tempos modernos. A partir da transição da *energéia* em *actualitas*, do *ergon* em *opus*, da *ousia* em *substância*, do *hypokeimenon* (υποκειμενον) em *subjectum*, da *verdade* em *Certeza*, toda história ocidental, segundo Heidegger, é muito mais romana do que grega. Daí, toda tentativa de rememorar o helenismo não passar de uma romanização do pensamento grego. “Desde a mutação de *energéia* em *actualitas* (realidade eficaz), o real é o ente autêntico e, portanto, também o ente que dá toda possibilidade ou toda necessidade” [Seit dem Wandel der *energéia* zur *actualitas* (*Wirklichkeit*) ist das Wirkliche das

*eigentliche und deshalb auch für alles Mögliche und Notwendige das massgebende Seiende*] (N II. Cap. VIII, p. 332/413. GA 6.2).

Assim, podemos considerar que tal mutação prepara a *disponibilidade incondicional* da totalidade do ente na Era da técnica. Uma vez que o Ser é convertido em *actualitas* (efetividade) (*Wirklichkeit*), o ente é o real determinado pelo agir eficaz no sentido do fazer que causa, que provoca. A partir de então pode-se explicar a realidade a partir do fazer humano e da criação divina (Cf. N II. Cap. VIII, p. 414. GA 6.2). Isso significa, segundo Heidegger, que a concepção inicial do Ser entre os gregos encontra-se definitivamente esquecida e inacessível para nós. O Ser como fundamento e causa do ente, como realidade do real (ente) mostra-se naquele ente que realiza em sentido supremo a essência do Ser – Deus. Tal ente supremo não conhece jamais o estado de possibilidade, nele a *essentia* e a *existentia* se identificam. O ente supremo é pura realização, constantemente acabada, *actus purus*. O importante aqui é observar que é a partir desse caractere de causalidade do real que se explica, doravante, a interpretação da *existentia*. – que é o outro termo conceitual frequentemente assimilado em sua significação à *actualitas* (efetividade/*Wirklichkeit*). Na metafísica de Aristóteles (*Metafísica*, E4, 1027 b 17 e K8, 1065<sup>a</sup>, 21), a existência refere-se a um *isto* que *está fora* e subsiste em si em seu lugar próprio. O que assim *está de fora*, *ex-sistens*, não é senão isso que se presentifica na produção de si mesmo - *ον ενεργεια*. Contudo, segundo Heidegger, a caracterização do ser-presente a partir de si (*ousia*) vê-se apoiada preambularmente sobre uma conversão da essência da verdade. A verdade ainda continua sendo *αλεθεας*, o não oculto. Contudo, esse não oculto é fixado numa relação de *adequação* à percepção.

A soberania da essência do Ser enquanto realidade eficaz (*Wirklichkeit*) determina a continuação de sua própria história. O real torna-se isso que existe, tudo isso que está colocado fora de suas causas, como efeito de uma ação eficaz, seja do homem ou de Deus. O existente é então a coisa que se experimenta de maneira sensível, tangível, mas também o objeto não sensível e calculável das matemáticas. O fato é que, segundo Heidegger, compreender o ente como realidade eficaz, como resultado de uma ação eficaz vela o evento da origem de sua essência. Pensa-se o puro dar-se do Ser naquilo que se manifesta – o ente, mas não se pensa a condição de possibilidade do *Dar-se*, o mistério que subjaz a todo des-velamento. Para Heidegger, essa experiência do Ser como causa de um real que é concebido como resultado de uma ação eficaz teria preparado o solo para a experiência moderna do Ser, que tentaremos explicitar agora (Cf. N II. Cap. VIII, pp. 419-420. GA 6.2).

## V. A ÉPOCA MODERNA E O REINADO DO SUJEITO

Em *Die Frage nach dem Ding (FnD)* (1936), Heidegger sustenta algo que pode desconcertar aqueles que defendem uma ruptura entre o Cosmos finito, hierarquizado e fechado dos medievais e o Universo infinito, homogêneo e aberto dos Modernos: o filósofo afirma que a idéia do criacionismo cristão de que a natureza e todo cosmos são *ens creatum* ainda perdura na metafísica moderna. Essa concepção cristã introduz na totalidade do ente uma certa hierarquização: o criador de todas as coisas é o ente supremo e verdadeiro. Tudo o que não é Deus, é por ele criado. Entre esses entes criados, entretanto, existe um que possui uma distinção – o homem, em cuja história está em questão sua *salvação*. Assim, para o pensamento cristão, o Deus criador, o mundo e o homem são os três âmbitos que abarcam a totalidade do ente, constituindo-se nos objetos da Teologia (Deus), da psicologia (homem) e da cosmologia (mundo). Contudo, observa Heidegger, no momento em que a metafísica, conforme o projeto matemático do pensamento moderno, configura-se a partir dos princípios de uma razão pura, a doutrina metafísica de Deus converte-se em teologia racional, a doutrina do mundo numa cosmologia racional e a doutrina sobre o homem em uma psicologia racional (Cf. *FnD*, p. 85. GA 41).

Quando no âmbito da metafísica moderna, o *Eu penso (Cogito)* converte-se em princípio fundador, o eu e o homem alcançam uma posição única dentro desse perguntar pelo ente. Doravante, o homem é o *sujeito*, não mais uma parte da totalidade do ente ao lado de Deus e do mundo, mas aquela instância na qual se reduzem e do qual parte todas as proposições metafísicas. O termo *subjectum* não tem agora a amplitude do termo grego *hypokeimenon* (o que subjaz, o que suporta determinadas qualidades), mas restringe-se ao homem, sujeito pensante e representador. O eu do homem coloca-se a serviço desse *subjectum*. Como sujeito, o homem se funda a si mesmo como medida de todas as medidas com as quais se mede o que pode ser tomado como certo, verdadeiro e existente.

Mas como, pergunta Heidegger, chegamos ao reinado do sujeito na modernidade? Como tornou-se possível interpretar todo existente a partir das estruturas do sujeito cognoscente? A preeminência de um *Sub-jectum* provém, segundo Heidegger, da pretensão do homem de encontrar um *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* – um fundamento que descansa na certeza de si mesmo. Tal pretensão não passa do resultado da liberação do homem da autoridade da Igreja e de Aristóteles. Assim, em virtude dessa liberdade, o homem que se libera se põe a si mesmo a obrigação. Esse imperativo pode ser a razão humana e sua lei, ou o ser

ordenado objetivamente e instituído sobre essa razão, ou o caos não ordenado. (Cf. **HW/ZW**. p. 81. GA 05).

No capítulo V de sua obra *Nietzsche II (N II)*, intitulado *Nihilismo Europeu* (1940), Heidegger considera que a iniciativa do homem moderno de adquirir, a partir de si e com seus próprios meios, a *certeza* e a *segurança* de sua condição no seio do ente em sua totalidade seria uma retomada do pensamento essencialmente cristão da *certeza na salvação*. Entretanto, observa o filósofo, a salvação de que se trata agora não é mais a felicidade eterna.

A salvação no sentido da integridade e da santidade da alma é procurada exclusivamente no livre desabrochar das faculdades criadoras do homem. Eis porque a questão que se coloca é saber como uma certeza, procurada pelo homem mesmo para sua vida aqui em baixo, se pode adquirir e fundar concernindo ao mundo e ao seu modo de ser humano<sup>27</sup>

[Das Heile und Gesunde wird ausschliesslich in der freien Selbstentfaltung aller schaffenden Vermögen des Menschen gesucht. Darum erhebt sich die Frage, wie eine vom Menschen selbst für sein diesseitiges Leben gesuchte Gewissheit über sein Menschesein und die Welt zu gewinnen und zu begründen sei.] (Cf. *N II*, cap. V, p. 108/133. GA 6.2).

Na conferência *Die Zeit des Weltbildes (ZW)*<sup>27</sup>, Heidegger aponta aqueles fenômenos que constituiriam a essência da época moderna: *o surgimento da ciência, a técnica mecânica; a transformação da arte em estética; a concepção do obrar humano como cultura e a fuga dos deuses*, ou seja, o processo de desdivinização (*Entgötterung*)<sup>28</sup> (Hölderlin) (Cf. **HW/ZW**. p. 70. GA 05). A partir dessa enumeração esquemática, Heidegger pergunta: Que concepção da totalidade do ente e que interpretação da verdade estão subjacentes a tais fenômenos?

A resposta a tal questão exige que a modernidade seja compreendida não somente a partir dela mesma, mas como resultado de algumas decisões metafísicas que ao longo da história ocidental velaram o sentido originário do Ser e prepararam o advento da modernidade e da era da técnica. Podemos indicar, de forma bastante esquemática, algumas dessas decisões que, segundo Heidegger, já teriam sido tomadas entre os gregos: a decisão de pensar o

<sup>27</sup> A paginação das citações no corpo do texto seguem respectivamente a edição espanhola – Cf. HEIDEGGER, M. *La época de la imagen del mundo*. In: *Caminos del Bosque*. Op. Cit. 1997; e a edição alemã - Cf. HEIDEGGER, M. *Die Zeit des Weltbildes*. In: *Holzwege*. GA 05.

<sup>28</sup> **Entgötterung** - Aqui não está implicado um mero processo de ateísmo. Desdivinização é o duplo processo de cristianizar a imagem do mundo, ao colocar por uma parte como fundamento do mundo o infinito, o incondicionado, o absoluto e, por outro lado, transformar o cristianismo em uma *Weltanschauung* (a visão cristã do mundo). A desdivinização é o estado de indecisão sobre Deus e os deuses. No âmbito desse processo de desdivinização, a religiosidade é vivida como vivência da relação com Deus. Nesse ponto, os Deuses já estão ausentes... O vazio deixado é suprido com a investigação histórica e psicológica do mito.

Ser como *causa e fundamento* do ente, como realidade, como substância, como o efetivamente dado e não como possibilidade ou fundamento sem fundo (*Abgrund*) de onde o ente essencializa o seu Ser; a decisão de pensar o Ser a partir do Ente, esquecendo-se a diferença ontológica entre Ser e ente; a decisão de fazer da Metafísica uma lógica fundada na interdependência entre fundado e fundamento, e por ser lógica, a Metafísica é ôntica e teísta: é ôntica porque o Ser é tomado como fundamento do ente e confundido com o Ente Supremo; é teísta, porque o ente só poderá ser fundado se realmente fundar-se num último fundamento que exclua a possibilidade de outra fundamentação - esse fundamento supremo é o *Theós*; a decisão de pensar o Ser a partir do pensamento e da lógica e não como condição de todo dizer e pensar; e por fim, a decisão de pensar a essência da Verdade como *adequação* (conformidade) e como *Certeza*, decisão que implica uma via *representacional* ao Ser e a promoção do homem à condição de *subjectum* (Sujeito), isto é, o homem como Sujeito torna-se o fundamento e a medida da verdade de suas representações e do próprio Ser.

Em *Die Zeit des Weltbildes (ZW)* (1938) Heidegger procura, portanto, remontar ao fundamento metafísico de sua época para entender seus sintomas - ciência moderna, técnica moderna, subjetivação da estética, a empresa cultural e a desdivinização do mundo. Para Vietta, a explicitação desse fundamento comum é empreendida por Heidegger a partir de uma reflexão sobre a ciência experimental, que parte da interpretação da metafísica cartesiana. Portanto, segundo o autor, em 1938, no contexto de sua crítica à metafísica cartesiana, Heidegger já possuiria uma profunda compreensão da verdadeira natureza do nazismo, que não seria uma degeneração episódica, mas uma das possibilidades autênticas de realização da essência da moderna racionalidade. Assim, no vulcanismo nazista, Heidegger teria percebido o caráter agressivo e totalitário da metafísica da subjetividade que Descartes inaugura e Nietzsche termina. Contudo, não podemos negligenciar o fato de que, desde o início dos anos trinta, época de seu encontro com a obra de Jünger, Heidegger já buscava uma alternativa à mobilização total operada pela técnica planetária, convocando o povo alemão para tornar-se digno de um *novo começo* que estaria na grandeza originária da filosofia grega. Nessa época o filósofo ainda acreditava numa certa capacidade do nazismo de criar um novo tipo de mobilização (uma terceira via entre o comunismo e o americanismo) que harmonizasse melhor o homem às exigências da técnica moderna. Na referida conferência de 1938, Heidegger já teria percebido que também esse *começo* grego da filosofia estava sob o domínio da Vontade de Poder que impera na era da técnica, e que também o nazismo seria o rosto trágico desse domínio incondicional sobre a totalidade do ente. Portanto, seria necessária a busca de um *novo começo* que, por sua vez,

exigiria uma compreensão profunda da essência da época moderna a partir da rememoração de momentos decisivos da história da metafísica que a prepararam. Heidegger vê a novidade da Idade Moderna não no fato do homem ter-se libertado das ataduras medievais, mas na mudança operada na essência desse homem convertido em sujeito cognoscente. Doravante, tudo que não é sujeito, é objeto redutível à representação desse sujeito.

“...o homem converte-se naquele ente no qual se fundamenta todo ente no que concerne ao modo de ser e sua verdade. O homem converte-se ao centro de referência do ente enquanto tal. Mas isso só é possível se se transforma a concepção da totalidade do ente.”

[...der Mensch wird zu jenen Seienden, auf das sich alles Seienden in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet. Der Mensch wird zur Bezugsmittel des Seienden als solchen. Das ist aber nur möglich, wenn die Auffassung des Seienden im Ganzen sich wandelt.] (HW/ZW, p. 87/81. GA 05).

Portanto, no âmbito da metafísica moderna o *subjectum* perde sua referência ao υποκειμενον, ao que é presente efetivamente a cada momento, passando a identificar-se com o ego de um suposto sujeito pensante. Esse ego seria o ente mais verdadeiro e evidente, cuja certeza é a mais acessível. Ele é o ente em relação ao qual e a partir do qual se pensa o Ser e a Substância, enfim, a totalidade do ente esgota-se no poder ser objeto de representação desse ego (Descartes). A modernidade proporia, assim, uma “Metafísica do sujeito”. O ente ao qual é endereçada a “*questão do Ser*” é o Sujeito, a Consciência, enfim, um “*subjectum*” que decide o que é o próprio Ser. A “*experiência do Ser*”, para o homem moderno, não é mais uma experiência que o Ser faz de si no dizer e no pensar do homem. Doravante, o Ser transforma-se em objeto do representar de um sujeito que pensa. Dizer que esse sujeito pensa, é dizer que ele representa, ou seja, mantém determinada relação com um representado. Representar significa aqui, a partir de si mesmo, colocar algo diante de si e garantir aquilo que é posto como tal. Essa garantia, sustenta Heidegger, advém de um calcular, pois só a calculabilidade garante de antemão e constantemente a certeza do que se quer representar. O que domina não é o que está presente, mas o ataque; não mais uma escuta e um ver que deixam as coisas serem o que são, mas um desafio que submete a totalidade do ente ao cálculo e à planificação.

Para Heidegger, a subjetividade na história moderna da metafísica não exprime a essência do Ser em sua totalidade, mas apenas o caráter *representativo* do Ser, cujos traços fundamentais seriam os desdobramentos do *appetitus*. “*A partir do pleno progresso da metafísica dos tempos modernos, o Ser é vontade... A vontade recebe em si uma essência múltipla. Ela é a vontade da razão ou a vontade do espírito, a vontade do amor ou a Vontade de potência*” [Sein ist seit dem

vollen Beginn der neuzeitlichen Metaphysik Wille... Der Wille birgt vielfaches Wesen in sich. Er ist der Wille der Vernunft oder der Wille des Geistes, er ist der Wille der Liebe oder der Wille zur Macht.] (N II, cap. VIII, p. 362/452. GA 6.2).

xxxxxA metafísica moderna daria, portanto, sempre a impressão de uma crescente humanização da totalidade do ente, na medida em que a vontade e o representar são concebidos como faculdades e atividades humanas e o mundo como *imagem*<sup>29</sup>.

“Ali onde o mundo converte-se em imagem, o ente em sua totalidade está dis-posto como aquilo graças ao qual o homem pode tomar suas disposições (se instalar), como aquele que quer trazer e ter ante si e desta forma colocar ante si em um sentido decisivo. Por conseguinte, imagem do mundo, entendida essencialmente, não significa uma imagem do mundo, mas o mundo concebido como imagem.”

[Wo die Welt zum Bilde wird, ist das Seiende im Gaze angesetzt als jenes, worauf der Mensch sich einrichtet, was er deshalb entsprechend vor sich bringen und vor sich haben und somit in einem entschiedenen Sinne vor sich stellen will. Weltbild, wesentlich verstanden, meint daher nicht ein Bild von der Welt, sondern die Welt als Bild begriffen.] (HW/ZW. p. 88/83. GA 05)

Nesse sentido, numa perspectiva heideggeriana, o verdadeiro sentido da categoria de *Sujeito* mostra-se a partir desse processo de objetivação total do mundo que o reduz a uma imagem - esse processo, observa Heidegger, chama-se *reino da Técnica*. O devir sujeito do homem não é senão a transcrição metafísica última do estabelecimento do reino da técnica. O próprio fato do homem tornar-se sujeito e do mundo tornar-se objeto, não passaria de uma consequência da essência da técnica no movimento de sua instalação planetária. No imperialismo planetário do homem tecnicamente organizado, chega a seu ponto de apogeu o subjetivismo do homem, para logo estabelecer-se e se instalar na planura de uma uniformidade mediocrizante. Essa uniformidade, afirma Heidegger, passará a ser o instrumento mais seguro de dominação técnica de todo planeta. É certo que o homem não pode furtar-se ao destino de sua essência moderna, mas ele pode meditar que o ser-sujeito não foi nunca a única possibilidade do incipiente ser do homem histórico (Cf. HW/ZW. p. 86-87. GA 05)

<sup>29</sup> Para Heidegger nem toda idade histórica tem uma imagem do mundo. É somente o modo de representação da Idade Moderna que pergunta pela imagem do mundo. O que significam Mundo e imagem aqui? Mundo designa aqui a totalidade do existente (*Seienden im Gaze*). O mundo não se limita à natureza, ao cosmos, mas nele se inclui também a história. Contudo, a natureza e a história (*Geschichte*) em suas relações mútuas não esgotam o mundo. Na palavra imagem pensa-se em primeiro lugar na reprodução de algo. A imagem do mundo seria assim como um quadro, uma reprodução da totalidade do ente. Mas imagem do mundo (*Weltbild*) diz mais. Entendemos por ela o mundo mesmo, a totalidade do existente, tal como para nós é decisiva e obrigatória. A imagem moderna do mundo não apenas representa

Jürgen Habermas, em seu *O Discurso filosófico da modernidade* (Cf. Habermas, 1990), sustenta que a ótica idealista de Heidegger repercutiu na crítica heideggeriana da modernidade. Habermas lembra-nos que, no começo dos anos quarenta, quando Adorno e Horkheimer "escreviam esses fragmentos desesperados que mais tarde foram chamados de *Dialética do iluminismo*, Heidegger vê nas manifestações políticas e militares do totalitarismo a consumação e a dominação européia do mundo nos tempos modernos" (Cf. Habermas, 1990, p. 132). Heidegger, segundo Habermas, fala da "luta pela dominação da terra", da "luta pela exploração ilimitada da terra como fonte de matérias-primas e pela utilização, sem ilusões, do material humano ao serviço do apoderamento incondicional da vontade de potência." (Cf. N II, p. 333. GA 6.2).

Para Habermas, Heidegger vê a natureza totalitária da sua época caracterizada pelas técnicas globalmente abrangentes da dominação da natureza, da estratégia bélica e do apuramento da raça. No fenômeno da técnica, portanto, se manifestaria uma racionalidade orientada para fins e que é absolutizada pelo cálculo e pela planificação. Essa racionalidade, por sua vez, baseia-se na compreensão especificamente moderna do ser que se radicalizou desde Descartes até Nietzsche. Habermas até reconhece, uma certa originalidade em Heidegger, na medida em que o filósofo situa a dominação moderna do sujeito de um modo histórico-metafísico. Entretanto, com sua crítica ao subjetivismo da posição metafísica cartesiana, sustenta Habermas, Heidegger não teria mais que retomado um antigo motivo que pertenceria, desde Hegel, ao repertório temático do discurso da modernidade (Cf. Habermas, 1990, p. 132.). Segundo Habermas, em seu processo contra a Razão moderna, Heidegger teria dado pouca atenção a distinção *entendimento/razão*. Permanecendo no nível do entendimento, ou seja, das oposições irreconciliáveis (Hegel), o filósofo não consegue descobrir na autoconsciência cartesiana um aspecto conciliador, que esteja para além de seu aspecto autoritário. Habermas constata que Heidegger consegue destruir tão radicalmente a razão moderna, que ele não consegue mais distinguir entre os conteúdos universalistas do humanismo, do iluminismo e mesmo do positivismo e, por outro lado, as concepções particularistas de auto-afirmação do racismo, do nacionalismo ou de ideologias retrógradas do estilo das de Spengler e Jünger. Na visão de Habermas, o prisma da compreensão moderna do ser proposta por Heidegger desintegra todas as orientações normativas em exigências de poder de uma subjetividade ávida do seu próprio engrandecimento. Para Habermas, o único conceito normativo que Heidegger teria conservado seria o de *consumação* da metafísica (Cf. Habermas, 1990, p. 132).

---

cabalmente o existente, senão que a totalidade do ente nos aparece como sistema com tudo que lhe

A partir desse "conceito normativo" de *consumação* que Heidegger teria conservado, podemos colocar uma questão, no mínimo, inquietante: Seria a metafísica moderna apta para propiciar o advento de um pensamento mais originário no momento mesmo de seu acabamento no reino planetário da técnica? Tentarei responder tal questão resgatando, com Heidegger, o modo como se constituiu a experiência do Ser e de sua verdade no âmbito da metafísica moderna a partir da transformação da verdade em *certeza* e do *hypokeimenon* em sujeito. Para tanto, devemos ter sempre em mente o que disse o filósofo no capítulo VIII de sua obra *Nietzsche II* (1962), intitulado *Die Metaphisik als Geschichte des Seins*<sup>30</sup> (1941): a metafísica dos tempos modernos, em seu começo, conduz a essência do Ser, enquanto *efetividade eficaz* e fundamento do ente, a uma multiplicidade de sentidos que não dependem dos filósofos modernos querer expressá-los ou não, mas da *doação* do Ser em sua própria história (Cf. N II, cap. VIII, p. 450-451. GA 6.2).

### 1. A essência da verdade como certeza

Heidegger constata que no início da época moderna a verdade transforma-se em signo distintivo do *intellectus*, sua essência definitiva é nomeada *certitude* (*Gewissenheit*). Ora, conceber a essência da verdade como *certeza*, é determiná-la no sentido de um saber, de um *representar* que se funda sobre o fato de ser consciente. A *Certeza* é consciente dela mesma e disso que é sabido. Assim, um modo de consciência serve de regra à verdade. Essa tese da Verdade como *Certeza*, segundo Heidegger, tem como pressuposto o fato da *essência* da verdade ser concebida como *adaequatio* do *intellectus* à *res*, o que faz do juízo seu lugar originário. (Cf. N II. Cap. VIII, p. 422. GA 6.2 e SZ, § 44).

Heidegger considera essa mutação da essência da verdade em *Certeza* um *acontecimento* na história do Ser inacessível à metafísica. É justamente em função dessa mutação que se manifesta uma primazia da humanidade no interior do real e também um desenvolvimento do real absoluto segundo a teologia. Deus e Homem, enquanto sujeitos cognoscentes, são os suportes da verdade que constituem a realidade do saber e da *Certeza*. Outrora, o Deus criador tinha a exclusiva possessão da única e eterna *Verdade Revelada*. Doravante, o homem, conforme a essência da *Certeza*, determina a partir dele mesmo a essência dessa *Certeza* e assim conduz a humanidade ao controle do real. O real, a *ex-sistentia*, a *quodidade*, o ente, torna-se, assim, o

pertence e coexiste com ele, ou seja, como algo calculável. (Cf. HW/ZW. pp. 87-88. GA 05)

<sup>30</sup> A paginação das citações no corpo do texto obedece respectivamente à edição francesa – Cf. Nietzsche II. Op. Cit., 1971, pp. 319-365; e à edição alemã - Cf. HEIDEGGER, M. Die Metaphisik als Geschichte des Seins. In. Nietzsche II. pp. 399-457 GA 6.2.

efetuável, enfim, o realizável a partir de um plano pré-estabelecido (Cf. N II. Cap. VIII, p. 423. GA 6.2). Assim começa historicamente a *Cultura* enquanto estrutura da realidade certa dela mesma. Agora, na época moderna, a cultura pode ser instituída como meio de dominação da humanidade sobre o conjunto da natureza e sobre toda *praxis* humana (Cf. N II. Cap. VIII, p.424. GA 6.2).

Assim, a verdade transformada na certeza do sujeito possibilita ao homem e seu agir eficaz a vontade ininterrupta de intensificar as possibilidades de colocar em segurança e de garanti-las contra os novos perigos provocados. Não é por acaso que a técnica progride constantemente estendendo seu domínio por todo planeta mediante a renovação de seus sucessos e novas descobertas. Ela alimenta-se desse ultrapassamento incessante de suas aquisições e de suas conquistas mais recentes (Cf. N II. Cap. VIII, p.424. GA 6.2). Esse incessante ultrapassamento da técnica por si mesma seria uma das expressões da *vontade de vontade* que não tem nenhum objetivo senão sua própria intensificação. Como a Vontade de Poder nietzschiana que quer sempre, não apenas conservar-se, mas intensificar-se, essa *vontade de vontade*, consuma-se no círculo perverso da *produção-consumo* no qual a totalidade do ente apresenta-se como mera subsistência. Mas que implicações teria a verdade como *Certeza* para a essência do próprio Ser? Essa mutação da verdade, que vai da adequação do enunciado conceitual à *certeza* da representação, é ela também predeterminada pela essência do Ser enquanto que efetividade. Assim, a mutação da essência da verdade ofereceria um índice da maneira que o Ser mesmo começa a consumir sua essência como mera efetividade. A verdade como certeza da representação fundamenta-se, pois, numa nova experiência do Ser entre os modernos. Doravante, não mais uma escuta respeitosa ao *apelo do Ser*, não mais um manifestar do Ser no dizer e no pensar do pensador, mas sim uma provocação e um desafio (*Erausfordern*) lançados à totalidade do ente, vista como um estoque de recursos disponíveis a uma Vontade de Poder insaciável. (N II. Cap. VIII, p. 425. GA 6.2)

Para Heidegger, essa exigência que o homem coloca a si mesmo de assegurar-se de sua própria realidade natural seria uma consequência necessária da *certeza* na salvação.

“Por isso, na história dos tempos modernos, o mundo da fé cristã permanece normativo não apenas para a instituição e relação com o real, mas também para explicitação do real em relação a sua realidade pela metafísica moderna. A cultura moderna mesmo lá onde ela se faz atéia, permanece cristã.”

[Deshalb bleibt in der Geschichte der Neuzeit die Welt des christlichen Glauben in mannigfachen Abwandlungen für die Einrichtung und Pflege des Wirklichen massgebend, aber auch für die Auslegung des Wirklichen auf seine Wirklichkeit hin (für die neuzeitliche Metaphysik). Die neuzeitliche Kultur ist auch da, wo sie ungläubig wird, christlich.] (N II. Cap. VIII, p. 342/427. GA 6.2)

No momento, pois, em que a essência da verdade transforma-se em *Certeza*, efetua-se para o homem situado no seio do ente a relação ao real baseada na *Certeza*. Tal relação pressupõe uma nova experiência do Ser instaurada pelos tempos modernos, que procurarei elucidar a seguir (Cf. N II, Cap. VIII, p. 428. GA 6.2)

## 2. A experiência do Ser no início da metafísica moderna: do *hypokeimenon* (υποκειμενον) ao *subjectum*

Enquanto a *experiência do Ser* dos modernos baseia-se na certeza da representação do sujeito cognoscente, os gregos experienciaram o Ser, não como *actualitas* (realidade eficaz), mas enquanto isso que se oferece a cada momento a partir de si, o singular que jaz por si diante de... Isto é o que os gregos chamavam de υποκειμενον. O *Hypokeimenon*, o sub-jacente, o *subjectum*, isso que em ato é o que se sustém, na época moderna assume o caráter de fundamento sobre o qual vai ser colocado outra coisa. Dessa forma, o *subjectum* passa a ser compreendido enquanto o que subjaz e sustém, enquanto *sub-stans*, ou seja, isto que antes de tudo é constante. (Cf. N II, cap. V, p. 141-142; Cap. VIII, p.429, GA 6.2). O υποκειμενον em seu sentido originário, portanto, é tudo isto que dura e permanece a partir de si e em si e que assim já se encontra previamente aí. Um astro, exemplifica Heidegger, é um *sub-jectum*, ou seja, um suporte de propriedades, tanto quanto um homem, uma pedra ou um Deus. Entretanto, no início da metafísica moderna exige-se um *fundamentum inconcursum* que, enquanto verdadeiramente ente, satisfaça a essência da verdade como certeza. O que está em questão aqui, observa Heidegger, é um *sub-jectum* que se encontra previamente em toda coisa representada e em toda representação, constituindo na esfera do representar indubitável isso que é *constante* (*Ständige*) e *consistente* (*Stehende*). (Cf. N II, Cap. VIII, p.431-432, GA 6.2).

Nesse sentido, o agir eficaz, que constitui a nova essência da realidade desse real, tem o traço fundamental do *re-presentar*. Aqui começa, segundo Heidegger, a delinear-se um caráter fundamental da realidade cujo o prelúdio decisivo estaria nas *Meditações cartesianas* (Cf. N II, Cap. VIII, p. 433, GA 6.2). Em Descartes, a *res cogitans*, o *subjectum*, é ao mesmo tempo uma *substantia* finita, ou seja, criada, que se determina a partir da causalidade da causa primeira - Deus. Entretanto, observa Heidegger, o representar humano e a natureza humana que se representa são aqui mais entes que qualquer outro ente. Isso porque "a mens humana conforme a marca distintiva de seu estado pre-jacente enquanto sub-jectum, reivindica para si o nome de sujeito, de tal sorte que subjectum e ego, subjetividade e eguidade terão uma significação idêntica" [Die Mens humana wird daher künftig gemäss dieser Auszeichnung ihres Vorliegens als

subiectum den Namen subjekt ausschliesslich für sich in Anspruch nehmen, so dass subiectum und ego, Subjektivität und Ichheit gleichbedeutend werden.] (N II, Cap. VIII, p. 348/434, GA 6.2).

Reportando-se ao §14 da *Monadologia* de Leibniz, Heidegger afirma que aqui a essência da representação é determinada, não mais em sentido psicológico, mas em relação à essência da propriedade do ser do ente. A essência da força se delimita a partir dessa reflexão acerca do ser do verdadeiro ente. Nesse sentido, a força transforma-se no *sub-jectum* da ação eficaz que dá origem à consistência do ente (Cf. N II, Cap. VIII, p.442; Cf. Leibniz, *Monadologia*, § 47). O importante aqui, para Heidegger, é mostrar que em Leibniz começa a delinear-se o fundo historial dos tempos modernos e de seu acabamento na Era da técnica. Desde que a propriedade do ser do ente significa realidade efetiva, o Ser está em cada coisa que é o resultado de um efetuar eficaz. Daí a questão leibneziana: *por que há o ente e não antes o nada?* (Cf. *Einführung in die Metaphysik*. GA 40) afirmar-se sobre o grande princípio da metafísica (Princípio da Razão Suficiente) que diz: *nada se faz sem razão suficiente*, ou seja, nada existe sem fundamento, sem causa. Doravante, representar qualquer coisa não quer dizer somente: colocar diante de si qualquer coisa. Em Leibniz, a presença (*Anwesen*) é reportada a um *ego* (mônada) e efetuada por ele. Essa forma de *presença* representativa difere, observa Heidegger, da forma de presentidade experienciada pelos gregos, que nos remete para um presentificar na não ocultação independente de qualquer sujeito.

Ora, Heidegger observa que esse Ser que é concebido como realidade eficaz, como causa do ente, possui o traço fundamental da vontade. O Ser enquanto querer é o que torna constante a consistência do devir. O Ser enquanto querer é um querer-se, cuja tendência é sempre ir além de si mesmo. Heidegger poderá dizer então que o “*Ser é vontade de vontade*” (*Sein ist Wille zum Willen*) (N II, cap. VIII, p. 362/453. GA 6.2). E desde que o Ser tem como essência a vontade, ele é em si mesmo sistemático e é para si mesmo um *sistema*. Sistema aqui é a estrutura da realidade do real cuja essência está na vontade. É justamente essa essência sistemática da subjetividade, que conduz à incondicionalidade do possuir e do instituir, que caracterizaria a metafísica da Vontade de Poder de Nietzsche.

Capítulo III  
**A Vontade de Poder E O ACABAMENTO DA METAFÍSICA**

A tarefa desse capítulo será explicitar em que sentido Heidegger interpreta o pensamento de Nietzsche como sendo o *lugar* onde a metafísica teria atingido suas últimas possibilidades na Era da técnica. Nietzsche transforma-se, assim, num momento decisivo a partir do qual Heidegger irá meditar sobre a maneira como a metafísica determina cada pensador, como ela determina as épocas históricas e como ela chega ao seu *fim* na metafísica da *Vontade de Potência*. Para tanto, vou expor alguns aspectos fundamentais da interpretação heideggeriana de Nietzsche, particularmente de alguns termos, tais como: nihilismo, Vontade de Poder e *além-do-homem*, procurando, ao mesmo tempo, articular tais temas à questão da Técnica. Após esse percurso, talvez consigamos compreender melhor em que sentido, no entender de Heidegger, Nietzsche ao conceber a totalidade do ente sob a ótica do *valor*, ou seja, a partir da perspectiva da *Vontade de potência*, não faz mais que legitimar o pensamento calculador e a dominação incondicional da totalidade do ente, tornando-se assim um legítimo herdeiro da metafísica cartesiana, que ele pretendia superar.

Antes de realizar a tarefa proposta acima, vou apontar alguns aspectos do diálogo que Heidegger procurou manter, não apenas com Nietzsche, mas com todos aqueles pensadores que se tornaram, muitas vezes, companheiros no ofício do pensar. Em alguns momentos desse capítulo, como contra-ponto à interpretação heideggeriana de Nietzsche, serão feitas referências a alguns autores que contestam determinados pontos da *leitura* que Heidegger faz de Nietzsche, ressaltando aspectos do pensamento nietzschiano que seriam, as vezes, negligenciados por Heidegger.

### I. O ENCONTRO COM NIETZSCHE

Ao se tentar explicitar a natureza do *diálogo* que Heidegger manteve com Nietzsche e outros pensadores fundamentais da história da metafísica, devemos ter sempre em mente o que o filósofo disse numa passagem de *Brief über den Humanismus (UH)* (1947): “Néscia é toda refutação no campo do pensar essencial. A disputa entre pensadores é a “disputa amorosa” da questão mesma (a questão do sentido do Ser). Ela auxilia-os alternadamente a penetrar na

*simples participação no Mesmo (Ser), a partir do qual eles encontram a docilidade no destino do Ser” (UH, p. 159. GA 09).*

Heidegger tomou contato com Nietzsche nos anos de formação na Universidade de Friburgo (1909-1914), particularmente com a publicação póstuma de alguns fragmentos reunidos sob o título *Vontade de Potência*<sup>31</sup> (1906). Esse texto servirá de ponto de partida para os cursos sobre Nietzsche ministrados entre 1936 e 1946<sup>32</sup>. Já em 1915, na conferência *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (Cf. *Frühe Schriften*. GA 01). Heidegger faz alusão a uma Vontade de Poder própria à filosofia. No período de Marburgo (1923-1927), Nietzsche parece haver desaparecido completamente do centro das preocupações de Heidegger, dando lugar a Aristóteles, Kant e Husserl. Nietzsche, por sua vez, influencia cada vez mais a *Lebensphilosophie* e a filosofia do valor. Essa apropriação indevida de Nietzsche por tendências vitalistas e biologicistas talvez tenha contribuído para o afastamento de Heidegger, pois o filósofo recusava a categoria de “vida” em suas análises dos modos de ser originários do Dasein. Certamente, a recusa de Heidegger da filosofia do valor do neokantismo (Windelband e Rickert) retarda um confronto mais prolongado com aquele filósofo que concebia a totalidade do ente sob noção de valor e propunha uma *transvaloração de todos os valores*.

Entretanto, mesmo durante a década de 20, apesar do silêncio em relação a Nietzsche, o estilo deste ainda exerce seu fascínio sobre Heidegger, como bem o demonstra essa passagem de um curso de 1925 sobre o “*Conceito de Tempo*”: “*A pesquisa filosófica é e permanecerá ateísmo. Pois, ela se pode permitir a arrogância do pensamento... e precisamente em um tal ateísmo a filosofia torna-se, como disse certa vez um grande pensador, a gaia ciência (fröhliche Wissenschaft)*”.

Em *Sein und Zeit (SZ)* (1927) encontram-se escassas referências a Nietzsche. Mesmo assim, Heidegger sustenta que sua interpretação de Nietzsche deve ser compreendida à luz da experiência fundamental de *Sein und Zeit* (Cf. N II, cap. VI, GA 6.2). No ensaio *Nietzsches Wort: Gott ist tot* (Cf. Hölzwege. GA 05), Heidegger adverte que sua explicação de Nietzsche coloca-se na esfera de apreensão que permitiu a analítica existencial de *Sein und Zeit*. Ora, a experiência

<sup>31</sup>Em algumas passagens de seus cursos sobre Nietzsche, Heidegger já denunciava o caráter duvidoso dessa suposta “obra póstuma” de Nietzsche. Sabemos que até a década de 1950 essa obra era o instrumento de trabalho disponível aos estudiosos de Nietzsche até ser desmascarada pelas pesquisas de Karl Schlechta como uma coletânea mal organizada de alguns fragmentos póstumos.

<sup>32</sup> Com base nesses cursos que Heidegger proferiu sobre Nietzsche nos anos 30 e 40, Habermas em seu *O Discurso Filosófico da modernidade* pretendeu investigar de que modo o filósofo vai integrando o

fundamental de *Sein und Zeit* é a experiência do *esquecimento do Ser*, que é ele mesmo esquecido ao longo da história da metafísica. No horizonte desse esquecimento do Ser, Nietzsche será concebido como aquele que volta a metafísica contra si mesma ao realizar suas possibilidades extremas sem, contudo, romper os limites da própria metafísica. O fato é que somente nos anos 30 e 40, Heidegger irá estabelecer um real enfrentamento com o pensamento nietzschiano.

Wolfgang Müller-Lauter, em seu ensaio *A doutrina da Vontade de poder em Nietzsche*, contrapõe-se a essa leitura de Heidegger que pretende atribuir um lugar específico à filosofia de Nietzsche na história da metafísica. Para Müller-Lauter, existiria algo mais do que o esgotamento das possibilidades extremas da metafísica na filosofia de Nietzsche, que proporia uma destruição da metafísica a partir dela mesma. Müller-Lauter concorda com Heidegger que Nietzsche permanece metafísico quando pensa, por exemplo, a doutrina do eterno retorno como suprema aproximação do ser e do devir. Mas o que lhe parece essencial é que por trás dessas aparentes fachadas sempre de novo erigidas, a metafísica cai por terra fulminada pelo pluralismo e dinamismo do pensamento nietzschiano (Cf. Müller-Lauter, 1997, p. 52-53).

Entretanto, ao colocar em questão a interpretação que Heidegger faz de Nietzsche ou de qualquer outro pensador, devemos atentar para o fato de que, para o filósofo, designar a metafísica com o nome de um pensador, não significa que ela seja sempre a produção e propriedade desse pensador como indivíduo. Os pensadores dizem e pensam o Ser na medida em que a verdade do Ser foi-lhes confiada pelo próprio Ser como *Dom*. Nesse sentido, para Heidegger, o pensar e o dizer de pensadores como Nietzsche não são simples modos de ver de um homem isolado e atormentado, ou simples expressões de um pensador de um tempo indigente, mas "*...ressonâncias da história ainda ignorada do Ser na fala que o homem historial profere enquanto sua própria linguagem*" [*Die Gedanke eines Denkers vom Range Nietzsches sind der Widerklang der noch nicht erkannten Geschichte des Seins in dem Wort, das der geschichtliche Mensch als seine Sprache spricht*] (N II, cap. V, p. 40/43-44. GA 6.2). Assim, o que estaria em causa para Heidegger, não seria propriamente uma simples exposição das articulações internas do pensamento de Nietzsche, mas de que natureza é essa época na história do Ser que constrangeu o filósofo a falar o que falou.

O horizonte em que se movimentará a meditação heideggeriana sobre Nietzsche foi desvelado pelo próprio filósofo em seu *Discurso de Reitorado* (1933), quando pergunta se a existência alemã estaria apta a assumir a *grande decisão* que se impõe diante do *verdictum* de Nietzsche - “*Deus está morto*” (*Gott ist tot*) (Cf. *Gaia Ciência*. §125). Essa “*boa nova*”, observa Heidegger, teria lançado o manto do abandono sobre o homem no mundo dos entes. Com a *morte de Deus*, caem por terra todos os fundamentos da Metafísica, da Religião e da moral. Doravante, não existem mais o Bem, o Belo e a Verdade. Existem apenas, como sempre existiram, *perspectivas* ou formações de dominação que lutam para se imporem como o lugar da verdade (Cf. **SDU**, p. 8 . GA 16).

Para Heidegger, Nietzsche seria, portanto, o signo do *fim* de uma época e, ao mesmo tempo, o arauto de um novo *começo* na história do Ser. Seu dizer e seu pensar se constituiriam no ponto de partida para uma *nova época do pensamento do Ser*. Em *Was heisst Denken?* (**WhD**) (1951/52), Heidegger admite que Nietzsche, mais que qualquer outro pensador, via e tomava como tarefa a necessidade de ultrapassar o seu tempo. Talvez, observa Heidegger, ele tenha sido o primeiro a ver o perigo que se avizinhava nessa incondicional dominação do homem sobre o globo terrestre, o primeiro a colocar questões tais como: estaria o homem preparado para exercer seu domínio incondicional sobre a terra? (Cf. **WhD**, VI, p. 53. GA 08).

Apesar desse reconhecimento da “originalidade” de Nietzsche, alguns anos antes, em sua obra *Nietzsche II (N II)*, mais precisamente na primeira frase do capítulo VI intitulado *Nietzsches Metaphysik* (1940), Heidegger afirmava que o pensamento nietzschiano possui a mesma natureza metafísica do pensamento ocidental que se desenvolveu desde Platão – “*Das Denken Nietzsches ist gemäss allem Denken des Abendlandes seit Platon Metaphysik*” (Cf. **N II**, cap. VI, p. 257. GA 6.2). Nietzsche, entretanto, seria aquele pensador no qual essa tradição teria realizado suas últimas possibilidades na metafísica da *Vontade de potência*<sup>33</sup>. Na concepção de Heidegger, essa metafísica se desdobraria em cinco termos fundamentais: *vontade de potência*, *niilismo*, *eterno retorno do mesmo*, *Além-do-homem*<sup>34</sup> e *transvaloração de todos os valores*

<sup>33</sup> A expressão “*metafísica da Vontade de potência*” deve ser compreendida, segundo Heidegger, levando-se em conta o duplo aspecto do *gentivus objectivus* e *subjectivus*. A metafísica de Nietzsche, como qualquer outra metafísica, tem a pretensão de se pronunciar sobre a verdade do ente em sua totalidade, tendo por *objeto* a *Vontade de potência*, na medida em que esta constitui o caráter fundamental do ente em sua totalidade. Entretanto, a *Vontade de Poder* determina, ao mesmo tempo, a essência do homem, estando assim na base do empreendimento humano de mobilizar o ente em sua totalidade, ou seja, ela fundamenta uma metafísica da qual ela é o *subjectum*. “*A Vontade de Poder é o objeto e o sujeito da metafísica dominada pela noção de valor*”. (Cf. **N II**, Cap. V, p. 75, GA 6.2).

<sup>34</sup> O termo “*super-homem*”, tradução mais popular referente ao *Übermensch* usado por Nietzsche, principalmente no livro “*Assim Falou Zaratustra*” (**AFZ**), não é uma tradução tão fiel ao termo alemão. Pode-

(justiça). Vontade de Poder seria a palavra para o ser do ente enquanto tal, ou seja, para a essência do ente. *Nihilismo* é o nome para a história da verdade do ente assim determinada. *Eterno retorno do mesmo* designaria o modo *como* o ente é em sua totalidade, a *existência* do ente. O *Além-do-homem*, por sua vez, caracterizaria a humanidade exigida por esta totalidade do ente. Justiça é a essência da verdade do ente enquanto Vontade de Poder (Cf. N II, cap. VI, p. 260. GA 6.2). Esses cinco termos seriam, segundo Heidegger, as faces ou *máscaras* em que aparece a metafísica de Nietzsche. Entretanto, alerta-nos o filósofo, uma verdadeira compreensão desses cinco termos capitais da metafísica nietzschiana implicaria uma experiência profunda e originária do momento da história do Ser inaugurado por nossa época (Cf. N II, cap. V, p. 40. GA 6.2).

Após essa breve tentativa de explicitação da natureza do *diálogo* que Heidegger procurou manter com Nietzsche, passarei a exposição de alguns pontos da leitura que o filósofo faz do nihilismo, da Vontade de Poder e do *além-do-homem*, explicitando, quando possível, suas respectivas articulações e implicações com a questão da técnica.

## II. O NIILISMO ENQUANTO LÓGICA DA HISTÓRIA OCIDENTAL

Em *Der Europäische Nihilismus*, curso de 1940 publicado na já referida obra *Nietzsche* (N II) (1962), Heidegger procura antes de mais nada deixar claro que, para Nietzsche, o nihilismo compreenderia toda história do Ocidente. A partir dessa perspectiva, o advento da ciência e da Técnica nada mais faria senão levar esse nihilismo a sua plenitude no mundo objetivado e estéril do cálculo. Nietzsche fala de uma espécie de *"nihilismo europeu"* que se abate sobre toda Europa. O nihilismo designaria, assim, o movimento historial que reinou através dos séculos precedentes e reinará por muito tempo ainda. Esse movimento, segundo Heidegger, pode ser expresso brevemente mediante as palavras: *"Deus está morto."* (Cf. N II, cap. V, p. 33. GA 6.2). Essa sentença anuncia que o Deus cristão perdeu seu poder sobre o ente e sobre a destinação do homem. Ao anunciar a morte de Deus, Nietzsche torna-se, assim, o arauto da eliminação de qualquer instância supra-sensível. Doravante, todos os valores, normas, princípios, regras e objetivos erigidos a cima do ente para dar-lhe um sentido caíram por terra.

---

se confundir facilmente o termo "super-homem" com qualquer noção contemporânea de um homem com plenos poderes sobre os demais, e até poderes extra-humanos, o que não é o caso do *Übermensch* nietzschiano, por isso preferimos a terminologia *"Além-do-Homem"*, que talvez esteja mais próxima àquilo que Nietzsche queria expressar com este *tipo*, que é uma etapa além do próprio homem, que alia a força à brandura.

"O niilismo é esse processo historial pelo qual o supra-sensível perde sua soberania e se esvazia de tal forma que o ente, ele mesmo, perde seu valor e seu próprio sentido. O niilismo é a história do ente mesmo através da qual a morte do Deus cristão se faz dia lentamente, mas inevitavelmente."

[Nihilismus ist jener geschichtliche Vorgang, durch den das Übersinnliche in seiner Herrschaft hinfällig und nichtig wird, so dass das Seiende selbst seinen Wert und Sinn verliert. Nihilismus ist die Geschichte des Seines selbst, durch die der Tod des christlichen Gottes langsam, aber unaufhaltsam an den Tag kommt.] (N II. cap. V, p. 32/33. GA 6.2)

O niilismo seria, assim, o resultado nefasto da colocação de um ser no além, no supra-sensível, no outro-mundo, que será a medida de todas as coisas sensíveis desse mundo. A Tese do Outro-mundo, o mundo-verdade criado pelos filósofos, moralistas e sacerdotes implica que a existência é algo culpado e que, portanto, deve ser justificada e redimida em função de uma realidade transcendente. Nietzsche denuncia essa inversão, reclama para o homem e a terra tudo aquilo que as metafísicas e as religiões projetaram no além. A Fórmula de Nietzsche é *amor fati - inocentar a existência, afirmando-a mesmo na dor e no sofrimento*. O cristianismo, por sua vez, alimentado pelo ódio e pelo instinto de vingança judaico contra a vida, teria apropriado e vulgarizado esse platonismo baseado no dualismo metafísico entre mundo sensível/inteligível, transformando esse mundo numa pura passagem para o outro-mundo (Cf. Nietzsche, **GM**, I).

Em *Der Wille zur Macht (WzM)*, Nietzsche afirma:

"O 'outro mundo', tal qual aparece verdadeiramente na história é caracterizado por quais atributos? Com os estigmas do preconceito filosófico, moral e religioso.

O 'outro mundo', tal qual ressaí desses fatos, é sinônimo de não-ser, do não-viver, do desejo de não viver. Aspecto de conjunto: o instinto da *lassidão de viver* e não o da vida, criou o 'outro mundo'. Consequência: a filosofia, a religião e a moral são sintomas de *decadência...*" (**WzM**, § p. 240)

Acontece que esse *outro-mundo* foi aniquilado com a morte de Deus. Uma vez que, para Nietzsche, o nome de Deus seria também o nome para o metafísico, o supra-sensível, o transcendente. O anúncio: *Deus está morto*, diz, então, que não há mais o outro-mundo, que não apenas Deus, mas também seu lugar (a transcendência) foram banidos. Essa radicalização do niilismo operada pela *morte de Deus*, exigiria, na perspectiva nietzschiana, uma *transvaloração de todos os valores (Umwertung aller Wertes)*, pois mesmo quando se rompe com o nome de Deus, a estrutura platônico-cristã (sensível/supra-sensível) ainda continua modelo. Em seu lugar surgem outros valores tais como: a lei moral, a autoridade da razão, o progresso, a felicidade da maioria, a cultura, a civilização tecnológica, etc. Esses valores seriam formas diversas de *niilismo*

*imperfeito* que impedem que se chegue a uma resolução enérgica acerca do destino do homem do presente. Entretanto, para Heidegger, esse niilismo que prega: a *inversão/transvalorização* dos valores mais altos; a inversão do platonismo, como esquecimento do mundo e da vida; a destruição dos valores cristãos como um platonismo para o povo, não seria o *superador* da metafísica. Ele seria seu fruto mais trágico e o guia para aquele que quer penetrar no verdadeiro niilismo que jaz na essência da metafísica, enquanto história do *esquecimento do Ser* que se consuma na Era da Técnica. Nietzsche seria, portanto, a via de acesso que teria permitido a Heidegger penetrar na essência niilista da metafísica como esquecimento do Ser e da própria técnica, enquanto fase terminal dessa metafísica.

Heidegger constata que existiriam alguns fragmentos importantes sobre a essência do niilismo e suas consequências, principalmente aqueles que foram escritos nos dois últimos anos de lucidez do filósofo, os anos de 1887 e 1888. Esse é o caso, segundo Heidegger, do fragmento póstumo intitulado *Ruína dos valores cosmológicos* (1887/1888), publicado como fragmento 12 na discutível obra *Der Wille zur macht (WzM)* (Cf. N II, cap. V, p. 45/42 GA 6.2). Heidegger comenta esse fragmento à luz de uma nota de Nietzsche da mesma época que diz o seguinte: “*Que significa o niilismo? Que os valores supremos se desvalorizaram. Falta o objetivo. Falta a resposta à questão para quê?*” [*Was bedeutet Nihilismus? – Dass die obersten Werte sich entwerten. Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das Warum?*] (N II, cap. V, p. 42/45. GA 6.2). Nessa breve passagem, o niilismo é visto como um processo de desvalorização no curso do qual os valores supremos caem por terra.

Na seção A do referido Fragmento 12, Nietzsche assinala algumas das causas psicológicas do fenômeno do niilismo (Cf. *WzM*, Fr. 12, A). Uma primeira causa psicológica do niilismo estaria no fato do homem compreender que não há *finalidade* no devir. Só existe um puro devir, onde nada devém, a não ser o próprio devir. Se a totalidade do ente tivesse um fim, um objetivo, um sentido, este já teria sido atingido, e mesmo assim o homem não teria o papel de sujeito nessa tarefa. O niilismo se efetivaria nessa tomada de consciência de que com o vir-a-ser nada é alvejado, nada é alcançado. Portanto, a desilusão sobre uma pretensa finalidade do vir-a-ser (*Zweck des Werdens*) é a causa do niilismo. “*O homem não mais como colaborador, menos ainda como centro do devir*” [*der Mensch nicht mehr Mitarbeiter, geschweige der Mittelpunkt des Werdens*] (NIETZSCHE, Fr. 12, XV. Cf. N II, cap. V, p. 50/56. GA 6.2)

Uma segunda causa psicológica do niilismo advém quando se percebe que não há *unidade* no vir-a-ser. O homem tem necessidade dessa crença numa espécie de unidade e organização

do devir, para que surja nele esse sentimento profundo de conexão e dependência diante de um todo infinitamente superior a ele, enfim, para que ele possa sucumbir diante de um Deus misericordioso. *“O bem do universal exige o abandono do indivíduo... mas, vede, não há um tal universal! No fundo o homem perdeu a crença em seu valor, quando através dele não atua um todo infinitamente valioso, isto é, ele concebeu um tal todo, para poder acreditar em seu valor.”* [Das Wohl des Allgemeinen fordert die Hingabe des Einzelnen... aber siehe da, es gibt kein solches Allgemeines! Im Grunde hat der Mensch den Glauben an seinen Wert verloren, wenn durch ihn nicht ein unendlich ertvolles Ganzes wirkt:d. h. er hat ein solches Ganzes konzipiert, um an seinen Wert glauben zu können.] (NIETZSCHE, Fr. 12, XV. Cf. N II, cap. V, p. 50-51/57. GA 6.2)

Uma terceira causa psicológica do niilismo estaria na condenação desse mundo do vir-a-ser (sem finalidade e unidade) como sendo uma ilusão e na invenção do *outro-mundo* (*Hinterwelten*) - o mundo verdade. A criação desse mundo supra-sensível, mais real e verdadeiro, dá-se mediante a depreciação desse mundo aqui em baixo, desqualificado como reino da errância (Cf. N II, cap. V, p. 63-64 GA 6.2). Entretanto, o homem não tarda a descobrir que esse outro mundo é também uma criação sua: algo humano, demasiado humano. Assim, a terceira forma de niilismo advém justamente quando se percebe que esse “mundo-verdade” não passa de uma invenção humana. *“Desse ponto de vista admite-se a realidade do vir-a-ser como única realidade, proíbe-se a si toda espécie de via dissimulada que leve a ultramundos e falsas divindades – mas não se suporta esse mundo, que já não se pode negar...”* [... welche sich Unglauben an eine metaphysische Welt in sich schliesst, - welche sich den Glauben na eine wahre Welt wrbietet. Auf diesem Satandpunkt gibt man die Realität de Werdens als einzige Realität zu, werbietet sich jede Art Schleichweg zu Hinterwelten und falschen Göttlichkeiten –aber erträgt diese Welt nicht, die man nicht leugnen will...] (WzM, Fr. 12, XV. Cf. N II, cap. V, p. 51/57-58. GA 6.2).

Portanto, quando se compreende que o caráter global da existência não pode ser interpretado com as categorias de *fim*, *unidade* e *verdade*, experiencia-se um *sentimento de ausência de valor*, uma completa e absoluta falta de fundamento para a crença num outro-mundo mais verdadeiro, *“...as categorias fim, unidade, ser ... com as quais tínhamos imposto ao mundo um valor, foram outra vez retiradas de nós – e agora o mundo parece sem valor...”* [Die Kategorien Zweck, Einheit, Sein, mit denen wier der Welt einen Wert eingelegt haben, werden wieder von uns herausgezogen – und nun sieht die Welt wertlos... ] (WzM, Fr. 12, XV. Cf. N II, cap. V, p.51/58. GA 6.2). Cabe ressaltar que o niilismo como estado psicológico não se limitaria a

um *fato psíquico* (vivência) na consciência de alguns indivíduos particulares<sup>35</sup>, mas concerne ao modo como o homem estabelece e sustenta suas relações com a totalidade do ente, cujo caráter fundamental é *Vontade de potência*.

O fato de não podermos aplicar as categorias de *finalidade, unidade e verdade* ao mundo, não seria motivo para desvalorarmos o todo, o mundo do devir. Esse mundo, doravante, deixa de ser objeto de apreciação por parte dos valores até então em vigor, tornando-se assim o lugar para uma nova instauração de valor. Mas em que medida esse processo de ruína de todos os valores supremos seria um processo em nossa história ocidental que teria como resultado o domínio planetário da técnica? Segundo Heidegger, tal questão só poderá ser respondida se soubermos antes o que significa o *valor* em geral, desvelando, ao mesmo tempo, sua relação intrínseca com o cálculo (Cf. N II, cap. V, p. 46/42. GA. 6.2). Portanto, a relação intrínseca entre o nihilismo enquanto lógica da metafísica ocidental e a técnica enquanto fase terminal dessa metafísica, só poderá ser compreendida à luz da relação que Heidegger estabelece entre *valor* e *cálculo*.

De onde adviria esse modo de pensar de Nietzsche que aprecia tudo conforme valores, que concebe a si mesmo como apreciação de valores e toma por tarefa uma nova instituição de valores? Enfim, o que entende Nietzsche por valor? (Cf. N II, cap. V, p. 101. GA 6.2). Heidegger informa-nos que em *Der Wille zur Macht (WzM)* (1900) existe uma anotação de 1888 de número 715 que responderia a tal questão: “*O ponto de vista do valor é o ponto de vista das condições de conservação e do aumento/acréscimo em relação às formações complexas de duração relativa à vida no interior do devir [Der Gesichtspunkt des Wert is der Gesichtspunkt von Erhaltungs, Steigerungs – Bedingungen in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des werdens.]*” (N II, p. 83/101. GA 6.2). O valor seria assim caracterizado pelo próprio Nietzsche como um *ponto de vista para... qualquer coisa*. Heidegger sustenta que esse modo de visar e avaliar é um cálculo. Toda maneira de avaliar/calcular funda-se sobre uma apreciação. Toda apreciação implica um cálculo – calcular é computar sobre qualquer coisa. “*Calcular*

---

<sup>35</sup> O que Nietzsche entende por Psicologia certamente não se limita a uma exploração científico-experimental dos processos psíquicos que tem como modelo a Física. Em Nietzsche, a psicologia não se limita ao homem, ela estende-se, não apenas ao reino vegetal e animal, mas a todo devir enquanto *Vontade de potência*. “*Psicologia significa interrogar sobre o psíquico, quer dizer o vivente no sentido dessa vida que determina todo devir no sentido da Vontade de potência*” (N II, cap. V, p. 53. GA 6.2). Ora, se a *Vontade de Poder* constitui o ser de todo ente, então, a psicologia em Nietzsche tem o sentido da metafísica, pois ela se pronuncia sobre o ente em sua totalidade. A psicologia enquanto doutrina da *Vontade de Poder* torna-se o lugar das questões metafísicas fundamentais, na medida em que no homem, sob a fisionomia do *Além-do-homem*, a *Vontade de Poder* desenvolve toda sua essência, (Cf. N II, cap. V, p. 54. GA 6.2).

significa então o fato de colocar as condições de tal modo que as condições condicionem o ser do ente enquanto tal ...'[Das so verstandene Rechnen ist das auf sich gestellte Setzen von Bedingungen, dergestalt, dass die Bedingungen das Sein des Seienden bedingen...] (N II, cap. V, p. 186/234. GA 06). O cálculo é por essência o caráter fundamental do fato de apreciar, pelo qual tudo isso que é estimado e apreciado como condicionante tem o caráter de valor.

Mas em que momento o re-presentar o ser do ente torna-se um cálculo e uma apreciação de valor em sua essência? Segundo Heidegger, a partir do momento em que o representar do ente enquanto tal torna-se esse representar que incondicionalmente coloca sobre si mesmo e que a partir de si e por si decide de todas as condições de ser. Portanto, há um momento, para Heidegger, em que o caráter fundamental do ente assumirá uma essência tal que ela mesma exige o cálculo e a apreciação como uma necessidade essencial do ser do ente. Isso se produz lá, onde o caráter fundamental do ente se manifesta como *Vontade de Poder* (Cf. N II, cap. V, p. 234. GA 6.2). O valor seria, assim, um *quantum* de força que se apodera das coisas conforme uma vontade de negar ou afirmar a vida.

A que visa esse modo de calcular? É o próprio Nietzsche quem diz: “O ponto de vista do valor é o ponto de vista das condições de conservação e aumento/acréscimo...” Trata-se aqui da conservação e do aumento da potência.

“A potência é esse algo, por assim dizer essa coisa de que tudo depende, cuja a conservação e o aumento encontram-se submetidos a certas condições. Os valores são as condições com as quais a potência enquanto tal se vê obrigada a computar. Calcular o acréscimo da potência, a intensificação do grau de potência cada vez atingido, eis a essência da *Vontade de potência*”

[Die Macht ist das Etwas, gleichsam das Ding, worauf es ankommt, das Ding, dessen Erhaltun und Steigerung unter Bedingungen stehen. Werte sind die Bedingungen, mit denen die Macht als solche rechnen muss. Auf Macht-Steigerung zu rechnen, auf Übermächtigung der jeweiligen Maschstufe, ist das Wesen des Willens zur Macht.] (N II, cap V, p. 85/102-103. GA 6.2).

Os valores são, portanto, condições da *Vontade de Poder* que ela mesma coloca para si, visando sua conservação e intensificação. Isso faz com que a totalidade do ente se determine a partir de seu caráter perspectivista. Heidegger observa, entretanto, que pensar o niilismo exclusivamente a partir da noção de valor, como o fez Nietzsche, deixa impensada sua essência, além de propor um conceito niilista do próprio niilismo. “A despeito de toda sua perspicácia, Nietzsche não chega a reconhecer a essência do niilismo, pela razão de desenvolver o conceito unicamente a partir da noção de valor, enquanto processo de desvalorização dos valores supremos” [Er vermag das verborgene Wesen des Nihilismus trotz aller Einsichten deshalb nicht

*zu erkennen, weil er ihn von vornherein und nur vom Wertgedanken aus, als Vorgang der Entwertung der obersten Werte begreift.* ] (N II, cap. V, p. 49/54. GA 6.2).

A predominância da noção de *valor* na história da metafísica traz implícita uma noção de Ser que impõe uma determinada interpretação da totalidade do ente, enquanto *estoque* de reserva disponível, preparando, assim, o advento do domínio planetário da técnica (Cf. N II, cap. V, p. 55/49. GA 6.2). Para Heidegger, essa predominância da noção de valor conduziria, por exemplo, a colocar como tarefa da metafísica futura, como o fez Nietzsche, uma *transvaloração de todos os valores*. “Nietzsche concebe o conjunto da filosofia ocidental enquanto um modo de pensar em valor e computar com valor... O Ser, a entidade do ente se interpreta, doravante, como *Vontade de potência*” [Nietzsche *begreift die gesamte abendländische Philosophie als ein Denken in Werten und ein Rechnen mit Werten... Das Sein, die Seiendheit des Seienden wird als Wille zur Macht ausgelegt.* ] (N II, cap. V, p. 90/109. GA 6.2). Assim, os momentos fundamentais da história da metafísica não falariam senão a linguagem da *Vontade de Poder* – a tradição filosófica torna-se a história da instituição de valores que, na maioria das vezes, condenou a existência em função de um *outro-mundo* supostamente mais real e verdadeiro

### 1. A superação do niilismo: a transvaloração de todos os valores.

Heidegger percebe que Nietzsche não se contenta em apenas enumerar as formas em que o niilismo se desenvolve historicamente, seu objetivo seria fazer da experiência da plenitude do niilismo a via para uma *transvaloração de todos os valores*. Assim, o estado de um mundo sem-valor, após a queda dos valores cosmológicos, não é definitivo, como bem o demonstra a seção B do Fr. 12, na qual Nietzsche teria esboçado aquelas que seriam as consequências da *ruína* desses valores.

Depois que desvalorarmos essas três categorias (Unidade, Finalidade, Verdade), a demonstração de sua inaplicabilidade ao todo não é mais nenhum fundamento para desvalorarmos o todo.

Resultado: A crença nas categorias da razão é a causa do niilismo - medimos o valor do mundo por categorias, que se referem a um mundo puramente fictício.

Resultado final: todos os valores com os quais até agora procuramos tornar o mundo estimável para nós e afinal, justamente com eles, o desvaloramos, daí eles se demonstram inaplicáveis – todos esses valores, recalculados psicologicamente, são resultados de determinadas perspectivas de utilidade para a manutenção e intensificação de formações humanas de dominação: e apenas finalmente projetados na essência das coisas. É sempre ainda a hiperbólica ingenuidade do homem – colocar a si mesmo como sentido e medida de valor das coisas.” (WZM , § 12. Cf. NII, Cap. V, p. 71, GA 6.2)

Portanto, após colocar sob suspeita a validade e a universalidade dos valores cosmológicos, uma nova relação com a totalidade do ente é postulada a partir de um novo princípio instituidor de novos valores – a *Vontade de potência*. Para Heidegger, trata-se de *calcular* com novos valores. Não é por acaso, observa Heidegger, que Nietzsche fala aqui de *resultados* - não há resultado senão ali onde se calcula.

“De fato a *démarche* do pensamento de Nietzsche enquanto niilista é um cálculo;... é isto que nos diz a conclusão final: ‘todos esses valores, recalculados psicologicamente, não são senão resultados de... É de um cálculo psicológico de valores que se trata, no qual nós mesmos somos colocados na linha de contagem’”

[In der Tat ist Nietzsches Gedankengang als nihilistischer ein Rechnen; welcher Art, das sagt er im Schlussabschnitt: alle diese Werte sind, psychologisch nachgerechnet, Resultate von dem und dem. Um eine psychologischen Nachrechnung und Verrechnung der Werte handelt es sich, bei welcher Verrechnung freilich wir selbst mit in die Rechnung gestellt sind.] (Cf. N II, Cap. V, p. 71-72/85-86, GA 6.2).

Essa destituição dos valores supremos, que caracterizaria o niilismo de nossa época, é já a preparação para uma nova instituição de valores em um mundo, doravante, sem-valor. Entretanto, uma nova instituição de valores não implica simplesmente colocar novos valores no *lugar* dos que até então prevaleciam. A transvaloração dos valores supremos significa que não há mais lugar para a transcendência projetada em um outro mundo. Desaparece qualquer possibilidade de *hispostasiar* novos valores num outro mundo que não seja este mundo do devir. Torna-se necessário aqui, segundo Heidegger, um novo princípio de instituição de valor, um novo estado de consciência, ou seja, é preciso um novo cálculo. *Assim compreendida, a nova instituição acaba, enfim, de arruinar os valores precedentes*” [Aus der höchsten Bewusstheit eines eigenen Bewusstseins von Wertwesen und Wertsetzung muss die Umwertung aller bisherigen Werte vollzogen und eingerichtet werden. In der so verstandenen neuen Wertsetzung vollendet sich erst der Hinfall der bisherigen Werte.] (Cf. N II, Cap. V, p. 73/88, GA 06).

Se concebermos a história ocidental como um crescente processo de decadência, de desvalorização dos valores supremos, então veremos que o niilismo não é a *causa* de tal decadência, mas sua lógica interna que impera ao longo dessa história. “O termo *niilismo* indica um movimento historial que remonta a um tempo considerável antes de nós e vai além de nós mesmo, estendendo-se num distante futuro.[Der Name Nihilismus weist in eine lang hinter uns herkommende und weit über uns hinausgreifende geschichtliche Bewegung.] (Cf. N II, p. 80/96. GA 6.2).

Para Nietzsche, a origem dos valores supremos é a moral do “homem bom”. Foi a moral rancorosa dos escravos que colocou os valores supremos como incondicionados e determinantes da própria vida. A impotência em exercer a potência exige que o homem eleve seu olhar para um outro mundo, buscando ali o sentido de sua mísera e curta existência. A *hiperbólica ingenuidade* do “homem bom” faz com que ele não veja e não compreenda que esses valores supremos são colocados pela *Vontade de Poder* como condições de sua própria existência. “O homem bom projeta, sem saber, os valores fora dele mesmo e nessa projeção os erige como algo em si. Isso que é unicamente condicionado pelo homem mesmo, ele o toma inversamente como o incondicionado que reivindica o homem com certas exigências.” [Der gute Mensch wirft, ohne es zu wissen, die Werte über sich hinaus und wirft sie zu solchen auf, was an sich ist. Was einzig bedingt ist durch den Menschen selbst, hält er umgekehrt für das Unbedingte, das den Menschen mit Forderungen beansprucht.] (N II, cap. V, p. 99/121. GA 6.2).

Para Nietzsche, o homem não deve mais se escravizar nem se alienar, submetendo-se como um estrangeiro a isso que ele mesmo criou. O homem deve deixar de se conceber como um miserável escravo face ao ente em sua totalidade, instaurando sua soberania sobre o real. Somente assim, a *Vontade de Poder* torna-se um princípio de uma nova transvaloração de valores, para o qual os objetivos não passam de meios cujo único fim seria sua própria intensificação. Essa ausência de objetivo revelaria, segundo Heidegger, a essência da metafísica da *Vontade de Poder* que sustém a soberania incondicional do homem sobre o real, o que exige que ele mesmo torne-se uma incondicional *Vontade de potência*, conscientemente resoluto em exercer sua potência. Para Heidegger, o exercício dessa potência se configuraria hoje no reino planetário da técnica (Cf. N II, p. 123. GA 6.2).

Mas qual seria os aspectos fundamentais dessa metafísica da *Vontade de potência*? E qual a natureza desse além-do-homem anunciado pelo profeta Zaratustra, que estaria destinado a exercer uma soberania absoluta sobre o real? As respostas para tais questões pode nos auxiliar a esclarecer em que medida, para Heidegger, a metafísica da vontade de potência, ao conceber a totalidade sob o ponto de vista do valor, leva a suas últimas consequências o controle do real pelo pensamento calculador, exigindo assim um tipo específico como o *além-do-homem*.

### III. A METAFÍSICA DA Vontade de Poder

Para Heidegger, a visão nietzschiana do caráter da totalidade do ente como *Vontade de Poder* não passa da “...*experiência fundamental de um pensador...que é constrangido a*

*pronunciar isso: ... Que o ente é, tal como é e naquilo que é, Vontade de potência.”* [Grunderfahrung eines Denkens, ... die vielmehr zum Wort bringen müssen, was das Seiende ist, soferne es ist und so ist, wie es ist: Wille zur Macht.] (N II, Cap. V, p. 35/37. GA 6.2).

No capítulo VI (*Nietzsches Metaphysik*) de sua obra sobre Nietzsche, Heidegger inicia sua leitura da expressão *Vontade de Poder* desautorizando as concepções habituais da mesma. *Vontade*, por exemplo, não deve ser entendida aqui como uma mera faculdade humana do querer que aspira qualquer coisa. Por sua vez, *potência* não deve ser confundida com o exercício cotidiano da violência. A partir dessa interpretação rasteira e distorcida, a expressão *Vontade de Poder* se expressaria num sentimento de deficiência, na medida em que ela não teria aquilo que quer – a potência. Tais interpretações, segundo Heidegger, deformam o sentido autêntico de um dos termos fundamentais da metafísica de Nietzsche (Cf. N II, cap. VI. GA 6.2). Entretanto, Müller-Lauter ressalta que a própria interpretação heideggeriana da *Vontade de Poder* como princípio metafísico em Nietzsche seria equivocada, na medida em que Heidegger concebe uma unidade na *Vontade de Poder* que se manteria através da constante superação de si, o que, por sua vez, exigiria que a totalidade do ente se manifestasse como eterno retorno do mesmo. Para Heidegger, Nietzsche acaba se pronunciando sobre a totalidade do ente ao conceber sua *essência* como *Vontade de Poder* e sua *existência* como *eterno retorno* do mesmo. Contudo, Müller-Lauter considera que o todo em Nietzsche só se dá como caos. O ente enquanto tal não é mais fixável. Não teria, portanto, sentido falar de qualquer fundamento do ente em Nietzsche (Cf. Müller-Lauter, 1997, p. 70).

Por sua vez, Heidegger observa que um primeiro olhar essencial ao conteúdo da expressão *Vontade de Poder* teria sido lançado por Nietzsche na segunda parte do seu *Zaratustra*, na passagem intitulada “*Da superação de si*”. Ali, o profeta do *Além-do-homem* sentencia:

É a vossa vontade e são vossos valores que vós assentastes no rio do vir-a-ser; uma antiga *Vontade de Poder* é o que denuncia a mim aquilo que é acreditado pelo povo como bem e mal. (...)

Mas para entenderes minha palavra de Bem e de Mal: para isso quero dizer-vos ainda minha palavra da vida, e do modo de todo vivente. (...)

Mas onde encontrei vida, ali ouvi falar a obediência. Todo vivente é um obediente.

E isto em segundo lugar: manda-se naquele que não pode obedecer a si próprio. Tal é o modo do vivente. (...)

Onde encontrei vida, ali encontrei *Vontade de potência*; e ainda na vontade do servo encontrei a vontade de ser senhor “ ( ASZ, II, p. 238 - Cf. N II, cap. VI, p. 264-265. GA 6.2).

A própria vida, portanto, seria o caráter fundamental da *Vontade de potência*. Tudo que é vida é *Vontade de potência*, ou seja, onde há vida, há vontade de conservação e engrandecimento de vida. E tudo isso que não é senão conservação da vida, não passa de decadência e declínio da potência (Cf. **WzM**, fr. 715. Cf. **N II**, cap. VI, p. 264. GA 6.2 e **HW**, GA 05). A *Vontade de Poder* seria, pois, "*vontade de durar, de crescer, de vencer, de estender e intensificar a vida. É o mais forte de todos os instintos, o que dirige a evolução orgânica*" (**WzM**, §, p. 63). Nesse sentido, observa Heidegger, é a totalidade do ente que é constituída e mantida por essa vontade que sujeita tudo ao ciclo infundável do nascer e do perecer, enfim, o próprio mundo é em sua essência *Vontade de potência*. Nietzsche proclama isso nos seguintes termos:

" Este mundo é um monstro de força sem começo nem fim, uma quantidade de força brônzea que não se torna nem maior nem menor, que não se consome, mas só se transforma, imutável no seu conjunto (...) Força em toda parte, é jogo de forças e ondas de forças, uno e múltiplo simultaneamente acumulando-se aqui, enquanto se reduz ali, um mar de forças agitadas que provocam sua própria tempestade, transformando-se eternamente num eterno vaivém, com imensos anos de retorno (...)...quereis um nome para esse universo, uma solução para todos os enigmas? Uma luz até para vós, os mais ocultos, os mais fortes, os mais intrépidos de todos os espíritos, para vós homens da meia noite? Este mundo é o mundo da *Vontade de Poder* e nada mais! E vós também sois esta *Vontade de Poder* e nada mais..." (**WzM**, § ?, p./290)

Heidegger lembra-nos que alguns dos fragmentos póstumos, arbitrariamente expostos na obra *Der Wille zur Macht* (1906), concebem a *Vontade de Poder* não como um ser ou um devir, mas como um *Pathos*: "*ela é o fato elementar de onde resultam um devir e uma ação...*" (**WzM**, §297, p.242). Querer é querer ser senhor, querer ser obedecido. Mas o que significaria aqui comandar? Comandar aqui, segundo Heidegger, é dispor das possibilidades, das vias e dos meios do agir eficaz. Aquele que comanda, ao obedecer esse poder de dispor dos meios do agir eficaz, obedece a si mesmo. Assim, a essência da potência poderá ser concebida por Heidegger como *vontade de vontade*, que comanda e dispõe da possibilidade de agir de forma eficaz e que exige que a totalidade do ente, determinada como estoque de reserva disponível, como mera presentidade, manifeste-se no *eterno retorno do mesmo* transfigurado no ciclo perverso da produção-consumo (Cf. **N II**, cap. VI, p. 266-267. GA 6.2). Mas qual seria a relação essencial entre esses dois termos fundamentais em Nietzsche: *Vontade de Poder* e *eterno retorno do mesmo*?

No capítulo IV intitulado *Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht* de sua obra *Nietzsche II*, Heidegger procura jogar alguma luz sobre a conexão entre a metafísica da *Vontade de Poder* e a doutrina do *Eterno Retorno* em Nietzsche. Essa relação pode auxiliar-nos a

compreendermos em que medida a *vontade de vontade*, que impulsiona o poder desafiador da técnica, não tem fim algum senão sua própria intensificação. Isso só é possível porque o ser do ente é concebido como *vontade de potência*, que em seu constante ultrapassamento de si exige o *eterno retorno do mesmo*. Heidegger alega que para compreendermos tal conexão, torna-se necessário considerar que na unidade essencial que vigora entre o Eterno Retorno e o pensamento da *Vontade de potência*; a metafísica, sob o ponto de vista de seu acabamento, diz sua última palavra. Essa unidade de essência, ao permanecer não pronunciada, funda a Era do nihilismo perfeito, ou seja, a Era do mais perfeito absurdo (Cf. N II, cap. IV, p.9/10-11, GA 6.2).

Essa conexão essencial entre *Vontade de Poder* e *eterno retorno* tornar-se mais explícita se considerarmos o seguinte: esse devir, sem unidade e finalidade, é o modo de ser do ente cujo caráter é *Vontade de potência*. “Devir é o ultrapassamento pela potência do degrau a cada vez atingido. Na linguagem de Nietzsche, devir entende o estado de movimento reinante a partir da *Vontade de Poder* ela mesma, enquanto que caráter fundamental do ente.” [Werden ist die machtende Übersteigerung der jeweiligen Machstufe. Werden meint in Nietzsches Sprache die aus ihm selbst waltende Bewegtheit des Willens zur Macht als Grundcharakters des Seienden] (N II, cap. VI, p. 216/268. GA 6.2).

Aqui a própria essência da *Vontade de potência*, enquanto ultrapassamento incessante de si, parece exigir como única realidade o *eterno retorno*. O que devém é o *Mesmo* nele mesmo. O Um e o *Mesmo* na diferença momentânea do outro. Assim, dirá Heidegger, “o pensamento de Nietzsche pensa a constante consistência do devir do que devém na única presença do repetir-se do idêntico.” [Nietzsches Gedanke denkt die ständige Beständigkeit des Werdens des Werdenden in die eine Anwesenheit des Sich-wiederholens des Identischen ] (N II, cap. IV, p. 12/11, GA 6.2). Nesse sentido, Nietzsche não marcaria o ponto de enfraquecimento ou de superação da metafísica e, conseqüentemente, da própria era da técnica. Seu pensamento, na verdade, representaria o aprofundamento e o *acabamento* do projeto da metafísica de um incondicional controle sobre o real (Cf. N II, cap. IV, p. 13, GA 6.2). A totalidade do ente que se manifesta como *Vontade de potência*, faz com que essa totalidade não passe de um devir, sem início, sem fim e unidade. Esse devir expressaria o movimento circular de intensificação da potência, eis porque o caráter fundamental da *Vontade de Poder* determina-se enquanto Eterno Retorno do *Mesmo* (Cf. N II, Cap. V, p. 36-37. GA 6.2).

O fato é que Heidegger as vezes parece negligenciar aspectos importantes do pensamento nietzschiano ao remeter a relação entre *Vontade de Poder* e *eterno retorno* para o âmbito da

distinção escolástica entre *essentia* e *existentia*<sup>36</sup>. A *Vontade de Poder* diria o que o ente é quanto a sua constituição, ou seja, quanto a sua essência. E o *eterno retorno do mesmo* diria o como é necessário que seja o ente que tem como essência a *Vontade de potência*. Uma *Vontade* que, segundo Heidegger, já estaria presente na *vontade de certeza* que perpassaria a metafísica moderna desde Descartes (Cf. N II, Cap. V, p. 34. GA 6.2).

### 1. A Vontade de Certeza como forma preliminar da Vontade de potência

A tarefa agora seria tentar esclarecer em que medida a *vontade de certeza* cartesiana poderá ser interpretada como uma forma preliminar da *Vontade de Poder* e, portanto, do domínio incondicional do homem sobre o real, que alcançaria sua plenitude na Era da técnica. Para tanto, retomarei alguns tópicos da crítica que Nietzsche faz ao *Cogito* cartesiano mostrando, ao mesmo tempo, em que medida Heidegger perceberia uma coesão interna entre a posição de ambos, colocando a metafísica da *Vontade de Poder* como consumação do sonho cartesiano de um pleno controle do homem sobre a natureza e o cosmos.

Embora a experiência cartesiana do Ser como *representação* de um *subjectum* fundado na certeza de si pareça distante do caráter da *Vontade de potência*, é o próprio Nietzsche que explica a proposição cartesiana "*cogito, ergo sum*" como uma *vontade de verdade*, que não passaria de uma forma da *Vontade de potência*. É isso que diz Zarathustra aos mais sábios dos sábios.

"Vontade de verdade é como se chama para vós, ó mais sábios dos sábios, o que vos impele e vos torna fervorosos?"

Vontade de que seja pensável tudo o que é: assim chamo eu vossa vontade de verdade! Quereis antes tomar pensável tudo o que é: pois duvidais, com justa desconfiança, de que seja pensável...

Quereis criar ainda o mundo diante do qual podereis ajoelhar-vos: assim é vossa última esperança e embriaguez. (ASZ, II, p. 237)

<sup>36</sup>Torna-se difícil, por exemplo, aceitar apressadamente a correlação estabelecida por Heidegger entre *Vontade de Poder* /Eterno Retorno e *Essentia/Existentia* a partir mesmo do que diz Nietzsche quando introduz a doutrina do Eterno retorno na *Gaia Ciência*: "Oh! Peso formidável - E se, durante o dia ou à noite, um demônio te seguisse à mais solitária de tuas solidões e te dissesse: - Esta tua vida, tal qual a vives atualmente, é preciso que a revivas ainda uma vez e uma quantidade inumerável de vezes e nada haverá de novo, pelo contrário! - É preciso que cada dor e cada alegria, cada pensamento e cada suspiro, todo o infinitamente grande e infinitamente pequeno de tua vida aconteça-te novamente, tudo na mesma seqüência e mesma ordem - esta aranha e esta lua entre o arvoredo e também este instante e eu mesmo; a eterna ampulheta da existência será invertida sem detença e tu com ela, poeira das poeiras! ... (GC. §341)

A metafísica cartesiana seria, portanto, uma metafísica da *Vontade de potência*, ainda que inconscientemente (Cf. N II, cap. V, p. 236. GA 6.2). Mas em que essa metafísica iniciada com Descartes inova em relação à doutrina da Igreja? Outrora, observa Heidegger, a *via da salvação* e do conhecimento (doutrina) eram estabelecidas de forma imutável; na época moderna, o decisivo é justamente a busca de novas vias, novas fundamentações para o conhecimento do mundo e do homem. A proposição cartesiana do *Eu penso*, portanto, exprimiria não apenas a primazia do Eu humano, mas uma nova atitude e posicionamento do homem diante do ente em sua totalidade. Agora o homem se sabe absolutamente certo enquanto ente cujo ser é o mais certo e o mais fácil de ser conhecido. “O homem toma-se o fundamento e a medida colocada por ele para fundar e medir toda certeza e toda verdade” [*Der Mensch wird zu dem von ihm selbst gesetzten Grund und Mass für alle Gewissheit und Wahrheit*] (N II, Cap. V, p. 109/134. GA 6.2).

Essa certeza que constitui o fundamento da nova liberdade humana está expressa no *Cogito ergo sum*. O *Cogito*, doravante, é a certeza indubitável sobre a qual se funda toda verdade cuja essência é a certeza (Cf. N II, p. 143. GA 6.2). Assim, para Heidegger, faria parte da essência da metafísica moderna o fato de o homem tornar-se medida e centro do ente. “O homem é isso que fundamenta todo o ente, quer dizer, em sentido moderno, é a base de toda objetivação, de toda representabilidade: o subjectum [*Der Mensch ist das allem Seienden, d. h. neuzeitlich aller Vergegenständlichung und Vorstellbarkeit Zugrundeliegende, das subiectum*] (N II, cap. V, p. 54/61. GA 6.2). A metafísica da *Vontade de potência*, por sua vez, seria a realização das últimas possibilidades desse domínio incondicionado sobre o real preconizado pela metafísica cartesiana. Mas como seria isso possível diante das objeções que Nietzsche faz ao racionalismo cartesiano e a toda tradição metafísica ocidental?

Heidegger reconhece que o impulso inicial dos tempos modernos dado por Descartes e o início da história de seu acabamento com Nietzsche são extremamente diferentes. Contudo, essa diferença exterior atestaria que há no fundo uma identidade essencial entre esses dois pensamentos. É somente sobre o terreno da metafísica cartesiana, sustenta Heidegger, que Nietzsche pôde voltar seu pensamento contra Descartes, levando ao seu acabamento a posição metafísica cartesiana na metafísica da *Vontade de Poder* (Cf. N II, p. 150. GA 6.2).

O fato é que Nietzsche, fiel ao seu projeto de uma *transvaloração de todos os valores*, denuncia que a consciência de si cartesiana é falsa e que sua evidência é uma ilusão. No devir cósmico (sem unidade, finalidade e verdade), o acontecimento humano não passa de um evento insignificante e banal em meio a um mundo que é pura *Vontade de Poder* e que tem como único

objetivo sua própria intensificação. Assim, o *Cogito* cartesiano, enquanto *fundamentum inconcursum* que garante a certeza no conhecimento e a segurança no controle do ente em sua totalidade, é destronado quando se descobre, com Nietzsche, o quão lamentável, sem finalidade e gratuito é o intelecto humano dentro do cosmos:

“ Houve eternidades em que ele não estava, quando de novo ele estiver passado, nada terá acontecido... não há para aquele intelecto humano nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana... ele é humano ... O intelecto como meio de conservação do indivíduo desdobra suas forças mestras no disfarce; pois este é o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos robustos, se conservam... No homem essa arte do disfarce chega ao seu ápice... que quase nada é mais inconcebível do que como pôde aparecer entre os homens um honesto e puro impulso à verdade.” (NIETZSCHE, F., *Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*. Op. Cit. pp. 45-46)

Contra o ideal cartesiano de um sujeito puro, Nietzsche propõe uma nova objetividade, que não se limitaria a uma contemplação desinteressada. Ela seria mais a faculdade de ter nosso *pro* e nosso *contra* sujeitos ao nosso próprio domínio. Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche afirma que a objetividade deve ser entendida não mais como intuição desinteressada, mas enquanto a faculdade de *tomar em seu poder*. Existiria apenas um *ver* e um *conhecer* perspectivistas. E quanto maior o número de afetos que permitimos se pronunciar sobre a coisa, quanto maior seja o número de olhos postos sobre a coisa, tanto mais completo será nosso conceito dela, mais completa será nossa objetividade. (Cf. GM. III, §11, p. 139)

Nesse sentido, conclama o filósofo:

“A partir de agora, senhores filósofos, guardemo-nos melhor, portanto, da perigosa e velha patroa conceitual que criou um sujeito puro do conhecimento, sujeito alheio à vontade, à dor, ao tempo, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios, tais como razão pura, espiritualidade absoluta, conhecimento em si.” (GM. §11, p. 139)

E se o erro for o seio materno do conhecimento? Nietzsche endereça tal questão ao cartesiano cego pela evidência do *Cogito*. Quem garante que o conhecimento tem uma aptidão natural à verdade? Para Nietzsche, a questão não é mais saber *o que é a verdade*. Deve-se perguntar: *Quem diz que isso é verdadeiro, bom, justo, etc...?* Numa nota contemporânea à *Aurora* (1880-1881), afirma Nietzsche: “O que há de novo em nossa relação com a filosofia, é uma convicção que não é de nenhuma outra época – Nós não possuímos a verdade. Todos os homens de outrora possuíam a verdade, mesmo os cétricos.” (Au, § , Cf. VA, p. 96 . GA 07). Entretanto, para Heidegger, o pensar de Nietzsche não pergunta em que consistiria a essência da verdade e de onde partiria a verdade da essência para se manifestar. Mas será que tais questões

tenham sequer sentido para Nietzsche, que nega a existência de uma verdade da essência ou uma essência da verdade? A verdade não passaria de um valor, portanto, de um ponto de vista relacionado às condições de *conservação* e *aumento* de potência. Em Nietzsche haveria uma intransponível distância entre o homem e a natureza, distância que deve ser assumida sem a ilusão de que um dia a razão ou o pensamento calculador possam esgotar o inesgotável de todo devir. Diante disso torna-se, no mínimo arriscado, afirmar, como o faz Heidegger, que o pensamento nietzschiano da Vontade de Poder consumaria o ideal cartesiano de um pleno controle sobre a totalidade do ente.

Heidegger observa que existem alguns fragmentos póstumos (Cf. vol. XIII e XIV, ed. Colli-Montinari)<sup>37</sup>, em que Nietzsche se pronuncia acerca da proposição cartesiana *Cogito ergo sum*. Tal proposição, objeta Nietzsche, implicaria uma série de pressupostos não elucidados e que comprometeria sua condição de fundamento evidente de toda outra certeza<sup>38</sup>. Para Heidegger, a objeção de Nietzsche cai no vazio por duas razões: primeiro, a proposição não é absolutamente uma conclusão que dependeria de proposições maiores (premissas); segundo, antes de tudo, a proposição é, segundo sua essência, o pré-suposto mesmo que lhe faria falta na objeção nietzschiana. É ela que se coloca antes de qualquer proposição e conhecimento.

Nietzsche formula uma outra reserva à proposição cartesiana: a de que as categorias *ser*, *certeza*, *verdade* e *sujeito* são produções do pensamento. Essa nova objeção de Nietzsche, esclarece Heidegger, se for suficientemente refletida, poderá voltar-se contra o próprio Nietzsche. (Cf. *WzM*, fr. 533; Cf. *N II*, Cap V. GA 6.2). O fato é que, para Heidegger, Nietzsche teria concebido *psicologicamente* a proposição cartesiana, ou seja, como uma maneira do homem garantir a si mesmo sua segurança em meio ao ente. Nesse sentido, o que Nietzsche objeta ao fundador da metafísica moderna seria o fato deste não ter conseguido colocar o *subjectum* como fundamento da totalidade do ente de forma satisfatória. No entender de Heidegger, portanto, é como se, para Nietzsche, Descartes ainda não tivesse lançado as bases para um completo controle do real, enquanto mera subsistência. Nesse sentido, seria na doutrina do *Além-do-homem* que o ideal cartesiano do homem mestre/senhor da natureza conhecerá seu triunfo.

<sup>37</sup> Heidegger fundamenta sua explicação da relação Nietzsche-Descartes nos seguintes fragmentos: XIII (n.123); XIV (Primeira metade, n. 5,6,7; Segunda Metade, n. 160) e os seguintes fragmentos publicados na obra póstuma *Vontade de potência*: fr. 484, 485,533.

<sup>38</sup> Descartes teria respondido essa objeção, assinala Heidegger, no *Principia philosophiae* (I, 10) (1644), onde admite que sua proposição exige um saber preambular acerca do que seja o pensamento, a existência, a certeza. Entretanto, a proposição enquanto princípio e certeza primeira representa o ente enquanto certo para a representação e ao mesmo tempo expõe isso que é ser, certeza, pensamento. Tais

Na perspectiva heideggeriana, Nietzsche, ao fazer de tudo isso que é e de sua maneira de ser uma *propriedade* e um *produto* do homem, efetuaria o extremo desenvolvimento daquela doutrina cartesiana segundo a qual toda verdade é fundamentada na certeza de si do sujeito humano (Cf. N II, cap. V, p. 129/105. GA 6.2). “... não é senão a partir da doutrina do *Além-do-homem* enquanto incondicional supremacia do homem em relação ao ente, que a metafísica moderna atinge a determinação extrema e acabada de sua essência” [Erst in der Lehre vom Übermensch als der Lehre vom unbedingten Vorrang des Menschen im Seienden kommt die neuzeitliche Metaphysik zur äussersten und vollendeten Bestimmung ihres Wesens. ] (N II, cap. V, p.54/62, GA 6.2). Assim, a despeito de sua crítica a Descartes, Nietzsche toma por assegurada a posição da metafísica moderna, transferindo todas as coisas para o domínio do homem como sujeito. Esse será concebido como *Vontade de potência*, o que certamente conduzirá a uma nova concepção do pensar, que é, entretanto, dependente da posição metafísica fundamental de Descartes.<sup>39</sup>

Heidegger reconhece que, para Nietzsche, a subjetividade é determinada por uma outra essência da verdade, que não a *certeza*. Em Nietzsche, a verdade em sua essência é erro, ainda que a distinção entre verdade e não-verdade não passe de diferenças de perspectivas impostas pela *Vontade de Poder* conforme suas próprias necessidades. O próprio ato de pensar, segundo Heidegger, teria sido interpretado por Nietzsche de um ponto de vista da *economia maquinista*. É sob esse ponto de vista que Nietzsche teria afirmado: “O ato de pensar não é para nós o de conhecer, mas o de caracterizar o evento, de o ordenar, de torná-lo manejável para nosso uso: Assim pensamos hoje em dia sobre nosso pensar...” (XIII, fr. 123. Cf. N II, cap. V, p. 183/140. GA 6.2). Aqui, segundo Heidegger, Pensar seria uma forma de computar meios e fins. Isso que pensamos não é verdade enquanto pensado, mas somente enquanto serve para preservar e aumentar a *Vontade de Poder* (Cf. N II, cap. V, p. 183/140. GA 6.2).

Para Heidegger, a própria posição de Nietzsche em relação ao *cogito ergo sum* de Descartes mostra que ele não conhecia a coesão historial interna entre sua própria posição

---

noções pertenceriam, portanto, ao conteúdo da proposição, não como aquilo sobre o qual ela se apoiaria, pois é ela que decide da natureza dessas noções (Cf. N II, cap. V, p. /140. GA 6.2).

<sup>39</sup> Não é minha intenção polemizar aqui com a interpretação que Heidegger faz de algumas noções fundamentais em Nietzsche, mesmo porque o próprio filósofo acredita que o diálogo entre pensadores está além de uma mera polêmica ou refutação. Num tal diálogo seria permitido inclusive o erro. Entretanto, considerar a doutrina do *Além-do-homem* como consumação do sonho cartesiano de uma incondicional dominação da natureza é, no mínimo, negligenciar algumas concepções de Nietzsche sobre o conhecimento trágico que vislumbra o incalculável e tenebroso que subjaz a todo cálculo e sua crítica ao otimismo da dialética socrática, que na modernidade se transfigurou na razão analítica cartesiana. Assim,

metafísica e a posição cartesiana. Na realidade, tanto Nietzsche quanto Descartes, ou qualquer outro pensador na singularidade de seu modo de pensar e dizer, pensam e dizem o *Mesmo*. Nesse sentido, afirma Heidegger: "... nós discernimos com um golpe de vista o Mesmo que domina a essência respectiva dessas posições e que ao mesmo tempo exige a singularidade de cada um." [... in einem Blick das Selbe heraussehen, das ihr Wesen beherrscht und das zugleich ihre jeweilige Einzigartigkeit fordert.] (N II, cap. V, p. 152/189. GA 6.2).

Para compreendermos melhor a coesão interna e historial entre as posições metafísicas de Descartes e Nietzsche, seria conveniente observarmos como se determina a propriedade de ser do ente (*Seindenheit des Seinden*) em Descartes e Nietzsche. Para Descartes, essa propriedade de ser do ente tem a mesma significação que a *representatividade* para e pelo *eu-sujeito*. Propriedade de ser significa, doravante, representatividade do sujeito que representa. Isso não significa reduzir o ente a uma pura representação, e esta a uma ocorrência na consciência do sujeito. O que é decisivo aqui é *como* o ente torna-se acessível ao homem convertido em *sujeito*, ou seja, em senhor e mestre da totalidade do ente. O ser enquanto objeto do representar e o próprio ato de representar são assegurados pelo ato *calculante* de representar, pelo qual é assegurado ao homem seu modo de proceder em todos os sentidos no seio do ente (Cf. N II, cap. V, p. 169. GA 6.2). Para Nietzsche, observa Heidegger, o Ser é também representatividade, mas o Ser concebido enquanto constância, o efetivamente dado, não é mais suficiente para se compreender o ente em sua totalidade, que se desdobra num puro devir, onde o que devém é o próprio devir. Para Nietzsche, o ser fechado e fixado não passa de uma aparência do devir, entretanto, uma aparência necessária. O caráter de ser desse real enquanto devir seria a *Vontade de Poder* (Cf. N II, cap. V, p. 189-190. GA 6.2).

É justamente na essência da nova posição metafísica do homem enquanto *subjectum*, assinala Heidegger, que se funda a descoberta e a conquista do universo que são assumidas e completadas por indivíduos eminentes – por um *Além-do-homem*, por exemplo (N II, cap. V, p. 190. GA 6.2). Evidentemente, observa Heidegger, a história da filosofia poderá argumentar que Nietzsche sustenta um pensamento totalmente avesso à maneira cartesiana de pensar e a arrogância do homem nela implícita. É certo que Nietzsche pensa e diz outra coisa que Descartes "... mas nós afirmamos isso que de longe é o mais essencial, a saber, que ele pensa o *Mesmo* no acabamento historial da metafísica. Isso que se anunciou com a metafísica cartesiana começa a história de seu acabamento pela metafísica de Nietzsche." [aber wir behaupten

---

devemos sempre manter certas ressalvas ao conceber o *Além-do-homem* em Nietzsche como uma ampliação do domínio do *Cogito* cartesiano sobre o real.

*zunächst das weit Wesentlichere, dass er das Selbe in der geschichtlichen Wesensvollendung denke. Was metaphysisch mit Descartes anhebt, das beginnt durch Nietzsches Metaphysik die Geschichte seiner Vollendung.] (N II, cap. V, 121/149. GA 6.2).*

A metafísica cartesiana prepararia, pois, o advento da metafísica da *Vontade de Poder* e do controle e planificação de toda praxis humana pela técnica. Nesse sentido, dirá Heidegger, é necessário um *tipo* que seja conforme a essência particular da técnica moderna. Ora, no sentido da metafísica da *Vontade de Poder* de Nietzsche, somente um tipo de homem seria conforme à economia maquinista absoluta - o *Além-do-homem*. (Cf. N II, p. 166. GA 6.2).

#### IV. A SUBJETIVIDADE INCONDICIONADA DO ALÉM-DO-HOMEM

A concepção do caráter fundamental da totalidade do ente enquanto *Vontade de Poder* cujo único fim é o incessante ultrapassamento de si, exige não apenas a idéia do eterno devir do *mesmo* como modo de manifestação do ente, mas um novo tipo de homem capaz de suportar esse mais pesado dos fardos. Depois da *morte de Deus*, somente o homem pode servir de medida e guia para sua incondicional soberania sobre a totalidade do ente. Entretanto, essa nova ordem não pode ser instaurada por um homem qualquer ou por essa humanidade constituída sobre valores de uma moral de escravos. Nesse sentido, afirma Heidegger, o niilismo nietzschiano que experimenta o ente como *Vontade de Poder* e que não admite senão o *eterno retorno do mesmo*, vê-se obrigado a recriar o homem para além dele mesmo, tomando como medida um tipo exemplar – o *Além-do-homem* que, na visão de Heidegger, seria a suprema figura da pura *Vontade de potência*, ou seja, a incondicional soberania da pura potência, que se tornaria o sentido único da terra (Cf. N II, cap. V, p. 36. GA 6.2). “*Porque o homem pertence à essência do Ser, e permanece destinado à compreensão do Ser a partir mesmo dessa co-pertinência, o ente, segundo seus diferentes domínios e níveis, encontra-se na possibilidade de ser explorado e controlado pelo homem.*” [Weil der Mensch in das Wesen des Seins gehört und aus solchem Gehören zum Seinsverständnis bestimmt bleibt, steht das Seiende nach seinen verschiedenen Bereichen und Stufen in der Möglichkeit, durch den Menschen erforscht und gemeistert zu werden ] (N II, cap. VI, p. 234/291. GA 6.2)

Na perspectiva heideggeriana, portanto, o *Além-do-homem* nietzschiano seria esse homem que exerce uma incondicional soberania sobre o ente enquanto *Vontade de Poder* e que se apresenta em sua totalidade como *eterno retorno do mesmo* (Cf. N II, cap. VI, p. 292. GA 6.2). A

idéia do *Além-do-homem* remeteria, assim, àquela figura da humanidade que, enquanto incondicional *Vontade de potência*, eleva-se em cada homem a diferentes graus de potência, conferindo-lhe sua co-pertinência ao ente em sua totalidade. O *Além-do-homem* deixaria simplesmente atrás de si o homem do presente, transferindo a justificação de todos os direitos e instituições de todos os valores ao exercício da pura potência. “*Todo agir e todo produzir não valem enquanto tais senão na medida em que contribuem para preparar, cultivar e intensificar a Vontade de potência.*” [*Alles Handeln und Leisten gilt nur als ein solches, sofern es und soweit es der Rüstung und Züchtung und Steigerung des Willens zur Macht dient.*] (N II, cap. V, p. 38/40. GA 6.2).

*Über*, explica Heidegger, na expressão *Übermensch*, contém uma negação e significa o fato de ir além do homem do presente, indicando seu ultrapassamento. Para Nietzsche, é justamente esse homem do presente, que se embriaga com seu aparente poder sobre a natureza, que se trata de superar com a afirmação da existência pelo dizer-sim de um *Além-do-homem*. A superação desse homem do presente, que pensa, age, planifica e calcula cartesianamente, é uma exigência de uma nova forma de pensar e agir, que inocenta a existência, trazendo para o homem e para a terra tudo aquilo que a Metafísica, a moral e as religiões exilaram no outro-mundo e projetaram numa potência estranha ao próprio devir. Esse homem do presente, que por todos os lados vê sua imagem e semelhança, deve abrir mão do desejo de ser o senhor e mestre de uma natureza irredutível ao cálculo e querer sua própria superação para que nasça o *Além-do-homem*, que pensa, sente e avalia para além de bem e de mal, porque não dizer, para além da razão analítica cartesiana e da paisagem uniforme da maquinação técnica.<sup>40</sup>

O homem enfermo, por não suportar o sofrimento e a dor inerentes à existência, pede uma explicação para sua dor. O sacerdote e o filósofo, com a mentira do outro-mundo, procuram oferecer um bálsamo para esses homens cansados e enfermos, que até agora não tiveram um novo ideal para escolher (Cf. *GM*. III), mas eis que Zaratustra propõe um novo ideal – o *Além-do-homem*: “*Eis que lhes ensino o Além-do-homem! O Além-do-homem é o sentido da terra. Que vossa vontade diga: que o Além-do-homem seja o sentido da terra.*” [*Seht, ich lehre euch den Übermenschen! Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!*] (*ASZ*, Vorrede, n.3. Cf N II, cap. VI, p. 293/235. GA 6.2). O *Além-do-homem*

<sup>40</sup> Torna-se no mínimo temerário confundir o *Além-do-homem* com o homem superior ou com a subjetividade ávida em dominar que impera na essência da metafísica moderna desde Descartes. O *Além-do-homem* não quer ser pastor de nenhum rebanho ou senhor da natureza. O *Além-do-homem* é a criança que inocenta a vida no seu dizer sim a um devir que é pura expressão da essência do ser do ente como *Vontade de potência*.

seria, assim, a absoluta negação da essência do homem que vingou até o presente – o *animal racional*. Essa determinação metafísica da essência do homem não foi, segundo Heidegger, suficientemente questionada em seu fundamento pelo pensamento, uma vez que a própria metafísica interdita essa reflexão sobre a essência do homem e sua relação com o Ser (Cf. N II, cap. VI, p. 293. GA 6.2).

Para Nietzsche, portanto, segundo a leitura de Heidegger, o homem é o animal racional que ainda não tomou posse da plenitude de seu ser. E para que o ser do homem atual possa ser determinado, torna-se necessário que esse homem seja colocado acima dele mesmo, ou seja, é necessário que o homem do presente sucumba para que nasça o além-do-homem. Heidegger observa, contudo, que a negação niilista da razão e suas categorias não exclui o pensamento, mas o retoma colocando-o a serviço da *animalitas* (*Tierheit*) (Cf. N II, cap. VI, p. 294/236. GA 6.2). Assim, na medida em que a *Vontade de Poder* constitui o caráter fundamental de todo ente, o homem encontra seu destino verdadeiro na *animalitas*. Todas as faculdades humanas são metafisicamente pré-determinadas enquanto modalidades que a potência dispõe para exercer seu domínio. A razão não é um vivente senão enquanto razão corporificante (*Die Vernunft ist nur eine lebendige als die leibende Vernunft*) (Cf. N II, cap. VI, p. 294. GA 6.2). É o profeta do além-do-homem quem diz:

“Mas o homem já desperto, o sabedor diz: Corpo, eu sou inteiramente e absolutamente: alma não é senão uma palavra para qualquer coisa no corpo. O corpo é uma grande razão, uma pluralidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo, tua pequena razão é também, meu irmão, a qual tu chamas espírito, um pequeno instrumento e um brinquedo de tua grande razão

[Aber der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele is nur ein Wort für ein Etwas am Leibe. Der Leib ist eine gosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Friedem, eine Herde und ein Hirt. Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du Geist nennst, ein kleines Werk – und Spielzeug deiner gossen Vernunft] (ASZ, I, p.51. Cf. N II, cap. VI, p. 236/294. GA 6.2)

Ora, para Heidegger, é somente a partir do momento que a razão é desenvolvida como subjetividade incondicionada (Hegel)<sup>41</sup>, tornando-se assim o ser de todo ente, que se torna possível *inverter* a primazia da Razão para a primazia da *animalitas*. A negação, observa

<sup>41</sup> Hegel teria dado um passo importante no percurso que leva do *Cogito* cartesiano ao império da técnica, passando pelo *Além-do-homem* nietzschiano. “A incondicionada subjetividade da razão é vontade de saber a si mesmo. Isso quer dizer: A razão é o espírito absoluto. Enquanto tal, a razão é absoluta realidade do real, o ser do ente.” (Cf. N II, cap. VI, p. 299/239. GA 6.2). A Fenomenologia em Hegel seria a maneira

Heidegger, da primazia da razão na determinação da totalidade do ente, conduz à primazia do corpo na interpretação do mundo. (Cf. N II, cap. VI, p. 300. GA 6.2).

“O corpo é o nome para a estrutura da *Vontade de Poder* na qual essa vontade é imediatamente acessível ao homem enquanto sujeito eminente, e por isso sempre disponível. Eis porque Nietzsche diz: “Essencial: proceder a partir do corpo e utilizá-lo como fio condutor” (*Vontade de potência*, fr. 532). Ora, se o corpo torna-se a regra de interpretação do mundo, isso não quer dizer que o biológico e o vital seriam transferidos para a totalidade do ente... mas significa que o domínio do vital se concebe metafisicamente como *Vontade de potência*.”

[Leib ist der Name für jene Gestalt des Willens zur Macht, in der dieser dem Menschen als dem ausgezeichneten Subjekt unmittelbar zugänglich, weil stets zuständig ist. Daher sagt Nietzsche: Wesentlich: vom Leib ausgehen um ihn als Leitfaden zu benutzen". (*Der Wille zur Macht*, fr. 532). Wenn aber der Leib zum Leitfaden der Weltauslegung wird, dann sagt dies nicht, das Biologische und Vitale sei in das Ganze des Seienden hineinverlegt und dieses selbst vital gedacht, sondern es heisst: der besondere Bereich des Vitalen ist Metaphysisch als Wille zur Macht begriffen. ] (N II, cap. VI, p. 241/300. GA 6.2).

Portanto, a *Vontade de Poder* nada tem de vital ou espiritual, ao contrário, é o vital e o espiritual que se determinam pela concepção do ser do ente como *Vontade de potência*. No âmbito dessa totalidade do ente concebida como *Vontade de potência*, a razão está a serviço dessa vontade insaciável como pensamento calculador, ou seja, que institui valores. A vontade, observa Heidegger, não é mais somente a legislação autônoma da razão que se representa, ela torna-se autolegislação: o comando que coloca em exercício a potência no ato mesmo de comandar (Cf. N II, cap. VI, p. 300/241-2. GA 6.2).

Essa subjetividade incondicionada do ato de representar atinge suas últimas possibilidades como subjetividade da *Vontade de Poder* que exige um tipo específico de homem que esteja muito além e acima desse homem gregário do presente (Cf. N II, cap. VI, p. 302. GA 6.2). O fato é que a *Vontade de Poder* enquanto subjetividade acabada é o único e supremo *sujeito*, ela é... “A nova humanidade no seio do ente, a qual em sua totalidade é sem objetivo e enquanto tal *Vontade de potência*, deve necessariamente querer o Além-do-homem... “Não mais a humanidade, mas o Além-do-homem é o objetivo” [*Das neue Menschentum inmitten des Seienden, das im Ganzen ziel-los und als solches Wille zur Macht ist, muss, wenn es sich selbst will und nach seiner Art ein Ziel will, notwendig den Übermenschen wollen: Nicht Menschheit, sondern Übermensch ist das Ziel*]. (WzM, fr. 1001; Cf. N II, cap. VI, p. 243/303. GA 6.2).

Heidegger relembra-nos, mais uma vez, que esse pensamento do *Além-do-homem* não é fruto de uma arrogância (*Überheblichkeit*) do senhor Nietzsche, mas é o resultado e a exigência de uma humanidade que concebe o ser do ente em sua totalidade como *Vontade de potência*. E essa subjetividade incondicionada como *Vontade de Poder* marca o triunfo do reinado do sujeito iniciado com a metafísica cartesiana. Zaratustra, aquele que ensina o *Além-do-homem*, conclui a primeira parte de sua doutrina com essas palavras: “*Mortos estão todos os deuses, agora nós queremos que viva o Além-do-homem (Tot sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe)*” (ASZ. Parte I. Cf. N II, cap. VI, p. 244/304. GA 6.2). A vontade quer o *Além-do-homem* na medida em que somente assim ela suporta o mais pesado dos fardos – o eterno retorno do mesmo. O profeta do *Além-do-homem* formula a seguinte exigência: “*Euer Wille sage: der Übermensch seid der Sinn der Erde!*” (ASZ. Parte I. Cf. N II, cap. VI, p. 244/304. GA 6.2). Ora, pergunta Heidegger, a totalidade do ente não se reduziria à subjetividade incondicionada do sujeito que representa e quer? Quem é esse homem em vista do qual e pelo qual o ente é humanizado? (Cf. N II, cap. VI, p. 305. GA 6.2). Sem dúvida, observa Heidegger, a totalidade do ente é reduzida à subjetividade, mas à subjetividade acabada da *Vontade de potência*, que autoriza o ente a apresentar-se enquanto tal. Humanizar o mundo, como afirma um fragmento de *Der Wille zur Macht* (fr. 614), significa sentir-se inserido nele na condição de mestre e senhor. Heidegger esclarece, entretanto, que essa soberania do homem não é aqui adquirida mediante o emprego da violência bruta contra as coisas e os outros viventes. Tomar-se mestre, nesse sentido, significa primeiramente subordinar-se a si mesmo ao comando que emana da essência da potência mesma (Cf. N II, cap. VI, p. 305. GA 6.2). “*Desde que a animalidade do homem é conduzida à Vontade de Poder como a essência própria dessa animalidade, o homem torna-se assim o animal firmemente estabelecido*” [ *Wenn die Tierheit des Menschen auf den Willen zur Macht als ihr Wesen zurückgebracht ist, wird der Mensch zum endlich festgestellten Tier*] (N II, cap. VI, p. 245-246/306-307. GA 6.2)

Na leitura de Heidegger, o *Übermensch*, essa subjetividade incondicionada, estende sua dominação sobre a terra mediante uma instituição de valores que exige a maquinação integral de todas as coisas. A seleção de um novo tipo de homem no âmbito dessa maquinação, que desafia e requer a totalidade do ente, consiste em armazenar e purificar as energias na univocidade do automatismo rigorosamente controlável de todo agir. “*Somente ali onde a incondicionada subjetividade da Vontade de Poder toma-se verdade do ente em sua totalidade, um princípio (de instituição) de uma seleção de raça,... a noção de raça consciente dela mesma enquanto noção, é possível, ou seja, metafisicamente necessária.*” [ *Nur wo die unbedingte Subjektivität des Willens*

*zur Macht zur Wahrheit des Seienden im Gagen wird, ist das Prinzip der Einrichtung einer Rassenzüchtung , ... Rassenbildung, sondern der sich selbst wissende Rassengedanke möglich, d.h. metaphysisch notwendig.] (N II, cap. VI, p. 247/309. GA 6.2)*

O *Além-do-homem* seria, assim, o *cunho/marca (Schlag)* de uma humanidade que pela primeira vez quer a si mesma enquanto subjetividade incondicionada e cujo único objetivo é sua própria intensificação. Mas como seriam constituídos esses homens que avaliam de forma inversa os valores supremos da humanidade? Tais homens possuiriam como arma: o *martelo do eterno retorno (Die Umgekehrten. Ihr Hammer: Die Lehre von der Wiederkunft)* (XVI, 425, Cf. N II, cap. VI, p. 250/312. GA 6.2). Para Heidegger, a organização planetária de toda *praxis* humana não seria senão o modo como a *vontade de potência*, transformada numa *vontade de vontade*, mantém-se mediante seu incessante superar a si mesma. Heidegger chama de *técnica* a forma fundamental sob a qual a *vontade de vontade* aparece e instala-se ela mesma na não historicidade do mundo da metafísica acabada (Cf. *VA/UM*, p. 92. GA 07). Para Heidegger, essa apropriação das coisas humanas feita por essa *vontade de vontade* expropria o homem da possibilidade de se evadir da via do esquecimento do Ser. Pois, na medida em que devassa a terra, essa vontade gera um pathos no âmbito do qual paira uma aparente ausência de angústia, que não é senão a forma mais extrema de angústia e infortúnio. A ausência de angústia, constata Heidegger, está justamente no fato do homem ter à mão o real e a realidade e que se saiba o que é a verdade, sem que se tenha necessidade de saber onde reside a verdade. (Cf. *VA/UM*. p. 104. GA 07)

Certamente, para os comentadores mais ortodoxos, a interpretação heideggeriana violenta em muitos aspectos o pensamento nietzschiano. Entretanto, podemos apontar alguns pontos de acordo entre ambos: Heidegger partilha com Nietzsche o sentimento de que o niilismo não é um fenômeno recente ou tipicamente moderno e que o reino do niilismo corresponderia ao da metafísica platônica. Esse reino epocal da metafísica conhece seu apogeu quando o horizonte que separava o mundo verdadeiro do mundo simplesmente aparente desaparece , fazendo com que o mundo até então considerado verdadeiro transforme-se numa fábula. Para Heidegger, Nietzsche teria precipitado a *crise* da metafísica ao colocar a questão do *valor* e *origem* da noção de verdade, sem se contentar em simplesmente inverter a hierarquia platônica do sensível e do inteligível, de ser e vir-a-ser. Entretanto, ele teria omitido a questão da essência da verdade, não percebendo que sua própria crítica à noção de verdade pressupõe uma verdade cuja essência seria a *adequação*, a *conformidade* (ομοιωσις).

Mesmo que Nietzsche tenha submetido o subjetivismo e o racionalismo cartesiano a uma crítica feroz, ele não teria percebido que o *ego volo* tem como precursor o *ego cogito* cartesiano. Apesar de reconhecer que a origem do niilismo estaria no estabelecimento de certos valores transcendentais, Nietzsche acredita que certos valores, contudo, podem ser salvos. Segundo Heidegger, ao pensar sob o ponto de vista do *valor*, Nietzsche obscurece a própria essência do niilismo, não percebendo que o niilismo consiste no fato de no curso da história ocidental, o ser ter sido esquecido, tornando-se, como dirá o próprio Nietzsche, um vapor.

Certamente a leitura que Heidegger faz de Nietzsche comporta um certo número de ambiguidades que se expressariam pelo viés de duas questões: Como seria possível que o pensamento de Nietzsche implique o fim da metafísica, sendo ao mesmo tempo uma metafísica? E como se pode dizer que Nietzsche é o último metafísico e considerá-lo como um metafísico entre outros? Podemos considerar também que é, no mínimo, temerária a tese heideggeriana que considera a Vontade de Poder e o eterno retorno do mesmo como um todo. Para Heidegger, tais termos designariam isso que a metafísica escolástica chamava de *essentia* e *existentia*. Isso implica que a Vontade de Poder e o eterno retorno do mesmo sejam respostas à antiga questão ontológica  $\tau\iota\ \tau\omicron\ \omicron\nu$  sob a forma metafísica: que é o ente?

O fato é que, apesar de todos os equívocos e ambiguidades, o que nos parece importante é percebermos que da leitura heideggeriana pode emergir um Nietzsche que não seja apenas o herdeiro e continuador da tradição metafísica que se inicia com Platão, mas, quem sabe, o ponto de partida de um pensamento originário apto a pensar e ultrapassar o domínio planetário da técnica. Quanto a questão de saber se o pensar e o dizer de pensadores como Nietzsche e Heidegger desvelam alguma dimensão da verdade e do próprio Ser, deixamos a resposta com o próprio Nietzsche:

... não nos é lícito nem equivocarmos, nem apenas encontrar a verdade. Antes porém, com a necessidade que uma árvore oferece seus frutos, brotam de nós nossos pensamentos, nossos valores, nossos sim e nossos não, nossas perguntas e nossas dúvidas - ... tudo isto como testemunho de uma única vontade, de uma única saúde, de um único reino terreno, de um único sol. Se esses frutos desgostaram alguns, mas que importa isto às árvores. Que nos importa isso a nós, os filósofos..." (GM. § 2, p. 18)

Após essa retomada esquemática de alguns momentos da experiência do Ser e de sua verdade ao longo da história da metafísica ocidental (Cf. capítulos II e III), no capítulo seguinte, irei expor qual seria, numa perspectiva heideggeriana, a essência da técnica e o caráter da presentidade exigida por seu poder desafiador.

## Capítulo IV A ESSÊNCIA DA TÉCNICA MODERNA

A tarefa desse *quarto capítulo* será determinar o que caracterizaria a essência desse fenômeno que é técnica moderna enquanto fase terminal da metafísica? Tal tarefa abre caminho para o questionamento da essência não técnica da técnica, que será tematizada aqui a partir de um escrito fundamental de Heidegger para nosso tema – o texto da conferência pronunciada em 1953 sob o título *Die Frage nach der Technik*<sup>42</sup> (FnT).

A pergunta pela essência da técnica em Heidegger está intrinsecamente ligada, como qualquer outra questão, àquela questão que norteou todo seu pensamento, a saber: a *questão do sentido e da verdade do Ser*. A Técnica, na medida em que é concebida como fase terminal da metafísica, pressuporia uma determinada concepção da essência do Ser (como o meramente disponível, o subsistente) e da verdade fundada na certeza de si de uma subjetividade incondicionada. O reino da técnica, enfim, não abriria ao pensamento senão a via do *cálculo*<sup>43</sup>, na qual isso que é (o ente) se expõe em sua disponibilidade a toda espécie de manipulação, maquinação (*Machenschaft*)<sup>44</sup> e planificação. Entretanto, a essência da técnica não tem nada de técnico e, portanto, não pode ser tematizada pela ciência<sup>45</sup> e pelo pensamento calculador<sup>46</sup>. A

---

<sup>42</sup> As paginações das citações obedecem à edição bilíngue portuguesa - Cf. HEIDEGGER, M. *A Questão da técnica*. Trad. Marco Aurélio Werle. In. CADERNOS DE TRADUÇÃO. Op. Cit. 1997. Cf. HEIDEGGER, M. *Die Frage nach der Technik*. Op. Cit. GA 07.

<sup>43</sup> Em *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (EPD) (1966), Heidegger fala de uma essência destrutiva do cálculo, que confere uma aparência de produtividade ao pensamento calculador, enquanto faz valer o ente somente naquilo que poder ser produzido e consumido segundo as leis de um mercado global. Diante da aridez da lógica e do pensamento calculador, Heidegger propõe uma forma de pensamento dócil ao apelo do Ser, há muito silenciado. "...um pensamento mais sóbrio do que a corrida desenfreada da racionalização e o prestígio da cibernética que tudo arrasta consigo... Talvez exista um pensamento fora da distinção racional e irracional, mais sóbrio do que a técnica apoiada na Ciência... constituindo uma urgente necessidade provinda dele mesmo." (EPD, p. 81. GA 13).

<sup>44</sup> **Machenschaft** (Maquinação) – O conceito heideggeriano de *Machenschaft* refere-se originalmente ao termo grego μηχανή – termo que pode ser traduzido por aparato, instrumento, máquina, no sentido mais amplo do termo. O verbo μηχαναω – indica o próprio ato de concepção, preparação, maquinação e a aplicação dos meios capazes de levar a concreção tal ato. A μηχανή – articula-se também de forma essencial com a construção do espaço (Raum) para sua expansão. Essa articulação explicita o cerne do conceito de maquinação – absolutização da vontade no interior do espaço de realização da metafísica da técnica e a assunção da instrumentalização como virtude fundamental desta vontade. O Ser é determinado pelas modulações dessa vontade em seu poder conformador e da calculabilidade maquinal promovida por este poder conformador.

<sup>45</sup> Para Heidegger, o projeto matemático da natureza, que constitui a essência da ciência moderna, exige respostas para questões que a ciência nem sequer formula, tais como: qual a essência do espaço, do tempo, das forças, dos corpos, do movimento e da matéria? Quais as relações entre o *matemático* e as coisas intuitivamente dadas? Enfim, qual seriam os direitos do formalismo matemático diante do acesso



compreensão da natureza dessa essência exigiria o que Heidegger denomina de *o passo-de-volta*, que regressando para *aquém* da metafísica e de sua figura acabada que é a técnica, se colocaria na via secreta de um pensamento que medita sua própria co-pertinência ao Ser. Esse passo *aquém* da técnica implica uma *rememoração interrogativa* de uma longa história, aquela da metafísica, na qual o apelo do Ser teria sido silenciado.

Segundo Jacques Taminiaux, a rememoração interrogativa feita por Heidegger da longa história do Ser visa reparar o seu *esquecimento*. Antes de tudo, ela visa a experiência de algo inacessível à metafísica que é a experiência do esquecimento enquanto tal e de seu segredo. Para Taminiaux, Heidegger procura expressar essa experiência da reserva do Ser recorrendo ao dito e ao canto dos pensadores e poetas gregos que evocam a experiência da *φύσις, ἀλήθεια, λόγος, δικη*. No entrecruzamento desses vocábulos ecoaria o segredo do Ser (Taminiaux, 1983, p. 289). Para Heidegger, houve uma época na aurora do pensamento grego em que o Ser era, não conhecido, mas experienciado como uma oferenda que se retém nisso que ela oferece, como uma presença que se subtrai naquilo que ela torna presente. Essa experiência originária do Ser teria sido "*esquecida*" pela metafísica.

Esse *desvio* da metafísica da questão do Ser resultará, enfim, no seu acabamento na Era da técnica. Assim, após a retomada esquemática de algumas posições metafísicas fundamentais que teriam conduzido a metafísica ao seu acabamento no reino planetário da técnica (Cf. capítulo II e III), resta-nos esclarecer qual a essência desse fenômeno que é a técnica. Para tanto, vou partir da crítica heideggeriana à concepção antropológico-instrumental da técnica, para depois explicitar o caráter de seu modo de desvelar e o tipo de presentidade que tal des-ocultamento exige, estabelecendo sempre um contra-ponto com a noção originária de *tekhne* entre os gregos.

---

imediate às coisas propiciado por nossa experiência sensível? E por trás da questão da relação entre formalismo matemático e intuição natural, segundo Heidegger, estaria a questão mais crucial dos direitos e limites desse formalismo frente à totalidade do ente (Cf. *FnD*, p. 73. GA 41).

<sup>46</sup> Em *Was ist Metaphisik?* (*WiM*) (1929), Heidegger já observava que: "De nenhum modo é o pensamento exato o pensamento mais rigoroso, se é verdade que o rigor recebe sua essência daquela espécie de esforço com que o saber sempre observa a relação com o elemento fundamental do ente. O pensamento exato prende-se unicamente ao cálculo do ente... Qualquer cálculo reduz todo o numerável ao enumerado, para utilizá-lo para a próxima enumeração. O cálculo não admite outra coisa que o enumerável. Cada coisa é apenas aquilo que se pode enumerar." (*WiM*, p. 50. GA 09). O pensamento calculador não é capaz de suspeitar que todo o calculável do cálculo já é num todo, cuja incalculabilidade torna-se manifesta. Entretanto, devemos perguntar, com Heidegger: esgota-se o caráter de revelado daquilo que é na desmonstrabilidade? Não tranca a insistência sobre o demonstrável justamente o caminho para aquilo que é? (Cf. *WiM*, GA 09).

## I. OS LIMITES DA CONCEPÇÃO ANTROPOLÓGICO-INSTRUMENTAL DA TÉCNICA

Desde a primeira frase de sua obra *Die Frage nach der Technik (FnT)* (1949), Heidegger deixa claro que o objeto a ser questionado é o *sujeito* da técnica. Tal questionamento deve preparar uma livre relação com a técnica, abrindo assim nossa existência (*Dasein*) a sua *essência*. E só estaremos aptos a experimentar o técnico (*das Technische*) em sua delimitação, se nos correspondermos à *essência* da técnica. Somente então veremos que “a *técnica não é a mesma coisa que a essência da técnica*” [*Die technik ist nicht das gleiche wie das Wesen der Technik*] (*FNT*, p. 41/40. GA 7). Essa distinção entre a técnica e sua *essência* foi muitas vezes negligenciada por aqueles que se atêm aos aspectos antropológicos e sociológicos de tal fenômeno, tentando compreendê-lo por seus efeitos, sem alcançar sua *essência* enquanto *princípio epocal* que determina hoje o modo de dizer e pensar o Ser na Era atômica.

A técnica, portanto, não se reduz a essa parafernália eletrônica e a esse amontoado de máquinas instaladas a nossa volta. Para Heidegger, ela seria a última época da metafísica e nos adviria como algo que nos é destinado no e pelo próprio Ser, escapando, portanto, ao arbítrio humano. Mesmo que a neguemos ou a confirmemos com paixão, por todos os lados, permanecemos atados à técnica. “*Estamos, contudo, entregues da pior maneira à Técnica quando a consideramos como uma coisa neutra, pois tal representação, que hoje em dia goza de um prestígio todo especial, deixa-nos completamente cegos em face da essência da técnica.*” [*Am ärgsten sind wir jedoch der Technik ausgeliefert, wenn wir sie als etwas Neutrales betrachten; denn diese Vorstellung, der man heute besonders gern huldig, macht uns vollends blind gegen das Wesen der Technik*] (*VA/FnT*, p. 43/42. GA 07).

Portanto, quando Heidegger pergunta pela *essência* da técnica, ou seja, por aquilo que a técnica é, ele não se satisfaz com dois enunciados que respondem tal questão: um afirma que a técnica é o *meio* para certos fins; o outro diz que a técnica é um negócio (uma atividade, um fazer) do homem. Essas duas maneiras de caracterizar a técnica são solidárias, pois colocar alguns fins, constituir e utilizar meios (instrumentos) são modos de ser do homem. “*O fabrico/preparo e a utilização de utensílios, de instrumentos e de máquinas, o que é propriamente preparado e empregado por elas e as necessidades e os fins a que servem, tudo isto fazem parte do ser da técnica. O todo dessas instalações é a técnica. Ela mesma é uma instalação, um instrumentum.*” [*Zu dem , was die Technik ist, gehört das Verfertigen und Benützten von Zeug. Gerät und Maschinen, gehört dieses Verfertigte und Benützte selbst, gehören die Bedürfnisse und*

*Zwecke, denen sie dienen. Das Ganze dieser Einrichtungen ist die Technik. Sie selber ist eine Einrichtung, lateinisch gesagt: ein instrumentum ] (VAI FnT, p. 43/42. GA 07).*

A técnica não passaria, assim, de uma *instalação (Einrichtung)*, um instrumento a serviço do homem e de sua subjetividade ávida em dominar e controlar a totalidade dos entes, obedecendo a um único imperativo da *vontade de vontade* – intensificar a si mesma. Heidegger chama essa concepção corrente da técnica, segundo a qual ela é um meio e um fazer humano, de uma determinação *instrumental* e *antropológica* da técnica. Tal determinação pressuporia duas coisas: primeiro, o fato de colocar a técnica como instrumento; segundo, o homem deve controlar o desenvolvimento tecnológico segundo seus fins. (Cf. VAI FnT, p. 42. GA 07).

Heidegger admite que a técnica moderna é um meio para certos fins, mas a questão é como lidar de modo adequado com essa concepção de técnica. Aqui estaria implícita a idéia de um controle da técnica por parte do homem. Essa crença de que o homem pode tornar-se mestre-sujeito da técnica como meio de controle da natureza e da sociedade é, segundo Heidegger, o ponto essencial da concepção antropológica-instrumental. Paradoxalmente, esse *querer-dominar* torna-se tão mais urgente quanto mais a técnica ameaça escapar ao controle humano (Cf. VAI FnT, p. 44. GA 07).

Uma primeira questão que teria sido negligenciada pela concepção instrumental da técnica seria a questão acerca da verdadeira natureza do instrumento. Tal questão é respondida apressadamente pela concepção antropológico-instrumental: um instrumento é um meio para certos fins colocados pelo próprio homem. Para Heidegger, apesar de correta, tal resposta não é verdadeira. Já em *Sein und Zeit (SZ)*, o filósofo havia apontado os pressupostos mascarados por tal concepção do instrumento. Seria impossível, explica Heidegger em *Sein und Zeit*, que um fim seja proposto pelo homem, ou um meio para atingí-lo, sem que um mundo, como conjunto de todos os projetos e remissões relativos a tais e tais fins, revele-se como correlato de todo *projeto*. Portanto, o des-ocultamento do “*para quê*” do instrumento, sua serventia, pressupõe a abertura anterior de um mundo, ou seja, de um contexto de remissões na qual o instrumento está inserido. Assim, o homem, o utilizador polivalente dessa multiplicidade de instrumentos, deve antes de tudo ser e estar aberto no e para o mundo para ser aquilo que é – um criador e um utilizador. Portanto, a descrição fenomenológica do *Zeug* em *Sein und Zeit* revelaria algo na essência da instrumentalidade que a concepção instrumental da técnica pressupõe e mascara – a correlação entre um descobrimento do mundo e o nosso modo de ser essencialmente encobridor/descobridor enquanto ser-no-mundo.

Em outro momento de sua reflexão sobre a instrumentalidade do instrumento, mais precisamente no ensaio *Ursprung der Kunstwerkes (UKW)* (1935/36), Heidegger afirma que o ser do instrumento reside em sua *confiabilidade (Verlässlichkeit)*, o que não significa que aqui se possa calcular, controlar todas as possibilidades e efeitos a partir de um utilizador seguro de si, ao contrário, aqui apresenta-se um certo excesso que permanecerá incontrolável e incalculável. Esse mundo espaço de ordem, de projetos, de visões de mundo, é também ao mesmo tempo abandonado a algo mais profundo que ele, a um “há” sempre incontrolável em seu afluxo permanente e que Heidegger chamará de terra.<sup>47</sup>

Em 1949, no artigo *Die Frage nach der Technik*, Heidegger pergunta: mas e se a técnica não for um simples meio ou um fazer humano, como se colocaria a vontade de dominá-la? Para o filósofo, devemos antes de tudo perguntar: o que caracteriza o instrumento nele mesmo, pois a concepção instrumental da técnica, ao reduzi-la a um meio a serviço de fins postos pelo homem, implicaria a noção de *causa* num sentido bastante limitado. Heidegger esclarece que *causa* não é somente aquilo mediante o qual uma outra coisa é efetuada. A noção da tradição de *causa* como *efetuar, realizar...* não traduz o que o termo grego *αιτιον* supõe, ou seja, *o ser culpável de...* Quando o escultor trabalha o bloco de mármore, plasmando na possibilidade da matéria a realidade da *Forma*, *as quatro causas* são culpáveis, conspiram para fazer aparecer um “isto” ou um “aquilo” - as causas permitiriam, assim, que algo se presentifique numa obra (*ergon*). (VAI FnT, p. 44. GA 07). Heidegger lança mão de um exemplo para ilustrar a noção de *αιτιον* entre os gregos.

A prata é algo a partir do qual a taça é feita. Ela é, enquanto essa matéria (*υλη*) cúmplice da taça, como tal, ela é co-responsável pelo surgimento da taça. Esta deve à prata, isto é, agradece à prata por aquilo em que subsiste. O libatório, porém, não somente deve algo à prata. Enquanto taça, o que está comprometido com a prata aparece no aspecto de taça e não no de uma fivela ou de um anel. O libatório, desse modo, é imediatamente devedor ao mesmo tempo dos aspectos, da forma (*eidós*) da taça. A prata, por onde o aspecto enquanto taça

<sup>47</sup> Seria conveniente lembrar aqui algumas especificidades apontadas pelo prof. Dr. Zeljko Loparic (Cf. Loparic, 1996) entre o ensaio *Urprung des Kunstwerke*) e *Sein und Zeit* no que concerne à instrumentalidade do *Zeug*. Agora, a determinação do ser do ente não está mais no poder desvelador da existência humana enquanto ser-aí, mas no poder imperante da *physis*. Doravante, a instrumentalidade do instrumento não possui mais o primado da compreensão do ser do ente intramundano. Agora, o que mostra o instrumento em sua instrumentalidade seria a obra que, por sua vez, não seria o instrumento. Assim, a compreensão do ser do ente como tal no seu todo não é o instrumento, mas sim a obra. O fato de que um ente existe não se manifesta no instrumento, ao contrário, desaparece na utilidade. Existir como instrumento significa ser largado para além de si, emergir não em si mesmo, mas em sua serventia. É a obra, e somente ela, que faz com que o ente como tal seja. Assim o acesso ao ente deixa de ser o manusear, para tornar-se o produzir (*poiesis*) artístico que põe em obra a verdade da presença de ente. (Cf. Loparic, 1996).

penetrou, e o aspecto (a forma), por onde a prata aparece, ambos estão a seu modo comprometido com o libatório.

[Das Silber ist das, woraus die Silberschale gefertigt ist. Er ist als dieser Stoff mitschuld an der Schale. Diese schuldet, d.h. verdankt dem Silber das, woraus sie besteht. Aber das Opfergerät bleibt nicht nur an das Silber verschuldet. Als Schale erscheint das an das Silber Verschuldete. Das Silber, worein das Aussehen, worin das Silberne erscheint, sind beide auf ihre Weise mitschuld am Opfergerät.] (VAI FnT, p. 47/46. GA 07)

Entretanto, observa Heidegger, um terceiro fator configura-se antes de tudo como responsável pela taça. Aquilo que a inclui previamente no domínio da consagração e da oferenda, no caso do libatório. Ora, o que termina, completa nesse sentido, significa em grego *Telos*, que na maioria das vezes se deturpa, ao ser tomado por fim. O *telos* é responsável pelo surgimento do Libatório enquanto matéria e enquanto aspecto. Um quarto fator seria também responsável pela presença e pela disponibilidade da taça sacrificial concluída: o trabalho do operário. O forjador da prata reflete e reúne os três modos de comprometimento pelos quais a taça aparece. Ora, refletir (*überlegen*) se diz em grego *Logos* (*λογος*), que nos remete a *Delon* (*δελον*) (o que se mostra), que por sua vez nos enviaria para *apophainesthai* (*αποφαινεσθαι*), fazer e deixar ver o que se mostra, trazer à luz. O forjador seria, portanto, o co-responsável enquanto aquele a partir do qual a *pro-dução* e o repousar sobre si mesma da taça sacrificial tomam e mantêm seu primeiro impulso. (Cf. VAI FnT, p. 48. GA 07)

No âmbito desses modos de *comprometimento* (*Verschulden*), portanto, não há lugar para conceber o instrumento como mero meio para certos fins postos pelo homem. Assim, podemos dizer, com Heidegger, que no libatório disposto e preparado imperam quatro modos de comprometimento. Embora esses modos sejam diferentes entre si, são solidários. Entretanto, pergunta Heidegger, de onde provém a unidade das quatro causas e o que esses modos de comprometimento comprometem? (Cf. VAI FnT, p. 48. GA 07). Segundo o exemplo, eles comprometem o *estar disposto* e o *estar preparado* da taça de prata enquanto libatório. Esse estar-disposto e estar-preparado caracterizam a presença de uma coisa que se apresenta. As quatro causas, portanto, fazem com que algo apareça. Elas fazem advir algo na presença (*Anwesen*), conspiram para o aparecimento de algo que se encontrava oculto. “O comprometimento tem o traço fundamental desse deixar situar no surgir. O comprometimento é um ocasionamento (*Ver-an-lassen*) que deixa vir à pre-sença” [Das Verschulden hat den Grundzug dieses An-lassens in die Ankunft. Im sinne solchen Anlassens ist das Verschulden das Ver-an-lassen.] (Cf. VAI FnT, p.51/50. GA 07).

Assim, a partir do que os gregos experimentaram na *aitia*, Heidegger confere agora à palavra *ocasionar* um sentido mais amplo. Platão nos diz o que é este levar, ou trazer à presença, numa proposição do *Banquete*(205b): “*Todo ocasionar para algo que, a partir de uma não-presença sempre transborda e se antecipa numa presença, é poíesis(ποίησις), pro-duzir (Her-vor-bringen)* (Cf. *VAI FnT*, p. 50. GA 07). Tudo se decide, segundo Heidegger, se pensarmos o *pro-duzir* em toda sua amplitude, ou seja, em sentido grego, que quer dizer:

“Um levar à frente, *poíesis*, não é somente algo feito manualmente, não é somente o levar a aparecer e à imagem do poético-artístico. Também a *physis*, o que a partir de si emerge, é um produzir, é *poíesis*. A *physis* é inclusive *poíesis* no mais alto sentido. Pois, o *physei* que se apresenta tem em si mesmo a irrupção do produzir, por exemplo, no advento da flor no florescer.”

[Ein Hervor-brigen, *póiesis*, ist nicht nur das handwerkliche Verfertigen, nicht nur das künstlerisch-dichtende zum-Scheinen und ins-Bild-Bringen. Auch *physis*, das von-sich-her Aufgehen, ist ein Her-vor-bringen, ist *póiesis*. Die *physis* ist sogar *poiésis*, im höchsten Sinne. Denn das *physei* Anwesende hat den Aufbruch des Hervor-bringens, z. B. das Aufbruch der Blüte ins Erblühen in ihr selbst.] ( *VAI FnT*, p. 51/50. GA 07)

Podemos considerar, portanto, que os modos de ocasionar, as quatro causas, atuam e conspiram no seio do pro-duzir, que traz à presença tudo que cresce na natureza (*physis*) quanto o que é feito pelo artesão e pela arte. Mas como acontece o produzir, pergunta Heidegger, seja na natureza, na obra do artesão ou na arte? O produzir enquanto leva do ocultamento (*Verborgenheit*) para o des-ocultamento (*Unverborgenheit*), é um trazer à frente, à presença, que somente acontece na medida em que algo oculto chega ao desocultamento. Este surgir, afirma Heidegger, repousa naquilo que denominamos o desabrigar (*Entbergen*), que para os gregos significa *alétheia*; que os romanos, por sua vez, traduzem por *veritas*. Nós dizemos verdade, compreendo por esse termo a exatidão da representação, cuja essência estaria na *adaequatio* do *intellectus* a *res* (Cf. *VAI FnT*, p. 52. GA 07). Mas o que, pergunta Heidegger, a essência da técnica tem a ver com o des-abrigar e o fenômeno da verdade como *alétheia*? Tudo, responde o filósofo. Pois é no desabrigar que se funda todo pro-duzir, que reúne em si os quatro modos de ocasionar – a causalidade. É no desabrigar que repousa a possibilidade de todo aprontar (*herstellenden*) que produz algo. “*A técnica não é, portanto, meramente um meio. É um modo de desabrigar. Se atentarmos para isso, abrir-se-á para nós um âmbito totalmente diferente para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desabrigamento, isto é, da verdade*” [Die Technik ist also nicht bloss ein Mittel. Die Technik ist eine Weise des Entbergens. Achten wir darauf, dann öffnet sich uns ein ganz anderer Bereich für das Wesen der Technik. Es ist der Bereich der Entbergung, d. h. der Wahrheit.] (Cf. *VAI FnT*, p. 53/52. GA 07).

Heidegger não nega que a definição antropológica e instrumental da técnica moderna, apesar de limitada, seja válida em seu contexto e a partir de determinados pressupostos. Entretanto, a elaboração da questão da técnica só poderá ser respondida satisfatoriamente se encaminharmos ao contexto em que surge o termo técnica enquanto *tékhne* para os gregos.

### 1. O Sentido da *tékhne* grega

O que diz, enfim, o nome técnica em seu sentido originário entre os gregos? Para Cornelius Castoriadis<sup>48</sup>, Τεχνικόν (*Teknikon*) designa aquilo que pertence à *tékhne*, que remonta a um verbo antigo *teucho* cujo sentido central em Homero é fabricar, produzir, construir. Já em Homero, realiza-se a passagem do sentido do fabricar para o causar, fazer ser, trazer à presença, conspirar para o aparecimento de algo. Apesar dessa mudança de significação, o verbo continua a fazer referência ao ato apropriado e eficaz para produzir algo. *Tékhne* enquanto produção ou fabricação material torna-se logo a *pro-dução* ou o fazer eficaz, a habilidade produtiva relativa a uma ocupação e à habilidade em geral. Portanto, *tékhne* refere-se ao método, ao modo de fazer eficaz. (Cf. Castoriadis, 1993)

Em seu diálogo *Protágoras*, Platão coloca a questão da função da *tékhne* frente à *tyche*. *Tyche* refere-se à fortuna, ao que acontece, ao que é contingente, ou seja, àquilo que os homens não controlam. Nesse sentido, Platão considera que o verdadeiro progresso consiste em eliminar a *tyche* mediante a *tékhne*. O filósofo reconhece a vulnerabilidade humana diante da fortuna. Ora, frente a esta vulnerabilidade dos homens submetidos aos caprichos da fortuna, parece que a única forma de poder viver uma boa vida é o desenvolvimento da *tékhne*. A *tékhne* seria, assim, uma aplicação deliberada da inteligência humana a alguma parte do mundo que proporciona certo domínio sobre a *tyche*: relacionando-se, assim, com a satisfação das necessidades e com a produção e o domínio das contingências (Cf. Platão. *Protágoras*).

Em Aristóteles, uma análise mais sistemática do termo *tékhne*, enquanto modo de saber, está no Livro I da *Metafísica* e no Livro II da *Física*. No livro I de sua *Metafísica*, Aristóteles afirma

<sup>48</sup> Segundo Castoriadis, a preocupação com a técnica permanece marcada, no nível sociológico, por uma duplicidade profunda: por um lado, teríamos um pasmo diante dos artefatos e da facilidade com que o comum dos mortais e os cientistas se deixam aprisionar em novas mitologias; por outro lado, percebe-se um clamor contra a técnica considerada responsável de todos os males da humanidade. O fato é que, segundo Castoriadis, a opinião pública corrente ou sábia, permanece embaraçada na antítese da técnica como puro instrumento do homem e da técnica como fator autônomo, fatalidade ou destino (Heidegger). Assim, o pensamento continua o seu papel ideológico – fornecer à sociedade o meio de não pensar o seu problema verdadeiro, furtando-se de se responsabilizar por suas criações (Cf. CASTORIADIS, Cornelius. *Encruzilhadas do Labirinto*. Op. Cit. 1993, p. 236).

que o primeiro grau de conhecimento se dá entre aquele que sente e o objeto sentido. Esse grau ínfimo de saber está presente nos animais. Alguns animais retêm sua experiência sensível na *memória*, que é o segundo momento na hierarquia dos graus do conhecimento. O mero sentir que compõe uma série de imagens é organizado e retido pela memória. Esta organização dos dados retidos pela memória, este estabelecimento de leis que regulam minhas vivências sensíveis, é o que Aristóteles chama de *Experiência (Empiria)*. O estágio da *experiência* é alcançado somente pelo homem, que terá que passar pela *Arte (Tékhne)*, pela *phronesis*, pela *epistémé* e pelo *Nous*, até alcançar aquela forma suprema de saber - a *Sophia*. A *tékhne* aparece, pois, como um tipo de conhecimento especificamente humano (Cf. Aristóteles. *Metafísica*. Liv. I).

A *tékhne* seria assim, para Aristóteles, uma forma primitiva e elementar de estar na verdade das coisas. A empiria recai sobre o individual, enquanto a *tékhne* recai sobre o universal. Aristóteles afirma que, como saber, o saber da *tékhne* é superior ao da experiência em três aspectos principais: a *Tékhne* conhece melhor, porque conhece as causas; o objeto da *tékhne* é universal e não individual; a *tékhne* não se esgota numa simples habilidade, mas no obrar com conhecimento de causa. Saber melhor, saber mais e saber ensinar é a tríplice superioridade do modo de saber da *Tékhne* em relação à empiria. O acabamento, a atualização desse modo de saber, é uma *poiésis* (Cf. Aristóteles, *Metafísica*. Liv. I). A *tékhne*, enquanto *poiésis*, faz advir o que, nele mesmo, poderia tanto ser como não ser e cujo princípio encontra-se no criador e não no criado. Nesse sentido, a *tékhne* deixa fora de seu campo tudo que advém por necessidade ou conforme a natureza e que, portanto, tem seu princípio nele mesmo. Assim, a *tékhne* em geral imitaria a *physis*, ou seja, efetuaria o que a natureza está na impossibilidade de realizar.

Algo importante que deve ser pensado na palavra *tékhne* é que, desde os tempos mais antigos até os tempos de Platão, a palavra *tékhne* segue de par com a palavra *epistémé*. Ambas significam: ter um bom conhecimento de algo, ter uma boa compreensão de algo. Heidegger observa que Aristóteles, numa passagem da *Ética a Nicômico* (VI, 3 e 4), distingue a *tékhne* e a *epistémé* em referência ao *como* e ao *quê* elas desabrigam, nos seguintes termos:

"A *tékhne* é um modo de *aletheuein* (αληθευειν). Ela desabriga o que não se produz sozinho e ainda não está a frente e que, por isso, pode aparecer e ser notado, ora dessa, ora daquela maneira. Quem constrói uma casa ou um navio ou forja um libatório desabriga/des-oculta o que deve ser produzido segundo as perspectivas dos quatro modos de ocasionar. Este desabrigar recolhe de antemão o aspecto e a matéria do navio e da casa, para a coisa completamente acabada e visada, e determina a partir daí o tipo do aprontamento/fabrico. O decisivo na *tékhne*, desse modo, não consiste no fazer e manejar, não consiste em empregar

meios, mas no mencionado desabrigar, enquanto tal, mas não enquanto aprontar, a *tékhne* é um trazer à frente.”

[Die *Tékhne* ist eine Weise des *aletheuein*. Sie entbirgt solches, was siche nicht selber her-vor-bringt und noch nicht vorliegt, wass deshalb bald so, bald anders aussehen und ausfallen kann, Wer in Haus oder ein Schiff baut oder eine Opferschale sahmieder, entbirgt das Her-von-bringende nach den Hinsichten der vier Weisen der Veranlassung. Dieses Entbergen versammelt im voraus das Aussehen und den Stoffe von Schiff und Haus auf das vollendet erschaute fertige Ding und bestimmt von da her die Art der Verfertigung. Das Entscheidende der *tékhne* liegt somit keineswegs im Machen und Hantieren, nicht im Verwenden von Mitteln, sondern in den genannten Entbergen. Als dieses, nicht aber als Verfertigen, ist die *tékhne* ein Her-vor-bringen. ] (Cf. *VAl FmT*, p. 55/54GA 07)

Na *Física II* (194b), a aparição da *tékhne* tem uma dupla função: por um lado, permite a separação de dois tipos distintos de entes: o mundo natural, o mundo “dos seres que encerram em si mesmos o princípio do movimento”; e o mundo da *tékhne*, o mundo da ordem humana ligada à vontade dos homens e à sociedade. *Physis* e *tékhne* são, pois, dois princípios diferentes: todo ser surge de um princípio, este pode ser intrínseco (o caso dos seres naturais) ou extrínseco, que supõe a produção artificial de uma coisa. O fato dos gregos não cessarem de emparelhar a *tékhne* e a *physis*, isso não significa que ao confrontarem o poder poético da *tékhne* e da *physis*, eles estejam estabelecendo alguma dicotomia entre homem e natureza, entre o fazer humano e o fazer natural. Isso significa que eles apreendem na *tékhne* uma relação essencial ao ente em sua totalidade (*Physis*) enquanto aquilo que é capaz de se desvelar por si mesmo. Nesse sentido, Heidegger afirma que desde que o homem em meio ao ente, ao qual se encontra exposto, procura encontrar uma base, alguma segurança para se instalar, submetendo e procurando controlar o ente, esse modo de proceder que vai de encontro ao ente é portador de um conhecimento concernente ao ente. Esse saber é a *tékhne*. (Cf. *NI*, p. 79 GA 6.1). Portanto, a *tékhne* em seu sentido originário estaria ligada a esse saber se instalar e orientar em meio ao ente, sem nunca afrontar ou desafiar a natureza. O homem no seio da *physis*, ou seja, tendo como pano de fundo esse des-ocultamento originário do ente em sua totalidade, é convocado a co-responder a esse apelo do próprio Ser. No coração desse des-ocultamento, entretanto, o homem introduz uma ruptura que institui os utensílios e as obras de arte, que de certa forma irão re-criar o princípio criador e regulador de todas as coisas – a própria *physis*.

A partir das considerações precedentes, parece-me possível afirmar que seria no mínimo arriscado traduzir apressadamente *tékhne* por técnica. Hoje, entendemos por técnica uma ciência aplicada e preocupada pela eficácia, baseada em um pensamento experimental e que opera sobre objetos materiais. Tal atividade seria orientada para esquemas mecânicos, visando transformar conscientemente a natureza conforme o estabelecimento prévio de uma linha de

progresso e renovação. Por tudo isso, cremos que não se pode fazer uma interpretação reducionista da *tékhnē*. Sendo necessário apartar-se das visões anacrônicas que limitam o significado desse termo a partir da perspectiva moderna e instrumental. Enquanto um modo de desabrigar/des-ocultar, vimos que a *tékhnē* manteria uma relação essencial com a *alétheia*. Mas qual seria o modo de des-ocultamento e o caráter da presentidade desvelado pela técnica moderna que a torna diferente da *tékhnē* grega?

## II. A ESSÊNCIA DA TÉCNICA MODERNA

Tornou-se lugar comum considerar que a especificidade da técnica moderna, em relação a outras técnicas anteriores, estaria no fato dela repousar sobre a moderna ciência exata da natureza. Para Heidegger, contudo, a questão decisiva permanece: *“De que essência é a técnica moderna para que incorra no emprego da ciência exata da natureza?... Também ela é um desabrigar. Somente quando deixamos repousar o olhar sobre este traço fundamental, mostrar-se-á a nós a novidade da técnica moderna”* [“...welchen Wesens ist die moderne Technik, dass sie darauf verfallen kann, die exakte Naturwissenschaft zu verwenden? ... Auch sie ist ein Entbergen. Est wenn wir den Blick auf diesen Grundzug, lassen, zeigt sich uns das Neuartige der modernen Technik”] (VA/ FnT, p. 57/56. GA 07).

Heidegger observa, contudo, que o desabrigar que domina a técnica moderna não se desdobra num trazer à presença, num levar à frente (*Her-vor-bringen*), no sentido da *poiesis*.

“O desabrigar imperante na técnica moderna é um desafiar (*Herausfordern*) que estabelece, para a natureza, a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal. Mas o mesmo não vale para os antigos moinhos de vento? Não. Suas hélices giram, na verdade, pelo vento e permanecem imediatamente familiarizadas ao seu soprar. O moinho de vento, entretanto, não retira a energia da corrente de ar para armazená-la. Uma região da terra, em contrapartida, é desafiada por causa da demanda de carvão e minérios. A riqueza da terra desabriga-se agora como reserva mineral de carvão, o solo como espaço de depósitos minerais. De outro modo se mostrava o campo que o camponês antigamente preparava, onde preparar ainda significava: cuidar e guardar. O fazer do camponês não desafia o solo do campo. Ao semear a semente, ele entrega a semeadura às forças do crescimento e protege seu desenvolvimento

[Das in der modernen Technik waltende Entbergen ist ein Herausfordern, das an die Natur das Ansinnen stellt, Energie zu liefern, die als solche herausgefördert und gespeichert werden kann. Gilt dies aber nicht auch von alten Windmühle? Nein. Ihre Flügel drehen sich zwar im Winde, seinen Wehen bleiben sie unmittelbar anheimgegeben. Die Windmühle erschliesst aber nicht Energien der Luftströmung, um sie zu speichern. Ein Landstrich wird dagegen in die Förderung von Kohle und Erzen herausgefördert. Das Erdreich entbirgt sich jetzt als Kolhlienrevier, der Boden als Erzlagerstätte. Anders erscheint das Felde, das der Bauer vormals bestellte, wobei bestellen noch hiess: hegen und pflegen. Das bäuerliche Tun fordert den Ackerboden nicht

heraus. Im Säen des Kornes gibt es die Saat den Wachstumskräften anheim und hütet ihr deihen. ] (VAJ FnT, p. 57/56. GA 07)

Entretanto, observa Heidegger, hoje também o campo entrou num processo de preparação que põe/requer (*stellt*) a natureza como um fundo de reservas disponível. “O campo é agora uma indústria de alimentação motorizada. O ar é posto para o fornecimento de nitrogênio, o solo para o fornecimento de minérios, o minério, por exemplo, para o fornecimento de urânio, este para a produção de energia atômica, que pode ser associada ao emprego pacífico ou à destruição”. [Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungessindustrie. Die Luft wird auf die Abgabe von Stickstoff hin gestellt, der Boden auf Erze, das Erz z. B. auf Uran, dieses auf Atomenergie, die zur Zertörung oder friedlichen Nutzung entbunden werden kann. ] (VAJ FnT, p. 57/56. GA 07).

Esse requerer/requisitar/intimar (*Stellen*) que desafia as energias naturais é um estímulo/fomento (*Fördern*). Esse fomento, contudo, exige outra coisa: impelir sempre adiante para o máximo de proveito com o mínimo de despesas. Esse impelir adiante obedece a uma vontade de vontade, cujo único objetivo é sua própria intensificação. As energias naturais são extraídas e postas para serem requeridas no círculo infundável e perverso da produção e consumo. Segundo Heidegger, no modo de *presentidade* desvelado pela técnica – a mera *subsistência* (*Bestand*), não é, por exemplo, a central hidroelétrica que está construída no rio Reno, é o rio que está construído na central elétrica. O rio é em função da pressão da água que ele pode oferecer à central elétrica. Contudo, poderíamos objetar que o Reno ainda assim permaneceria um rio da paisagem. Heidegger até admite que o rio possa ser visto como um objeto da paisagem, mas como um objeto encomendável para a visitaçãõ de grupos de turismo, que uma industria de turismo encomendou para poderem visitar este local (Cf. VAJ FnT, p. 58. GA 07).

Assim, o desabrigar que domina a técnica moderna tem o caráter do que intima e requer no sentido do desafio: a energia oculta na natureza é explorada, transformada e armazenada. O armazenado, por sua vez, é novamente distribuído e este é novamente comutado. Explorar, transformar, armazenar e distribuir são modos de desabrigar da técnica moderna (Cf. VAJ FnT, p. 22. GA 07). O que vem à luz com esse requerer/intimar desafiante da técnica moderna? Segundo Heidegger, o que é invocado é o mero subsistir numa determinada posição dentro de um conjunto de entes dispostos pelo por desafiante. Ser *constanteado* (*Bestand*) aqui significa o modo pelo qual tudo o que é tocado pelo desabrigar desafiante se torna presente. Mas quem, pergunta Heidegger completará esse requerer/requisitar que desafia, pelo qual o que denominamos como

sendo o *real* se desabrigará como mera *constanteação* (*Bestand*)? O homem, responde o filósofo. Mas em que medida ele torna possível tal desabrigar? O fato é que o homem não dispõe do descobrimento por onde a realidade a cada vez se mostra ou se retrai. “... *apenas quando, por seu lado, o homem for desafiado a desafiar as energias naturais pode acontecer este desabrigar que requer algo. [Nur insofern der Mensch seinerseits schon herausfordert ist, die Naturenergien herauszufördern, kann dieses bestellende Entbergen geschchen.]* (Cf. **VAI FnT**, p. 65/64. GA 07).

No entanto, porque o homem é desafiado mais originariamente do que as energias naturais, ele nunca será uma mera *presentidade*. Assim, na medida em que o homem cultiva a técnica, ele toma parte no *requisitar* enquanto um modo de desabrigar. Entretanto, afirma Heidegger, o descobrimento mesmo, no seio do qual o requer se desdobra, nunca é algo feito pelo homem, muito menos o âmbito que o homem a toda hora sempre percorre, quando, enquanto um sujeito, se relaciona com um objeto<sup>49</sup> (Cf. **VAI FnT**, p. 64. GA 07). Mas onde e como tem lugar o des-ocultamento, se ele não é algo feito pelo homem? Segundo o filósofo, não devemos procurar esse des-ocultamento muito distante. É preciso apenas que aprendamos a perceber e a escutar sem prevenções isso que desde sempre se endereça ao homem e o reclama através de um apelo, a ponto de o homem não poder ser homem se não se co-responder a esse chamamento. Em todos os momentos e lugares para onde o homem abra seus olhos e seus ouvidos; onde ele persegue algum objetivo ou produz algo, enfim, em todos os seus modos de ser, o homem já se encontra no seio do não-ocultamento que o convoca a pensá-lo e a dizê-lo. Para Heidegger, quando o homem, no interior da não ocultação desvela, a sua maneira, isso que é presente, ele não faz senão responder ao apelo da não ocultação (Cf. **VAI/FnT**, p. 25. GA 07).

Alguns anos mais tarde, na conferência *Princípio de Identidade*<sup>50</sup>, (1957), Heidegger chamará nossa atenção para esse poder desafiador da técnica moderna cujo alvo em nossa época não é apenas o homem, mas tudo o que é, natureza e história, sob o ponto de vista de seu ser.

Toda nossa existência sente-se em toda parte – uma vez por diversão outra vez por necessidade, ou incitada ou forçada –, provocada a se dedicar ao planejamento e cálculo de

<sup>49</sup> Na conferência *O Princípio de Identidade* (1957), Heidegger volta a insistir no desmacaramento da ilusão que faz do homem o sujeito da técnica e o senhor da natureza. “Pela representação da totalidade do universo técnico reduz-se tudo ao homem e chega-se, quando muito, a reivindicar uma ética para o universo da técnica. Cativos desta representação, confirmamo-nos na convicção de que a técnica é apenas um negócio do homem. Passa-se por alto o apelo do ser, que fala na essência da técnica.” (ID, p. 183-184. GA 11)

<sup>50</sup> Esta conferência juntamente com o texto a *Constituição onto-teo-lógica da metafísica* constituem o trabalho *Identität und Differenz* (1957). Cf. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. E. Stein. op. Cit. 1979. (Os Pens. vol. Heidegger).

tudo. O que fala nesta provocação? Emanada ela apenas de um arbitrário capricho do homem? Ou nos aborda nisso já o ente mesmo, e justamente de tal modo que nos interpela na perspectiva de sua planificabilidade e calculabilidade? Então até mesmo o ser estaria sendo provocado a manifestar o ente no horizonte de sua calculabilidade? Efetivamente. E não apenas isto. Na mesma medida que o ser, o homem é provocado, quer dizer, chamado à razão para armazenar o ente que aborda como o estoque de reserva para seu planificar e calcular e a realizar a exploração indefinidamente. (ID, p. 184 . GA 11)

O des-ocultamento é isso que não cessa de reivindicar o homem enquanto ele está presente no mundo, então podemos concluir que também a técnica moderna, não menos que a *téchne* grega, continua a manter uma relação essencial com esse des-ocultamento, implicando, ela mesma, uma forma de des-ocultamento. Assim como a *téchne* grega, também a técnica moderna refere-se ao des-ocultamento que é seu domínio. Entretanto, o des-ocultamento da *téchne* é metamorfoseado pelo des-ocultamento da técnica moderna. Nos gregos, a *téchne* como capacidade para produzir utensílios e obras de arte, conduzindo assim à aparição entes que a natureza seria incapaz de produzir, não implicaria jamais uma atitude arrogante e de agressão à *physis*. Ao contrário, a *téchne* procura entrar em harmonia com o des-ocultamento constitutivo da *physis*, deixando-o aparecer em toda ambiguidade de sua reserva e aparição. Nos modernos, desde que o des-ocultamento transforma-se em *certeza* que se assegura dela mesma na claridade dos objetos que ela se propõe, a técnica moderna transforma-se numa incessante provocação generalizada da *physis*. O des-ocultamento da técnica moderna, portanto, não se daria sob o modo da conveniência, mas sobre o modo do desafio, da provocação (*Herausfordern*).

A essência da técnica estaria, pois, naquilo que Heidegger chamou de *Gestell*<sup>51</sup> (armação). No *Ge-stell*, sentencia o filósofo, o Ser nos é destinado. O próprio Heidegger afirma que ousará tomar a palavra *Gestell* num sentido completamente incomum. Heidegger admite uma certa extravagância no uso que faz da palavra *Ge-stell* ao nomeá-la como sendo a *essência* da técnica. Entretanto, tal extravagância seria um antigo expediente do pensamento quando este tem de pensar uma questão suprema. (Cf. VA/ FnT, p. 64. GA 07)

<sup>51</sup> **Gestell** –Na língua corrente a palavra significa: uma espécie de cavalete de pau, um estrado, um suporte, um andaime, um esqueleto, uma montagem. Contudo, Heidegger confere uma nova dimensão à significação corrente dessa palavra, ao afirmar que o *Gestell* é a essência da técnica. A primeira frase do texto diz: “A essência do *Gestell* é reunir nele mesmo todas as possibilidades do requerer/intimar/requisar (*Stellen*) ..”. É quase que impossível apreendermos em nossa língua todas as derivações que Heidegger retira do verbo *Stellen* – *Nachstellen*, *verstellen*, *Bestellen* (perseguir, mandar vir, cultivar, tratar a terra, reservar, levar, transmitir. *Bestellung* – encomenda, pedido). Assim, o *Gestell* assinala para o *acabamento* (*Vollendung*) da metafísica e descerra, ao mesmo tempo, a passagem (*Übergang*) da metafísica para um outro começo.

O *Ge-stell* (*Armação/arraçoamento/instalação*) significa a reunião daquele *colocar/armar* que intima o homem, isto é, o desafia a desocultar a realidade no modo do *instalar* enquanto *subsistência*. *Ge-stell* significa o modo de desocultar/desabrigar que impera na essência da técnica moderna e não é propriamente nada de técnico. Ao que é técnico pertence, em contrapartida, tudo o que conhecemos como sendo estruturas, camadas e suportes, e que são peças do que se denomina como sendo uma montagem. Esta, contudo, com todo seu conjunto de peças, recai no âmbito do trabalho técnico, que sempre corresponde apenas ao desafio do *Ge-stell*, mas nunca perfaz este ou mesmo o efetua.

[*Ge-stell* heisst das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, d. h. herausfordert, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen. *Ge-stell* heisst die Weise des Entbergens, die im Wesen der modernen Technik waltet und selber nichts Technisches ist. Zum Technischen gehört dagegen alles, was wir als Gestänge und Geschiebe und Gerüste kennen und Bestandteil dessen ist, was man Montage nennt. Diese fällt jedoch samt den genannten Bestandteilen in den Bezirk der technischen Arbeit, die stets nur der Herausforderung des *Ge-stells* entspricht, aber niemals selbst ausmacht oder gar bewirkt.] (VAI FnT, p. 67/66. GA 07)

Na conferência intitulada *Die Kehre* (1949)<sup>52</sup> publicada em 1962 num fascículo intitulado *Die Technik und die Kehre* (TK), Heidegger repete o que disse na citação acima: que a essência do *Gestell* é reunir/acumular nele todas as possibilidades do *colocar à disposição* (*Stellen*). Esse colocar que dis-põe *persegue e fomenta* o esquecimento de sua própria essência. O *Gestell* se dissimularia ao colocar à disposição, ao requisitar/requerer (*Bestellen*) a totalidade do ente enquanto mera *constanteação* (*Bestand*) (Cf. TK, GA 11). Segundo Heidegger, o verbo *stellen* - no termo *Ge-stell* não significa somente o desafiar, mas deve guardar ressonância com um outro pôr do qual provém, a saber, daquele pro-duzir *Her-stellen* e ex-por (*Dar-stellen*) que, no sentido da *poiesis*, deixa vir à frente no descobrimento o que está presente. Contudo, este pro-duzir que traz à presença é o *requerer* (*bestellen*) desafiante que agora foi pensado são fundamentalmente diferentes e na essência, no entanto, permanecem aparentados. É importante ressaltar que tanto o pro-duzir no sentido da *poiesis* quanto o *requerer* que desafia são modos de desabrigar, são portanto modos da *Alétheia*. “No *Gestell* acontece o *des-ocultamento*, segundo o qual, o trabalho da técnica moderna desabriga o real enquanto *subsistência*. Ela não é, por isso, nem um fazer humano nem um mero meio no seio de tal fazer” [*Im Ge-stell ereignet sich die Unverborgenheit, dergemäss die Arbeit der modernen Technik das Wirkliche als Bestand entbirgt. Sie ist darum weder nur ein menschliches Tun, noch gar ein blosses Mittel innerhalb solchen Tuns*] (VAI FnT, p. 67/66 . GA 07).

<sup>52</sup> A conferência *Die Kehre* foi publicada em 1962 num fascículo intitulado *Die Technik und die Kehre*. Nesse fascículo há a seguinte advertência: “Sob o título *Einblick in das, was ist* (Olhar para aquilo que é), o autor fez em 1 de dezembro de 1949, no clube de Bremer, quatro conferências cujos títulos eram: *Das Ding, Das Gestell, Die Gefhar, Die Kehre*. As citações foram retiradas da tradução francesa (Cf. HEIDEGGER, M. *Le Tournant*. In. *Questions IV*. Paris: Gallimard, 1976).

Segundo Heidegger, o *Ge-stell* não é nada de técnico, nada de tipo maquinal, mas o modo segundo o qual a realidade se desabriga como *algo constanteado* (*Bestand*), ou seja, como estoque de reserva disponível. Embora esse desabrigar não aconteça num além a todo fazer humano, ele não é obra humana, mas um *acontecimento* na história do Ser (Cf. *VA/ FnT*, p. GA 07).

A *armação*(*Ge-stell*) é o que recolhe aquele *requisitar* que intima o homem para desabrigar a realidade no modo do requerer enquanto subsistência. O homem, enquanto alguém assim desafiado, está situado no âmbito essencial da armação. Ele não pode, de maneira alguma, apenas assumir posteriormente uma relação com ela. Por isso, a questão, colocada desta forma, de como devemos entrar numa relação com a essência da técnica sempre surgirá muito tarde. Nunca surge muito tarde, porém, a questão de saber se realmente nos experimentamos como aqueles cujo fazer e deixar, ora manifesto ora escondido, é desafiado pela armação. E sobretudo nunca chega tarde a questão de saber se e como nos entregamos àquilo no qual a armação mesma essencializa.

[Das Ge-stell ist das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen. Als der so Herausgeforderte steht der Mensch im Wesensbereich des Ge-stells. Er kann gar nicht erst nachträglich eine Beziehung zu ihm aufnehmen. Darum kommt die Frage, wie wir in Beziehung zum Wesen der Technik gelangen sollen, in dieser Form jederzeit zu spät. Aber nie zu spät kommt die Frage, ob wir uns eigens als diejenigen erfahren, deren Tun und Lassen überall, bald offenkundig, bald versteckt, vom Ge-stell herausgefordert ist. Nie zu spät kommt vor allen die Frage, ob und wie wir uns eigens auf das einlassen, worin das Ge-stell selber west ] (*VA/ FnT*, p.73/72. GA 07)

Em 1949, na conferência *Die Kehre* (1949), Heidegger constata que: se na essência da técnica, o *Ge-stell*, enquanto o perigo no Ser, é o Ser ele mesmo, então a técnica não se deixa jamais controlar, nem positivamente, nem negativamente, por um fazer humano que não tomaria apoio senão sobre si mesmo. A técnica, cuja a essência é o Ser mesmo, não se deixaria jamais submeter-se pelo homem ( Cf. *TK*, p. 144, GA 11). Nesse sentido, dirá Heidegger que a técnica não pode ser humanamente submetida. Ao contrário, a técnica é liberada em sua verdade ainda em retraimento. Para que a essência da técnica advenha em sua liberdade, o homem é requerido. Mas o homem é requerido aqui em sua essência enquanto aquele que responde a essa liberação. Mas afirmo de que o ser humano se torne atento à essência da técnica, afirmo de que entre técnica e homem se construa uma relação essencial, o homem dos tempos modernos deve antes de tudo reencontrar seu caminho em toda amplitude do espaço que lhe é essencial. Esse espaço essencial do ser-homem recebe sua dimensão da conexão segundo a qual a guarda do Ser reenvia e requer a própria essência do homem. Se o homem não se instalar no interior desse espaço que lhe é essencial, ele não será capaz de nada de essencial no interior do destino reinante (Cf. *TK*, pp. 145. GA 11).

Em *O Princípio de Identidade (ID)* (1957), Heidegger volta a constatar que essa constelação na qual se dá hoje o *comum-pertencer* homem-ser é determinada pelo império da técnica e seu poder provocador. E o âmbito no qual homem e Ser defrontam reciprocamente no universo da técnica, interpela à maneira do *Ge-stell*, que nos agride diretamente em toda parte. Heidegger concebe o *Ge-stell* como algo mais real que todas as energias atômicas e toda a maquinaria; mais real que a violência da organização, informação e automatização. Entretanto, o *Ge-stell* – a *armação* não mais nos aborda como algo presente – ele tornou-se algo estranho. (Cf. *ID*, p. 184. GA 11)

Heidegger denomina isso que primeiramente leva o homem para o caminho do desabrigar, como sendo o destino (*Geschick*)<sup>53</sup>. *“Enquanto desafio para o requisitar, a armação envia a um modo de desabrigar. A armação é um envio do destino, assim como todo modo de desabrigar. Destino, nesse sentido, é também um produzir, é ποιησις. [Als die Herausforderung ins Betellen schick das Ge-stell in eine Weise des Entbergens. Das Ge-stell ist eine Schickung des Geschickes wie jede Weise des Entbergens. Geschick in den genannten Sinne ist auch das Her-vor-bringen, die ποιησις] (VAI FnT, p. 28 . GA 07).*

O destino do desabrigar embora sempre domine os homens, nunca é, segundo Heidegger, *a fatalidade de uma coação*. Pois somente pertencendo ao âmbito do destino, o homem se torna livre e, assim, *“toma-se um ouvinte (Hörender) , mas não um servo (Höriger)*. Uma vez que a essência da liberdade não depende da causalidade do querer humano. Ora, a todo desabrigar pertence um abrigar e um ocultar. Mas é justamente isto, que permanece oculto e se oculta, que liberta, ou seja, o mistério (Cf. *VAI FnT*, p. 74, GA 07). Heidegger ao afirmar que a técnica é o destino de nossa época, não quer dizer que a técnica seja uma fatalidade que nos aprisiona numa coação apática. *“... se nos abrimos propriamente à essência da técnica, encontrar-nos-emos inesperadamente estabelecidos numa exigência libertadora” [...wenn wir uns den Wesen der Technik eigens öffnen, finden wir uns unverhofft in einen befreienden Anspruch genommen.] (VAI FnT, p. 75/74, GA 07).* Assim, mesmo que o *esquecimento do esquecimento do Ser* seja

<sup>53</sup> **GESCHICK**(Destino): A tradução só permanecerá fiel ao sentido heideggeriano do termo se tomar o sentido etimológico da palavra. O Verbo alemão *schicken* de onde provém *Geschick*, significa enviar, mandar, destinar. Heidegger concebe a necessidade vigente na história como uma missão encaminhada pela vicissitude da Verdade do Ser. O Destino do Ser seria, pois, o envio do Ser que vem ao nosso encontro em forma de um apelo há muito silenciado, fazendo de nossa história o espaço da *errância do Ser*.

algo inelutável enquanto *destino* do próprio Ser<sup>54</sup>, Heidegger insiste em considerar que o homem é capaz de experimentar a *errância* como tal. Mesmo se toda possibilidade de salvamento lhe é recusada, o homem pode, ao menos, vislumbrar essa impossibilidade como tal. Para tanto, devemos aprender a *ver* no perigo que nos é destinado na essência da técnica, o nascimento daquilo que salva, ou seja, devemos aprender a *ver o perigo como perigo*.

A explicitação da natureza desse perigo e do caráter do pensamento apto a pensá-lo, serão as tarefas de nosso próximo capítulo.

---

<sup>54</sup> Habermas vê como problemática uma certa indeterminação nesse Destino do Ser, na medida em o Ser escaparia, no entender de Heidegger, a frases descritivas, só podendo ser isolado e silenciado no discurso indireto. O fato é que, para Habermas, Heidegger faz com que o destino do Ser permaneça inexplicável. Esse discurso do Ser que escapa às regras da lógica e da gramática ocidental, exigiria não obstante a submissão ao destino, que a retórica do último Heidegger tentava desvelar apelando para a convivência com poderes pseudos-sacrais (Cf. Habermas, 1990)

## Capítulo V

### A ERA DA TÉCNICA: O FIM DA METAFÍSICA E O NOVO COMEÇO

Nesse capítulo procura-se expor o significado do *acabamento* (*Vollendung*)<sup>55</sup> (Fim) da metafísica nas ciências tecnizadas e em que medida esse *acabamento* seria o ponto de partida para uma nova forma de dizer e pensar o Ser para além dos limites da própria metafísica – o que implica em sua *superação* (*Überwindung*)<sup>56</sup>. Duas questões serão tomadas como fios condutores aqui: Em que medida, na época atual, entrou a filosofia como metafísica, em seu estágio final? E que tarefa ainda permaneceria reservada ao pensamento nesse fim da Filosofia? Antes de abordar diretamente tais questões, vou expor os traços fundamentais desse tempo de penúria e indigência em que a metafísica consuma-se no reino planetário da técnica. É justamente a partir dessa extrema indigência de uma época sem memória para o Ser, que se abriria a possibilidade de uma nova tarefa ao pensamento: pensar a *clareira* (*Lichtung*) na qual acontece a co-pertença Ser e homem no âmbito mesmo da submissão do ente à planificação universal operada pela técnica moderna. Finalmente, procura-se mostrar, ainda que de forma esquemática e introdutória, que essa provocação recíproca entre Ser e homem na *Era da Técnica* só poder ser concebida levando-se em conta a concepção do Ser como *Ereignis*, que implicaria uma apropriação-expropriação recíproca entre homem e Ser.

---

<sup>55</sup> **Vollendung** (Acabamento) – Heidegger estabelece uma distinção fundamental entre *Acabamento* (*Vollendung*) e *Plenificação* (*Vollkommenheit*). O *acabamento* se dá através do aparecimento da última configuração de uma determinada instância, e a *Plenificação* propicia, inversamente, a abertura para um despontar de um novo *começo*. Heidegger considera, por exemplo, que Nietzsche conduz a metafísica ao seu *acabamento*, mas não a *plenifica*. Ele intensifica ao máximo a essência niilista da metafísica a medida em que transforma o Ser numa mera construção de uma Vontade de Poder incondicionada.

<sup>56</sup> **Überwindung** (Superação/Ultrapassamento) – Heidegger explora o potencial semântico dos termos constitutivos dessa expressão, estabelecendo ao mesmo tempo um jogo de linguagem entre os termos *Winde* (força de tração), *Windung* (Giro) e *Wendung* (virada). *Winde* significa guindaste, guincho. Aqui está em questão um momento lógico da superação, onde se articula o que se supera (a própria metafísica enquanto esquecimento do Ser) e o poder de tração do sujeito dessa superação que é o próprio Ser. Por sua vez, *Windung* implica que toda *Überwindung* (superação) volta-se para aquilo que é superado e o apreende em sua determinação própria – a metafísica como esquecimento do Ser. Esse voltar sobre a coisa a ser superada (a metafísica) não significa um permanecer junto a ela. Esse giro enquanto dinâmica da própria superação pressupõe a elevação história da metafísica a uma outra essência e uma sondagem em seu próprio fundamento. Esse voltar-se para a coisa a ser superada é uma virada (*Wendung*). No início de *Metaphysik und Nihilismus* (GA 67), Heidegger afirma que a *superação* (*Überwindung*) da metafísica deve tornar experienciável o “*abandono do ser característico do ente*” que tem lugar no interior do domínio do ente que vigora na história da metafísica. O fato é que a superação da metafísica provém do Ser mesmo e encontra seu ponto de partida no abandono do Ser a favor do ente que hoje se consuma na plena calculabilidade da totalidade do ente. Cabe ressaltar, ainda, que essa superação deve ser pensada histórico-ontologicamente enquanto a história do Ser, não enquanto um artefato planejado pelo homem.

## I. O SIGNIFICADO DO ACABAMENTO DA METAFÍSICA

Se é verdade que a natureza do saber filosófico é extremamente diferente do caráter de qualquer outro tipo de conhecimento verificado e confirmado a todo momento por sua eficácia, então como seria possível o *acabamento* da filosofia mediante sua diluição nas ciências tecnizadas? Na conferência *“Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”*<sup>57</sup> (EPD) (1966), Heidegger responde tal questão, constatando que na época atual, ou seja, no reino planetário da técnica, a filosofia como Metafísica teria atingido suas “*possibilidades supremas*” dissolvendo-se no surto crescente das ciências que esvaziaram a problemática filosófica (Cf. EPD, p. 71. GA 13). A Filosofia transforma-se em ciência empírica do homem e de tudo que pode tornar-se objeto disponível para sua técnica, pela qual ela se instala no mundo. Heidegger explica que: “...quando falamos do fim da Filosofia queremos significar o *acabamento da Metafísica. Acabamento não quer dizer, no entanto, plenitude no sentido que a Filosofia deveria ter atingido, com seu fim, a suprema perfeição.* (EPD, p. 71-72, GA 13).

Rememorando o antigo significado da palavra alemã *Ende (fim)*, Heidegger percebe que tal significado é o mesmo que o da palavra “*lugar*” (*Ort*): Fim da Filosofia seria, portanto, o *lugar* onde se concentra o todo de sua história como metafísica em sua extrema possibilidade. Ora, esse todo da História da Filosofia é determinado pelo pensamento de Platão, ainda que em diferentes figuras: “*A metafísica é platonismo. Nietzsche caracterizou sua filosofia como platonismo invertido. Com a inversão da metafísica, que já é realizada por Karl Marx*<sup>58</sup> (1818-1883), *foi atingida a suprema possibilidade da Filosofia. A Filosofia entrou no seu estágio terminal.*” (EPD, p. 72. GA 13).

O crescente domínio dos diversos setores do mundo dos entes pelas ciências seria, segundo Heidegger, um fenômeno essencial que conduziria a filosofia ao seu *acabamento*: o que seria a tecnologia senão a metafísica da Era atômica, pergunta Heidegger. “*A Filosofia*

<sup>57</sup> A paginação das citações no corpo do texto obedece à edição portuguesa da obra – Cf. HEIDEGGER, M. *O Fim da Filosofia e a Tarefa do pensamento*. Trad. Ernildo Stein. (Col. Os pensadores), op. Cit; (Cf. HEIDEGGER, M. *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*. Op. Cit. GA 13).

<sup>58</sup> Correndo o risco das omissões e generalizações próprias a todo esquematismo, podemos considerar que Karl Marx, na esteira de Hegel(1770-1831), busca a superação (*Aufhebung*) dialética da Filosofia numa *praxis* revolucionária que a transforme em mundo. Ele expressa claramente a necessidade da Filosofia ser realizada na história. Mas que tipo de filosofia poderia efetivar-se na história? A retomada tendenciosa e distorcida de algumas teses de Marx por marxistas inescrupulosos, conduziu e conduz a um ativismo estéril que: ou condena a filosofia como algo inútil na preparação da revolução; ou, ainda, coloca a filosofia como uma justificação de determinada classe social (seja a burguesia ou o operariado). Tal concepção dá-nos a impressão de que podemos distinguir entre uma boa e uma má filosofia, dependendo da classe a que ela serve.

*transforma-se em ciência empírica do homem, de tudo aquilo que pode tornar-se objeto experimental de sua técnica, pela qual ela se instala no mundo, trabalhando-o das múltiplas maneiras que oferecem o fazer e o formar. Tudo isto realiza-se em toda parte com base e segundo os padrões da exploração científica de cada esfera do ente.” (EPD, p. 72. GA 13)*

A Filosofia, portanto, teria encontrado o *lugar* de seu *fim* no caráter científico com que a humanidade se realiza na *praxis* social. Segundo Heidegger, o caráter específico desta cientificidade é de natureza *cibernética*, quer dizer, técnica. Na medida em que a nova ciência fundamental é a *cibernética* – teoria do controle de planificação e de organização do trabalho humano, o domínio sobre o saber é exercido pelas operações e modelos do pensamento representacional calculador. Isso é tão evidente que:

“Não é necessário ser profeta para reconhecer que as modernas ciências que estão se instalando serão, em breve, determinadas e dirigidas pela nova ciência básica que se chama cibernética. Esta ciência corresponde à determinação do homem como ser ligado à *praxis* na sociedade. Pois ela é a teoria que permite o controle de todo planejamento possível e de toda organização do trabalho humano. A cibernética transforma a linguagem num meio de troca de mensagens. As artes tornam-se instrumentos controlados e controladores da informação. (EPD, p. 72. GA 13)

Heidegger percebe algo inquietante nessa época do *acabamento* da metafísica: o desaparecimento da necessidade de questionar a essência da técnica moderna, que se impõe cada vez mais através de sua inegável eficácia e utilidade. Para o filósofo, essa atitude consolida-se na exata proporção em que mais decisivamente a técnica marca e orienta todas as manifestações no planeta. No âmbito desse *acabamento* da filosofia, portanto, passa a imperar o elemento racional e os modelos próprios do pensamento que apenas *representa e calcula* (Cf. EPD, p. 72. GA 13). Entretanto, para Heidegger, a filosofia não esgota a essência ainda impensada do pensar enquanto tal. O começo historicamente e geograficamente determinado da filosofia não coincidiria com o início mais primordial e eternamente recomeçado do pensar. Nesse sentido, o fim da filosofia mediante sua realização nas ciências tecnizadas poderá significar muitas coisas, menos o *fim* do próprio pensamento.

Em *Aus Erfahrung des Denken*<sup>59</sup>, (ED) (1947) ao evocar os três perigos que ameaçam o pensar, Heidegger considera o filosofar o pior deles: “*Três perigos ameaçam o pensar. O bom perigo e por isso benfazejo é a vizinhança do poeta que canta. O mau perigo e por isso mais*

<sup>59</sup> A paginação das citações no corpo do texto obedece à edição portuguesa - Cf. HEIDEGGER, M. *Da experiência do Pensar*. Trad. Maria do Carmo. Op.cit. 1969; (Cf. HEIDEGGER, M. *Aus Erfahrung des Denken*. Op. Cit. GA 13).

*agudo é o pensar mesmo. Deve pensar contra si mesmo, o que apenas raramente consegue. O pior perigo e por isso confuso é o filosofar.” [Drei Gefahren drohen dem Denken. Die gute und darum heilsame Gefahr ist die Nachbarschaft des singenden Dichters. Die böse und darum schärfste Gefahr ist das Denken selber. Es muss gegen sich selbst denken, was es nur selten vermag. Die schlechte und darum wirre Gefahr ist das Philosophieren.] (ED, p. 15 GA 13).*

O *acabamento* da Filosofia quer dizer, então, começo da civilização mundial fundada no pensamento ocidental-europeu. Estaríamos, portanto, somente no começo da dominação incondicional e planetária da metafísica que caracterizaria seu *acabamento* na Era da técnica. A metafísica seria, assim, uma *fatalidade* (*Verhängnis*) – enquanto traço fundamental da história da Europa ocidental. Uma fatalidade que, desde sua origem entre os gregos, manifesta-se como um crescente *esquecimento/velamento do Ser*, esquecimento que é ele mesmo esquecido (Cf. *VAUM*, p. 88. GA 07). Entretanto, ao mesmo tempo que a metafísica entra no período de seu *acabamento*, começa a preparação, que lhe é inacessível, de uma primeira aparição da diferença ontológica entre Ser e ente. Nessa aparição ocultam-se, segundo Heidegger, os primeiros fulgores da verdade do Ser (Cf. *VAUM*, p. 90. GA 07). É essa mesma esperança que faz o filósofo indagar:

Será, no entanto, o fim da Filosofia, entendido como seu desdobramento nas ciências, a plena realização de todas as possibilidades em que o pensamento da Filosofia apostou? Ou existe para o pensamento, além desta *última* possibilidade que caracterizamos (a dissolução da Filosofia nas ciências tecnicizadas), uma *primeira* possibilidade, da qual o pensamento da Filosofia, não foi capaz de experimentar e assumir propriamente? (EPD, p. 72, GA 13)

Qual a natureza desse pensamento meditativo que prepara a *superação* (*Überwindung*) da metafísica? Enfim, estaria ainda reservada a um tal pensamento uma tarefa que nem a filosofia nem as ciências poderiam realizar? Antes de responder questões tão decisivas, seria conveniente expor alguns aspectos fundamentais da *leitura* que Heidegger faz: tanto da penúria desse tempo de indigência no qual a Filosofia encontra seu fim, quanto da natureza do perigo que se encontraria na essência da técnica moderna.

## II. INDIGÊNCIA E PENÚRIA NA ERA DA TÉCNICA

### 1. A dessacralização do mundo

Em *Überwindung der Metaphysik*<sup>60</sup>, Heidegger afirma que o *acabamento* da metafísica acontece como declínio da verdade do ente no âmbito da pura objetivação, ou seja, como um processo de *obscurecimento* e desmundanização do mundo e como devastação da terra (Cf. **VA/UM**, p. 82. GA 07; Cf. **EiM** GA 40 ). Assim, na medida em que o homem da metafísica, o animal racional, é colocado como *besta do trabalho*, o nihilismo e a devastação da terra encontram sua completude no mundo uniforme, estéril e planejado pela técnica. Essa transformação do homem numa *besta do trabalho* atesta sua cegueira diante do *esquecimento do Ser*, esquecimento que é ele mesmo esquecido. Esse homem insiste em se colocar como sujeito e possuidor de uma Vontade de Poder transfigurada numa *vontade de vontade*, que devasta a terra e uniformiza as coisas pelo cálculo. Esse querer, assinala Heidegger, quer a nulidade do nada, em face da qual essa *vontade de vontade* se afirma, sem poder conhecer sua própria nulidade, no círculo perverso da produção-consumo (Cf. **VA/UM**, p. 82-83. GA 07).

Na visão de Heidegger, portanto, a *técnica* que vigora na época do *acabamento* da metafísica penetraria hoje em todos os domínios do ente: a natureza objetivada, a cultura mantida em movimento, a política dirigida. Isso não significa que o fenômeno da técnica designa apenas os diferentes setores da produção, dos equipamentos e máquinas (**VA/UM**, p. 92. GA 07). A técnica, como já vimos no capítulo IV, é tomada por Heidegger como algo equivalente a um *princípio epocal* que determinaria a consumação da metafísica e a forma de dizer e pensar a totalidade do ente.

Esse processo de instalação da *vontade de vontade* no mundo objetivado do cálculo é alimentado e determinado pelo vazio resultante do abandono do Ser. No interior desse vazio, a usura do ente pelas fabricações técnicas, das quais a cultura faz parte, é a única saída pela qual o homem pode ainda salvar sua subjetividade ao hipostasiá-la no *além-do-homem*. Para Heidegger, sub-homens e super-homens são todos a mesma coisa – são os animais racionais da metafísica que devem ser pensados metafisicamente e não como apreciações morais. O objetivo visado aqui, portanto, é a completa ausência de objetivo com a qual a *vontade de vontade*

---

<sup>60</sup> Algumas notas dos anos 1936/46 foram reunidas sob o título *Überwindung der Metaphysik* (Ultrapassamento da metafísica) (**UM**) e publicadas em *Vorträge und Aufsätze* GA 07. O texto e a

devasta a crosta terrestre explorando seus recursos como se fossem ilimitados. Já vimos que, em todo esse processo de instalação do equipamento de controle e de cálculo da totalidade do ente possível, em que todas as coisas são transformadas em objetos meramente subsistentes (*Bestand*), o homem é ele mesmo transformado na primeira e fundamental matéria prima.

Essa errância<sup>61</sup> por uma terra devastada ignora toda verdade do ser do ente. Ela desenvolve em todos os setores do ente a *ordem* e a *segurança* necessárias para um maior aproveitamento possível dos recursos disponíveis. Os setores da poesia, da cultura, não passariam, assim, de compartimentos da totalidade do ente colocados à nossa disposição pelo equipamento técnico. Essa disponibilidade incondicional da totalidade do ente exige a presença daqueles que conduzem tal processo. Esses guias são os artesãos do equipamento que têm o poder de decisão sobre todos os setores onde a *usura* do ente é colocada em *segurança* – pois a totalidade do círculo (produção-consumo) está sob seus olhos e assim eles dominam a errância na medida em que ela é calculável. (Cf. **VA/UM**, p. 94, GA 07).

Heidegger não descarta a possibilidade de que no futuro (que está cada vez mais próximo) possam existir fábricas para repor essa matéria-prima fundamental que é o homem. Essa usura de todas as matérias, compreendendo a matéria humana, em benefício da produção técnica é secretamente determinada pelo vazio total onde os entes são suspensos. Para Heidegger, a técnica que, sem o saber, está em relação com o abandono do Ser, torna-se, assim, a organização da penúria no âmbito de uma fabricação em massa, que se torna a única forma possível com a qual a *vontade de vontade* se mantém em ação e pode assim ser ela mesma o sujeito de todas as coisas (Cf. **VA/UM**, p. 111, GA 07). Essa uniformidade do ente, que nasce do vazio criado pelo abandono do Ser, está subordinada a essa certeza calculável da ordem do ente submetido à *vontade de vontade*. Essa uniformidade do cálculo traduzido em planos faz com que o homem também entre na uniformidade se quiser ter contato com o real. Um homem sem uni-

---

paginação no corpo do texto obedecem respectivamente à edição francesa. Cf. *Essais et Conférences*. Trad. par A. Preau. Op. Cit. 1958, pp. 80-115. (Cf. *Vorträge und Aufsätze* GA 07).

<sup>61</sup> Na *Essência da Verdade*, a errância é definida como uma tendência proveniente do homem a resistir ao retraimento do Ser, a contornar o segredo que diz que o desvelamento é simultaneamente velamento. Errância seria a tendência a voltar-se somente para o evidente, o acessível, o praticável. Heidegger constata uma certa aversão pelo secreto característico à existência mesma e que corresponde a sua insistente propensão a se dar exclusivamente a isso que é habitual. A errância fecha o acesso ao esquecimento do Ser. Toda *certeza* e toda *segurança* são errâncias. A evidência da errância não se reduz à vida comum, mas engloba todas as estruturas de pensamento de uma época, incluindo seus conformismos e suas revoltas. Portanto, o homem da errância não pode deixar de se afrontar com o secreto, com o retraimento do Ser. A recusa em reconhecer o velamento, não pode impedir esse último de reinar, fazendo com que a verdade seja um rapto no mistério, um des-velar, que nada mais é do que emergir do velado para o desvelado, que não é senão um encaminhar-se novamente para o velado.

forme, hoje em dia, dirá Heidegger, dá a impressão de irrealidade, como um corpo estranho em nosso mundo. ( Cf. **VA/UM**. p. 112. GA 07)

Assim, na época do *acabamento* da metafísica, a totalidade do ente é mergulhada numa ausência de diferença imposta por uma ação e organização regida pelo princípio de produtividade que aniquila qualquer hierarquia, pois para todo objetivo da produção não há nada mais que o vazio uniforme. A segurança exige, portanto, a obstrução violenta de todas as dimensões onde se poderia desenvolver uma relação com o Ser, tais como a terra, o mundo, a coisa, a *Stimmung*, a linguagem. O homem perdeu sua relação com a terra, não devido a um vago e acidental desenraizamento nas sociedades industriais, onde o mundo que o cerca é homogeneizado e artificial. É o projeto tecnológico que exclui a existência mesma de qualquer coisa como uma terra, ou seja, algo não objetizável, não disponível ao poder desafiador da técnica (Cf. **VA/UM**. p. 113, GA 07).

Em meio a indigência dessa época sem memória para o Ser, nós “... *chegamos demasiado tarde para os deuses e demasiado cedo para o Ser*” (ED, GA 13). Por um lado, nós chegamos tarde para os deuses, porque os deuses já se ausentaram/fugiram. Por outro lado, nós não chegamos ainda a colocar o problema do Ser de tal modo que possamos recolocar o problema de Deus. Nesse sentido, os pensadores de hoje devem suportar o destino de uma dupla distância, ou melhor, de uma dupla indigência – os deuses fugiram e não oferecem mais a segurança de sua proximidade e o Ser retém-se em si, ou se retrai diante de qualquer tentativa de apreendê-lo pelo pensamento. Por um lado, o divino não é mais como antigamente, acessível ao pensamento sem uma profunda reflexão; por outro lado, a meditação do Ser não vingou ainda o suficiente para poder desvelar o divino. Em um tal tempo, ecoa a pergunta do poeta (Hölderlin): “*Para que ser poeta em tempos de penúria?*” Estaríamos aptos, pergunta por sua vez Heidegger, na conferência *Wozu Dichter?*<sup>62</sup> (WD) (1946), a compreender a resposta do poeta? Inspirando-se no canto do poeta, o filósofo afirmará que um dos fenômenos determinantes da idade atual do mundo seria a fuga dos deuses. Os homens e as coisas já não se reúnem mais na dimensão do *Sagrado*. Mas como o Sagrado poderá habitar novamente a terra, na ausência de uma poesia capaz de o celebrar?

---

<sup>62</sup> Conferência proferida em 1946 em comemoração ao 20º aniversário da morte (29 de Dezembro de 1926) de Rainer M. Rilke. In *Hölzwege* GA 5. A paginação das citações no corpo do texto obedece respectivamente à edição espanhola – Cf. HEIDEGGER, M. *Caminos de bosque*. Trad. Helena Cortez et. ali. Op. Cit., 1997; e à edição alemã- Cf. *Hölzwege*. GA 05.

Para Heidegger, antes mesmo de ser um traço da divindade ou o espaço propício ao aparecimento dos deuses ou do deus, o Sagrado surge como aquilo que permanece salvo, ou seja, como aquilo que permanece intacto, inacessível a toda manipulação, a toda instalação do dispositivo técnico. Ora, o reino planetário da técnica não permite mais ser salva nenhuma região da terra. A profanação integral do mundo faz parte da essência da técnica. Não somente se perde o caminho para o Sagrado, mas se perde os caminhos que conduziam a esses caminhos. Portanto, a aparente ausência de carência e de penúria de nossa época deve ser encarada como a máxima indigência, onde o que salva não está presente e não é sequer desejado ou imaginado. Entretanto, observa Heidegger, algo ainda mais pernicioso insinua-se em meio a esse processo de objetivação incondicional do mundo: não somente os deuses e o Deus não estão mais aqui, mas o brilho da divindade exauriu-se de um mundo cada vez mais objetivado pelo cálculo (Cf. *HW/WD*. p. 249. GA 05).

A mudança dessa época de penúria não depende da vinda de novos deuses nem da volta dos antigos: *“para onde haveriam de retornar os deuses, se os homens não prepararam previamente sua morada?”* (*HW/WD*. p. 242/249. GA 05). E como poderíamos oferecer a Deus uma morada digna, sem que percebamos a centelha de divindade em tudo que é, ou seja, sem que ressacralizemos nossas relações com as coisas? E não há nada que o homem possa fazer, pois essa noite do mundo é um destino do próprio Ser que antecipa qualquer atitude otimista ou pessimista. Heidegger observa, entretanto, que apesar da imensa penúria, apesar do imenso sofrimento, apesar da crescente inquietação, nossa época ainda não é o lugar da penúria extrema e da absoluta indigência (Cf. *HW/WD*. p. 250. GA 05). O Ser mesmo é *indigência/carência (die Not)*<sup>63</sup>. Esta fórmula heideggeriana não faz mais que ilustrar o *esquecimento do Ser*, o silenciamento de seu *apelo* que imperou ao longo da história da metafísica. A indigência, a miséria e a ausência estão justamente no fato do entendimento não mais escutar o Ser, de nossa linguagem não mais o pronunciar. O resultado de tudo isso é o domínio da compreensão tecnológica do ser das coisas em nossa época, ainda que a essência da própria Técnica permaneça impensada.

---

<sup>63</sup> *Not* (Dic. necessidade, falta, pobreza, miséria, indigência, urgência, perigo, pena) - Esse termo alemão não tem apenas um sentido negativo de falta, necessidade, miséria, carência, indigência, mas também urgência, emergência, constrangimento. Para Heidegger, o Ser mesmo é o constrangimento. A que o Ser nos constrange? Ele nos obriga ou constrange à compreendê-lo e a dizê-lo. Nós não podemos mais deixar de compreender o ser, mesmo silenciosamente, e toda palavra que dizemos, diz ser. Toda filosofia, toda compreensão vulgar e ordinária co-responde ao constrangimento, ao *apelo do Ser*. Esse constrangimento não é algo exterior ao ser, mas o ser mesmo é constrangido a entrar no jogo do mundo.

Mas como o Ser mesmo, juntamente com a essência humana, pode encontrar-se ameaçado na época do acabamento da metafísica? O fato é que, constata Heidegger, esse homem da era da técnica experimenta apenas constrangimentos e necessidades objetivas e calculáveis ou alguns problemas que ele pode resolver. Esse homem é indiferente à busca de um fundamento ontológico da própria tecnologia. Como tal homem poderia ver através do desenvolvimento colossal da organização, da informação, da automação, da funcionalização, através da consumação do equipamento controlável, através do controle cibernético, o reino da metafísica? (Cf. **HW/WD**, p. 251-252. GA 05).

A medida em que o homem eleva-se à consciência, cuja essência é o re-presentar, mais consolida-se nele a atitude de *colocar-se frente ao mundo*, tomando-o como objeto redutível à representação de um suposto sujeito cognoscente. Assim, a natureza é levada ante ao homem mediante seu re-presentar, apresentando-se a ele como pura objetividade disponível ao cálculo. Nesse sentido, faria parte da essência do querer humano o impor-se, obrigando tudo a figurar em seu domínio. Para esse querer, tudo converte-se de antemão e de modo inexorável em material do obrar que se impõe. A terra e sua atmosfera convertem-se em matéria prima. O homem converte-se em material humano que se aplica aos fins propostos. No fundo, a essência da vida mesma deve entregar-se à elaboração técnica. (Cf. **HW/WD**, p. 260-261/267. GA 05). Assim, o dispositivo colossal por meio do qual a técnica instala-se por todo planeta, determinando toda a ordem política e econômica do ente, é tão violentamente contundente, que tal ordem não tem outro objetivo senão dissimular o *vazio do Ser*. Entretanto, alerta-nos Heidegger, não é a cultura técnico-científico que mais nos ameaça, mas a ainda não pensada essência da técnica que já ameaçava nossos antepassados – é lá que se aloja o perigo, mas também o que salva.

## 2. O perigo e o que salva na essência da técnica

O destino do des-ocultar que impera na era da técnica é, enquanto tal, em todos os seus modos um perigo (*Gefahr*)<sup>64</sup>. Não importa o modo em que impera o destino desse desabrigar, ele sempre abriga o perigo do homem se equivocar junto ao que está descoberto e falseá-lo (Cf.

---

<sup>64</sup> O perigo aqui não ameaça apenas o homem empírico, mas à essência do homem. Nesse sentido, a ameaça de uma instalação indefinida e total da técnica por toda terra, representa para Heidegger uma perspectiva muito mais sinistra, uma ameaça de morte maior que toda ameaça de destruição física da humanidade por uma guerra nuclear. E a possibilidade de ultrapassamento da técnica dependeria de uma mudança de atitude em relação a ela e um novo olhar lançado em sua essência, vislumbrando o perigo que aí se aloja. Heidegger nos fala de *serenidade* (*Gelassenheit*), deixar-ser, de distanciamento, ou seja, o ultrapassamento da era da técnica exigiria uma *Kehre* na essência do Ser mesmo (*Kehre im Wesen des Sein Selbst*). Tal mutação na essência do Ser e do próprio homem não parece provável. O acabamento da técnica, assim, não seria seu fim, mas seu aperfeiçoamento ilimitado.

VA/FnT, p. GA 07). O mais grave é que “o destino do desabrigar não é em si qualquer perigo, mas é o perigo.” (Das Geschick der Entbergung ist in sich nicht irgendeine, sondern die Gefahr) (VA/FnT, p. GA 07). Paradoxalmente, é justamente este homem ameaçado que se arroga ser o senhor e mestre da natureza e dominador da terra. Entretanto, o homem de hoje não encontra mais a si mesmo, isto é, não encontra mais a sua essência em nenhum lugar, apesar de se ver em tudo lugar.

O homem está tão decididamente preso ao desafio da armação (Ge-stell), que não a assume como uma responsabilidade, não mais dá conta de ser ele mesmo insterpelado e, assim também, não atenta de modo algum ao fato de que, a partir de sua essência, ele *ek-siste* no âmbito de um apelo e que, por isso, nunca pode ir somente ao encontro de si mesmo.

[Der Mensch steht so entschieden im Gefolge der Herausforderung des Ge-stells, dass er dieses nicht als einen Anspruch vernimmt, dass er sich selber als den Angesprochenen übersieht und damit auch jede Weise überhört, inwiefern er aus seinen Wesen her im Bereich eines Zuspruchs ek-sistiert und darum nienais nur sich selber begegnen kann.] (VA/FnT, p. 79/78. GA 07)

Segundo Heidegger, o requerer/intimar que desafia a totalidade do ente a apresentar-se como algo constanteado (*Bestand*) impulsiona na direção oposta daquilo que é. “Onde impera o Ge-stell, todo desabrigar é marcado pela cobrança e segurança da subsistência. Aliás, estas já não deixam nem surgir seu próprio traço fundamental, a saber, este desabrigar enquanto tal.” [Wo das Ge-stell waltet, prägen Steuerung und Sicherung des Bestands alles Entbergen. Sie lassen sogar ihren eigenen Grundzug, nämlich dieses als ein solches nicht mehr zum vorschein Kommen.] (VA/FnT, p. 79/78. GA 07). Para o filósofo, a armação desafiadora encobre não somente um modo de desabrigar anterior, mas encobre o desabrigar enquanto tal e, com ele, aquilo por onde acontece o descobrimento, isto é, a verdade (Cf. VA/FnT, p. (78). GA 07). Esse perigo, entretanto, não pode conduzir a uma condenação moral da técnica ou a sua pura e simples negação como algo demoníaco, pois existe o *mistério* de sua essência, onde aloja-se o perigo. Heidegger constata que a autêntica ameaça desse perigo já atacou o homem em sua essência. E nenhuma liberação, transformação, acumulação e direção pacíficas das energias naturais poderá tornar mais suportável a existência humana. (Cf. HW/WD, p. 271-2. GA 05)

Apesar de mostrar-se inteiramente cético quanto a possibilidade de uma instância exterior à própria técnica dirigir ou controlar seu domínio planetário, Heidegger não descarta a possibilidade de uma *Kehre* (reviravolta), na qual o esquecimento da essência do Ser seria ultrapassado pela verdade da essência do Ser. Contudo, essa *Kehre* do esquecimento do Ser só advém se o perigo advir à luz como o perigo que é. Nenhuma iniciativa humana poderá promover essa *Kehre* capaz

de propiciar o ultrapassamento da técnica. Pois, o perigo não é verdadeiramente, senão quando o homem o olha, senão quando o pensamento saiba reconhecer, além dos aparentes progressos ou aperfeiçoamentos da realidade, uma ameaça a própria essência humana. Nós olhamos para o perigo, e nesse olhar vislumbramos ao mesmo tempo aquilo que salva (Cf. **VA/FnT**, p. 41/45. GA 07).

Mas como, pergunta Heidegger, devemos nos relacionar com a técnica para que o perigo de sua essência mostre-se enquanto tal? A resposta a tal questão o filósofo procura em Hölderlin, mas precisamente na passagem do hino *Patmos*, onde o poeta diz: “*Mas onde há o perigo, cresce também o que salva...*” (Hölderlin, *Patmos*) (Cf. **VA/FnT**, p. 36. GA 07; Cf. **TK**, p. 147; GA ; **HW/WD**, p. 273. GA 05). O poeta nos diz onde o perigo aparece como perigo, é também já nascido aquilo que salva. Heidegger convida-nos a refletir sobre o que significa *salvar (Retten)* no dizer do poeta?

“Salvar é: recolher na essência, para assim primeiramente trazer a essência a seu autêntico aparecer. Se a essência da técnica, o *Ge-stell*, é o extremo perigo e se a palavra de Hölderlin diz ao mesmo tempo algo de verdadeiro, então o domínio do *Ge-stell* não pode se esgotar em apenas obstruir todo brilhar de cada desabrigar e todo aparecer da verdade. Então, a essência da técnica deve antes justamente abrigar em si o crescimento daquilo que salva.

[Retten ist: einholen ins Wesen, um so das Wesen erst zu seinen eigentlichen Scheinen zu bringen. Wenn das Wesen der Technik, das Gestell, die äusserste Gefahr ist und wenn zugleich Hölderlins. Wort Wahres sagt, dann kann sich die Herrschaft des Ge-stells nicht darin erschöpfen, alles Leuchten Leuchten jedes Entbergens, alles Scheinen der Wahrheit nur zu vestellen. Dann muss vielmehr gerade das Wesen der Technik das Wachstum des Rettenden in sich bergen.] (**VA/FnT**, p. 81/80. GA 07)

Segundo a palavra do poeta, portanto, não devemos esperar que onde exista o perigo também possamos imediatamente encontrar aquilo que salva. O perigo é ele mesmo isto que salva, se ele é visto como perigo (Cf. **TK**, p.148. GA ). Nesse sentido, por mais bem intencionada que seja, toda salvação que não provenha mesmo do perigo, não livrará o homem da ameaça que lhe advém como destino. Segundo Heidegger, para ver e mostrar esse perigo, é preciso que alguns mortais chegam ao abismo. (Cf. **HW/WD**. p. 273. GA 05). E a única coisa que pode garantir o homem contra esse processo de objetivação de todo real seria aquilo mesmo que o faz objetivar a totalidade do ente no cálculo, ou seja, o Ser ele mesmo. Para tanto, é preciso que se dê a *Kehre* no desocultamento do ser, o que só pode dar-se a partir do Ser ele mesmo.

Na medida em que o perigo é o Ser ele mesmo, diz Heidegger, ele está em toda e em nenhuma parte. Ele é a época do Ser desdobrando sua essência como *Ge-stell*, ou seja, como

instalação planetária da Técnica. Entretanto, se esse perigo advém enquanto tal, então o esquecimento mesmo já não é mais esquecido. Assim, se não refletimos sobre que sentido de essência está presente no *Ge-stell*, enquanto a essência da técnica, não poderemos avistar aí aquilo que salva. Nesse sentido, o *Ge-stell* como um modo destinal de desabrigar, não é um modo particular de desabrigar que pode ser subsumido num conceito geral de desabrigar.

O desabrigamento é aquele destino que, desde sempre, se distribui de modo não esclarecido a todo pensar no desabrigar produtor (*poiesis*) e desafiador, e que se destina aos homens. O desabrigar desafiador tem sua proveniência destinada no desabrigar produtor. Mas, ao mesmo tempo, o *Ge-stell* dissimula destinalmente a *poiesis*

[Die Entbergung inst jenes Geschick, das sich je und jäh und allen Denken unerklärbar in das hervorbringende und herausfordende Entbergen verteilt und sich den Menschen zuteilt. Das herausfordernde Entbergen hat im hervorbringenden seine geschichtliche Herkunft. Aber zugleich verstellt das Ge-stell geschickhaft die poiesis] (VA/FnT, p. 83/82. GA 07).

O *Ge-stell* impõe ao ente um modo de desabrigar que na verdade é um desafio, tornando-se, assim, o mais extremo perigo para a essência humana, mas um perigo que traz também aquilo que salva.

Justamente no *Ge-stell*, que ameaça arrastar o homem no requisitar enquanto, supostamente, o único modo de desabrigar e, assim, impulsionar o homem ao perigo do abandono de sua livre essência, justamente nesse extremo perigo vem à luz o pertencimento íntimo e indestrutível do homem àquilo que consente, supondo que comecemos a fazer a nossa parte atentando para a essência da técnica.

[Gerade im Ge-stell, das den Menschen in das Bestellen als die vermeintlich einzige Weise der Entbergung fortzureissen droht und so den Menschen in die Gefahr der Preisgabe seines freien Wesens stösst, gerade in dieser aussersten Gefahr kommt die innigste, unzerstörbare Zugehörigkeit des Menschen in das Gewahrende zum Vorschein, gesetzt, dass wir an unseren Teil beginnen, auf das Wesen der Technik zu achten.] (VA/FnT, p. 87/86. GA 07)

Quando Heidegger afirma: “*Olhamos para o perigo e avistamos o crescimento do que salva*” (*Wir blicken in die Gefahr und erblicken das Wachstum des Rettenden*) (Cf. VA/FnT, p. 88. GA 07), isso não significa que simplesmente olhar para o perigo na essência da técnica basta para nos salvar. Segundo o filósofo, somos convocados para termos *esperança* na crescente luz do que salva. Isso acontece aqui e agora e nas pequenas coisas, para que cultivemos a salvação em seu crescimento. Isso implica que não percamos de vista o perigo extremo.

A essência da técnica ameaça o desabrigar, ameaça com a possibilidade de todo desabrigar no requerer e tudo somente se apresentar no des-ocultar da subsistência. O fazer humano nunca pode imediatamente ir ao encontro desse perigo. A empresa humana nunca pode sozinha banir este perigo. Mas, a meditação humana pode refletir sobre o fato de que tudo o que salva necessita de uma essência superior a do perigo, embora ao mesmo tempo seja a ela aparentada.

[Das Wesende der Technik bedroht das Entbergen, droht mit der Möglichkeit, dass alles Entbergen im Bestellen aufgeht und alles sich nur in der Unverborgenheit des Bestandes darstellt. Menschliches Tun kann nie unmittelbar dieser Gefahr begegnen. Menschliche Leistung kann nie allein die Gefahr bannen. Doch menschliche Besinnung kann bedenken, dass alles Rettende höheren, aber zugleich verwandten Wesens sein muss wie das Gefährdete.] (VA/FnT, p. 45-46. GA 07)

Mas como o mundo da técnica que se reforça e se protege da autodestruição, poderá dar lugar a uma outra época do Ser? Como uma tão extrema indigência, que não somente se ignora, mas que se compraz nela mesma, poderá ser superada? Somente o Ser é capaz de destinar um dia a metamorfose de sua última época. E somente o pensamento pode reconduzir a ausência de indigência à indigência que ela é, e ver o Ser ali, onde ele está mais oculto e esquecido, ou seja, na essência mesma da técnica.

Para Heidegger, portanto, olhar para a essência da técnica e desvelar o perigo como perigo, exige que compreendamos o que significa “olhar para isso que é” (*Einblick in das, was ist*)<sup>65</sup>. Heidegger explica que “olhar para isso que é” não significa um olhar que um suposto sujeito cognoscente ou psicológico lança sobre *isto que é, o ente*; nem significa um golpe de vista que inspeciona os entes no mundo circundante. Isto que é, portanto, não é o ente. Pois, o “é” só pode ser predicado do ente na medida em que este é abordado do ponto de vista do seu ser. No “é”, é o Ser mesmo que vem à linguagem. Assim, isto que é, e para o qual é preciso direcionar nosso olhar, constitui o ser do ente, ou seja, é o próprio Ser. Entretanto, o olhar objetivante lançado sob o imperativo da *vontade de vontade* não deixa o ente ser no seu ser; pois, sob a armação instaladora da técnica, as coisas são deixadas desguarnecidas, fora de proteção. O pior é que o perigo dissimula muito bem sua própria essência. E contudo, observa Heidegger, em todo dissimular do *Ge-stell* se esclarece o olhar iluminador do mundo que resplandece no jogo de espelhamento entre o céu e a terra, os mortais e os imortais. Assim, somente corresponderemos ao olhar que salva, ou seja, que olha para o perigo como perigo, quando olharmos para essência da técnica e tomarmos o Ser mesmo sob nossa guarda. Para que o Ser possa se manifestar em sua verdade, torna-se necessário que a terra seja salva da devastação e o homem deixe de ser

<sup>65</sup> Sob o título *Einblick in das, was ist* (Olhar para aquilo que é), o autor fez em 1 de dezembro de 1949, no clube de Bremer, quatro conferências cujos títulos eram: *Das Ding, Das Gestell, Die Gefahr, Die Kehre*. (GA 79)

reduzido à condição de besta do trabalho. É somente depois desse declínio, sustenta Heidegger que se torna sensível a emergência abrupta do *começo*. No declínio, tudo chega ao fim: tudo, quer dizer, o ente no horizonte inteiro da verdade da metafísica ( Cf. **VAJUM**, p. 83/. GA 07).

Para Heidegger, os grandes fatos mundiais que marcaram esse século são testemunhos desse acontecimento que é o declínio da metafísica. Essa ordenação e planificação planetária de toda praxis humana seria o último ato pelo qual isto que chega ao fim (a metafísica) é instalado na aparência de uma realidade onde a operação é irresistível. Daí, sentencia o filósofo: a verdade ainda oculta do Ser recusa a se dar aos homens da metafísica. A besta do labor é abandonada à vertigem de suas fabricações, afim de que ela se dilacere ela mesma, que ela se destrua e caia na nulidade do nada. (Cf. **VAJUM**, p. 83. GA 07). Resta-nos como esperança, o canto do poeta: “*Lá, onde nasce o perigo, também cresce o que salva*”.

### III. A SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA POR UM PENSAR ORIGINÁRIO

#### 1. A questão da superação da metafísica e a natureza do pensar originário

A expressão “*superação da metafísica*” (*Überwindung der Metaphysik*), segundo Heidegger, pode interditar-nos o acesso ao fundamento a partir do qual a história do Ser faz aparecer sua essência (Cf. **VAJUM**, p. 80, GA 07). Essa essência do Ser estaria na eclosão e *revelação* do Ser mesmo mediante o *evento apropriador* (*Das Er-eignis*), no qual o Ser mesmo apropria-se de si. A metafísica seria, assim, pensada por Heidegger como o *destino* (*Geschick*) da verdade do Ser, ou seja, isso que, mesmo em seu *retraimento/esquecimento* não é senão uma *apropriação* (*Ereignung*) do Ser por ele mesmo. A superação da metafísica já seria, portanto, um signo precursor que anuncia a compreensão inicial do *esquecimento do Ser*. Ela deve ser pensada, pois, como *apropriação* que ultrapassa o *esquecimento do Ser*. Nesse sentido, superar a metafísica implicaria livrá-la e remetê-la a sua própria verdade, à indigência de sua própria essência nihilista enquanto esquecimento do Ser, que é ele mesmo esquecido.

Logo no início da obra *Metaphysik und Nihilismus*<sup>66</sup>, que reúne textos dos cursos sobre Nietzsche (1938/39), Heidegger aponta aqueles fenômenos que deveríamos experienciar para que pudéssemos adquirir a dis-posição fundamental necessária à *superação* da metafísica: o

<sup>66</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche – Metafísica e Nihilismo*. Trad. Marco Antonio C. Nova. Op. Cit., 2000. A paginação das citações segue a tradução Portuguesa.

abandono do Ser característico do ente (*Seinsverlassenheit des Seienden*)<sup>67</sup>; o caráter infundado da essência da verdade enquanto verdade do Ser; a necessidade da *fundação* (*Grundung*)<sup>68</sup> dessa essência da verdade; a desconstrução da concepção metafísica de homem como *animal racional*, como subjetividade e vontade de potência; pensar a verdade como clareira do Ser (Cf. MN, p. 13, GA 67). Para Heidegger, somos aqueles que começam a experimentar a *superação* (*Überwindung*) da metafísica, aqueles que se articulam com a *força de tração* (*Winde*) desta *superação* para perpassar, ir além (*Verwindung*)<sup>69</sup> do infundado e desforme característico da *passagem/transição* (*Übergang*). O que todos experienciam e ninguém consegue saber, observa Heidegger, é a *indigência/penúria* (*Nof*) do Ser em meio ao *ímpeto incondicionado do fazer*<sup>70</sup>. Para Heidegger, nós, homens de hoje, temos que tomar uma *decisão* – devemos decidir se estamos aptos para a *superação* da metafísica através de um retorno à verdade do Ser, ou se continuaremos a *esquecer* o Ser em nossa manipulação cotidiana do ente alimentada pelo *ímpeto incondicionado do fazer*. (MN, p. 15-16, GA 67). Ou estamos aptos a pensar a verdade do Ser que se funda no silêncio do *acontecimento-apropriativo* (*Ereignis*). Fundação silenciosa do silêncio que não alcança o poder nem sequer domina. Ou continuamos a vivenciar uma experiência da verdade como *asseguramento incondicionado* do ente enquanto tal mediante o

<sup>67</sup> Esse abandono do ser do ente constitui, para Heidegger, o traço fundamental de todo pensamento metafísico, uma vez que a metafísica constitui-se originariamente a partir de uma equiparação do ser com o ente enquanto tal e de uma conseqüente assunção do plano ôntico como o próprio horizonte de colocação da pergunta pelo Ser. O ente vigora sozinho, portanto, no interior das determinações metafísicas da realidade e o ser permanece excluído de toda reflexão. O ente vigora, assim, em meio ao abandono do ser. Nesse sentido, Heidegger considera que enquanto a metafísica considera o Ser como o ente supremo, o pensamento imerso no outro começo da filosofia sabe da impossibilidade de transformar o Ser em objeto de tematização.

<sup>68</sup> **Fundação** (*Grundung*) – A metafísica ao conceber o Ser como o ente supremo ou o ente enquanto tal, afirma o ser como fundamento do ente, como causa do ente. Ora, esse fundamento último torna o suporte ontológico para o próprio movimento do conhecimento, retirando da totalidade do ente seu caráter aporético e permite a representabilidade de seu princípio constitutivo. Nesse sentido, Heidegger sustenta que fundamentar a realidade, compreende-la a partir do *princípio da razão suficiente*, é a mesma coisa que determinar metafisicamente essa realidade. Em contraposição a este esforço da metafísica de fundamentar o real, concebendo o Ser como a entidade do ente, Heidegger no fala da *fundação* do ser em sua verdade. Pois o Ser não é ente algum, não podendo, pois, ser fundamento dos entes em geral. No silêncio de sua retração naquilo que se manifesta (o ente), o Ser é o abismo (*Ab-grund*) que só se abre a um pensar e dizer capazes de escutar o silêncio de seu apelo. Fundar, portanto, o Ser é marcar sua distancia e proximidade em relação à totalidade do ente.

<sup>69</sup> Em alemão os termos *superação* (*Überwindung*), *força de tração* (*Winde*) e *perpassar, ir além* (*Verwinden*) possuem uma mesma raiz etimológica. Heidegger, portanto, ao falar de *superação* da *Metafísica* está *jogando* com o significado originário dos termos constitutivos do termo *Überwindung*.

<sup>70</sup> **Machsamkeit** (*Ímpeto do fazer*) – Neologismo criado por Heidegger para designar a essência da metafísica da técnica. Em sua articulação com a extensão da vontade concebida como essência da totalidade do ente (Nietzsche) e com a dotação de todo o poder de construção da realidade a essa vontade, a essência da técnica apontaria para um ímpeto inerente a construção enquanto tal. Nesse sentido, podemos considerar, com Heidegger, que no interior vem à tona um ímpeto de construção, antecipação e controle da totalidade. O fúria desenfreada da técnica perfaz-se, assim, num fazer que não encontra limites para sua voracidade.

predomínio da maquinação (*Machenschaft*). Entretanto, cabe ressaltar que a *superação da metafísica* provém do Ser e encontra seu ponto de partida em meio ao abandono do Ser que vigora em nossa época, ela não depende, portanto, da ação voluntariosa de indivíduos exemplares. (MN, p. 18 GA 67).

Para Heidegger, a superação da metafísica não visa uma alteração erudita de intenções e doutrinas, mas a *mudança histórica na essência do Ser* a partir do Ser mesmo. Mudança que exige transformações na própria essência humana. A superação da metafísica, portanto, não tem o sentido de um mero deixar-para-trás nem o resgate de algo precedente. Ela é uma libertação para que possamos experienciar a metafísica em sua essência, desvelando o esquecimento esquecido do Ser. Assim, a superação da metafísica, não significa um *para-além-mais-elevado* de uma super-metafísica, mas o recolhimento e reconhecimento de um descaso para com o ser a favor do ente. Daí, a superação implicar uma superação da sujeição do Ser ao ente através do Ser mesmo. (MN, p. 19, GA 67).

Ora, se a metafísica identifica-se com o platonismo, então a inversão (*Umkehrung*) do platonismo operada por Nietzsche seria, quem sabe, o ato que realmente teria ultrapassado os limites da metafísica. Como vimos no capítulo III, Heidegger não concorda com tal raciocínio. Nietzsche teria operado apenas um *desvio* na passagem ao transcendente em favor de uma instalação na realidade sensível, conduzindo assim o esquecimento do Ser ao seu *acabamento* na metafísica da vontade de potência. Essa Vontade de Poder transformada em *vontade de vontade*, teria conduzido todas as coisas à ausência de destino, levando assim a metafísica ao seu *acabamento* (*Vollendung*) na Era da técnica. Nesse sentido, Heidegger considera que a inversão do platonismo operada por Nietzsche, segundo a qual as coisas sensíveis tornam-se o verdadeiro mundo e as coisas supra-sensíveis o mundo falso, permanece inteiramente no interior da metafísica. (Cf. VA/UM, p. 91. GA 07).

Qual seria, portanto, numa perspectiva heideggeriana, o autêntico significado do pensar apto a ultrapassar a Metafísica?<sup>71</sup> No curso *Was heisst Denken?* (WhD) (1951/52), Heidegger afirma que só compreenderemos o sentido da palavra pensar, quando nós mesmos formos capazes de pensar ou aprender a pensar. Entretanto, nós só poderemos pensar na medida em que formos capazes de deixar ser em si aquilo que realmente merece ser pensado – o próprio Ser no jogo de luz e sombra, desvelamento e velamento (Cf. WhD, p. 22. GA 08). Mas como se

---

<sup>71</sup> Sobre o significado e a experiência do pensar em Heidegger - Cf. BIRAULT, H. *Heidegger et l'expérience de la pensée*. Op.cit. 1978.

sustenta a afirmação de que nós não pensamos ainda, se é crescente o interesse pela filosofia, ainda que por mera erudição? Para Heidegger, o interesse do homem dos dias atuais pela filosofia não garante que ele esteja preparado para pensar. A frequentação mesma da filosofia só contribui para nos dar a ilusão de que pensamos, impedindo assim que nossa atenção se volte para aquilo que realmente merece ser pensado – o fato de não pensarmos ainda (Cf. **WhD**, pp. 23-24. GA 08). Assim, paradoxalmente, aquilo que nos dá a pensar em nossa época é justamente o fato de não pensarmos ainda, do Ser permanecer o não dito e o impensado em tudo que é dito e pensado. Isso significa, explica Heidegger, que nós ainda não atingimos a região disso que, a partir de si mesmo, poderá ser levado em consideração antes de qualquer outra coisa. Mas a questão é: seria uma simples negligência do homem o fato dele não pensar ainda, ou essa ausência de pensamento provém da própria natureza do Ser, que sempre se desvia e se mostra indiretamente ao homem? (Cf. **WhD**, p. 24. GA 08). Assim, pois, o que é necessário pensar (*Das zu-Denkende*) desvia-se do homem desde sempre, mas é justamente no âmbito desse desviar-se e retraindo-se que o Ser lança seu apelo ao ser do homem.

Para Heidegger, nós modernos, só poderemos aprender a pensar se desaprendermos a pensar conforme as regras da lógica e da gramática. O filósofo constata que o fato de o homem não pensar ainda é um destino do próprio Ser, enquanto aquilo que deve ser pensado, mas que desde sempre desvia-se e retrai-se diante do homem. Como pensar esse retraimento do Ser? Como pensar isso que aparece pelo ato mesmo em que se oculta? Essa retirada do Ser tem o sentido de uma *reserva* que exige mais atenção do homem que qualquer outra coisa que o cerca. Esse evento da retirada do Ser é mais presente que qualquer coisa presente, e mais atual que qualquer atualidade (Cf. **WhD**, p. 27. GA 08).

Afirmar que o que dá a pensar hoje é o fato de não pensarmos ainda, aponta para a indigência de uma época sem memória para o Ser. Uma época onde, como disse Nietzsche, “o deserto cresce...” e nada frutifica e tudo é apenas desolação. Entretanto, o que é mais inquietante é que essa desolação expressa na frase do último metafísico – “O Deserto cresce...” é acompanhada, em nossa época, da conquista de um aparente bem estar e da organização de um suposto estado de felicidade uniforme para todos os homens. A desolação oculta-se, portanto, por trás do mito do progresso, da segurança e da eficácia, impedindo que se veja o perigo como perigo – eis o que é mais sinistro em nossa época. Para Heidegger, resta-nos apenas uma coisa a fazer: esperar que isso que é necessário pensar se enderece a nós e fale a nós. “*Esperar quer dizer aqui: de todos os modos procurar com o olhar, no interior do já pensado, o não pensado que*

*ainda jaz oculto. Por uma tal espera/esperança nós já pensamos e estamos em movimento para isso que deve ser pensado*” (VA/WhD, p. 165. GA 08).

Vivemos num mundo esquadrihado pelo cálculo e pelo raciocínio lógico, entretanto, ainda não somos familiares ao ser próprio do pensar, que jamais se reduz à lógica (Cf. VA/WhD, p. 165. GA 08). Esse elemento próprio do pensar originário só será alcançado, sustenta Heidegger em *Was ist Metaphysik?* (1929), se interrogarmos pelo fundamento da metafísica, o que significa adentrar em sua história (Cf. Cap. II) e pensar para além da própria metafísica (Cf. WIM, pp. 55 – 63. GA 09). O pensamento originário assume, portanto, a pretensão de ultrapassar a metafísica sem recorrer à lógica ou à gramática que governaram sua história até o presente. A lógica não passaria de uma das explicações da essência do pensamento, aquela que já se funda na experiência do Ser realizado pelo pensamento grego (Cf. WIM, p. 49. GA 09).

Heidegger esclarece que essa experiência do Ser conhece uma *inversão* com Platão. Doravante, não é mais o Ser que determina o dizer e o pensar, mas é a lógica e a gramática que determinam o que é o Ser objetivado na *Idéia*. É certamente pensando na *experiência do Ser* no dizer e no pensar dos pensadores e poetas gregos anteriores à *viragem* platônica, que Heidegger considera o pensamento fundamental como aquele cujos pensamentos não apenas calculam, mas são determinados pelo outro do ente, ou seja, o próprio Ser. Para Heidegger, em vez de calcular *com* o ente e *sobre* o ente, o pensamento originário se dissipa no Ser pela verdade do Ser, respondendo ao seu *apelo*, enquanto o homem entrega sua essência historial à *“simplicidade da única necessidade que não violenta enquanto submete, mas que cria o despojamento que se plenifica na liberdade do sacrifício.”* (WIM, p. 50. GA 09). Assim, o único acontecimento – que o ente é, ilumina-se e pode ser apropriado, somente através do pensamento originário. A origem da palavra humana seria a resposta desse pensamento ao *apelo do Ser*. No *Pósfácio* (1943) de *Was ist Metaphysik?* Heidegger procurou delinear os traços básicos desse pensamento originário apto a ultrapassar a metafísica. Esse pensamento do Ser não procura apoio no ente. Sua atenção está voltada aos lentos sinais do que não pode ser calculado e neles reconhece o *advento* do inelutável, que não pode ser antecipado pelo pensamento. O auxílio que este pensamento presta não prova sucessos porque não precisa de repercussão (Cf. WIM, p. 51. GA 09). Esse pensamento originário está na busca constante da palavra através da qual a verdade do Ser chega à linguagem. Nessa busca, o pensamento é solícito ao Ser e nessa solicitude para com o Ser, esse pensamento cumpre seu destino. O dizer desse pensamento originário, sustenta Heidegger, vem de um silêncio longamente guardado e que também é fonte do nomear do poeta (WIM, p. 51. GA 09).

A metafísica sempre pretendeu pensar o ente enquanto ente. Ela nunca tematizou as condições de possibilidade do dar-se e o próprio *dar-se* do Ser. Essa seria uma das razões pelas quais um pensamento que pensa na verdade do Ser, que não se contenta em representar o ente enquanto ente, já teria abandonado de certa forma a metafísica. Embora um pensamento que pensa na verdade do Ser não se contenta certamente mais com a metafísica; um tal pensamento também não pensa *contra* a metafísica. No pensamento da verdade do Ser, a metafísica está *superada*. Torna-se caduca a pretensão da metafísica de determinar a referência decisiva com o Ser e de determinar adequadamente toda a relação com o ente enquanto tal. (Cf. **EWIM**. p.56. GA 09). Mas por que seria necessária uma superação da metafísica? Deveria a metafísica ser substituída por uma disciplina mais originária? Trata-se de mudar o corpo doutrinário da filosofia? Não, responde Heidegger. O que está em jogo com o *advento* ou a *ausência* da verdade do Ser é outra coisa – não a constituição da filosofia, não apenas a própria filosofia, mas a *proximidade* ou *distância* daquilo de que a filosofia, como o pensamento recebe sua essência e sua necessidade. O que está em jogo aqui é se o próprio Ser pode realizar, a partir da verdade que lhe é própria, sua relação com a essência do homem ou se a metafísica, desviando-se de seu fundamento, impedirá, no futuro, que a relação do Ser com o homem chegue a uma clareira, na qual se dá a co-pertença entre ambos. (Cf. **WIM**. p.57. GA 09)

O fato do acesso a esse pensamento originário possuir o caráter de um *retorno* às fontes originárias da metafísica, não pressupõe qualquer espécie de renascimento do pensamento pré-socrático. “... *trata-se, isto sim, de prestar atenção ao advento da ainda não enunciada essência do des-ocultamento que é o modo como o Ser se anunciou. Entretanto, velada permanece para a metafísica a verdade do Ser ao longo de sua história, de Anaximandro à Nietzsche.*” (Cf. **WIM**. p.57. GA 09). Mas por que a metafísica não pensa na verdade do Ser? Faz parte do destino essencial da metafísica, responde Heidegger, que seu próprio fundamento lhe seja oculto, pois em toda eclosão do des-velamento permanece ausente sua essência, que é o velamento, e isto em favor do des-ocultado, o ente. Tudo depende, observa Heidegger, de que no seu tempo oportuno, o pensamento se torne mais pensamento. Para tanto o pensamento deve dirigir-se para outra origem (Cf. **WIM**, p. 58. GA 09).

Na conferência *Wissenschaften und Besinnung (WB)* (1953), Heidegger retoma, mais uma vez, a questão da possibilidade de um pensamento originário capaz de ultrapassar a metafísica e o império da técnica. Tal pensamento certamente não nos conduzirá para nenhum outro lugar, senão àquele no qual desde sempre já moramos. Esse pensar dócil ao *apelo do Ser* não se confunde com o saber objetivante da ciência, nem com a pacífica aquisição de cultura. Esse

pensamento originário percebe a fragilidade das representações exatas do pensamento calculador, que são incapazes de representar e esgotar o mistério do retraimento do Ser naquilo mesmo que se presentifica – o ente. O pensamento originário seria, portanto, fundamentalmente a experiência de uma dimensão ante-predicativa, que Heidegger chama de *Clareira* (*Lichtung*) - uma espécie de iluminação, mais existente que o próprio existente e que é condição de possibilidade de todo *dar-se*. “*Somente esta clareira nos garante a nós os homens um passo ao existente que nós não somos e o acesso ao existente que somos. Graças a essa clareira, o existente desvela-se em certa medida*” (Cf. **HW/SKW**. p. 44-45).

O pensar originário, portanto, aproxima-se das coisas não através do olhar objetivante que abole qualquer distância ou proximidade no espaço puro da geometria. Ele sabe que toda presença (*Anwesen*) traz em si uma certa *reserva*, pois a *Clareira* (*Lichtung*) em que está o existente é em si mesma também ocultação, que se oculta e dissimula a si mesma. É justamente ao tentar experienciar esse jogo de retraimento do Ser que se dissimula, que o pensar originário consome a relação do Ser com a essência do homem. Quando nós atentamos ao movimento disso que se retrai, afirma Heidegger em *Was heisst Denken?* (**WhD**) (1951/52), nós já estamos sendo absorvidos por isso que se retira. E somente mostrando isso que se retira e se subtrai, nós conseguiremos ser nós mesmos. Nós somos na medida que indicamos isso que se oculta. O homem seria, assim, um signo que indica algo que se oculta. Um signo, como dirá Hölderlin, vazio de sentido (Cf. **WhD**, pp. 32. GA 08)

Esse pensar originário, afirma Heidegger em *Über den Humanismus* (1947), não produz essa relação, ele apenas a entrega ao Ser como aquilo que a ele próprio foi confiado por ele mesmo. Nessa oferenda do pensar, o Ser tem acesso a sua morada – a Linguagem, a *casa do Ser*, onde mora o homem. Pensadores e Poetas são os guardiões desta habitação. A guarda que exercem é o consumir a manifestação do Ser, na medida que pensam e dizem o que o Ser lhes enviou. (Cf. **UH**, p. 149. GA 09 ). Nesse sentido, antes de falar o homem deve aprender a escutar o *apelo do Ser*, escutando o pensamento pensa e percebe que pouco lhe resta a dizer. Somente assim, afirma Heidegger, será devolvido à palavra o valor de sua essência e o homem será gratificado com a devolução da habitação para residir na verdade do Ser (Cf. **UH**, p. 152. GA 09).

O pensar originário, sustenta Heidegger, age enquanto se exerce como pensar. Sua ação não se consuma na mera produção de um efeito facilmente constatável, mas se volta para a realização da tarefa de libertar a linguagem e o pensamento dos grilhões da Gramática e da Lógica, abrindo assim um espaço mais essencial e originário para a manifestação do próprio Ser.

O pensar, dirá Heidegger, é o engajamento através e em favor da verdade do Ser, que sempre está na iminência de vir e que sustenta e determina cada condição e situação humana (Cf. UH, p. 149. GA 09 ). Entretanto, uma autêntica experiência da essência desse pensar originário, que implica sua própria realização, exige que nos libertemos da *interpretação técnica* do pensar, cujos primórdios recuam até Platão e Aristóteles. Neles, segundo Heidegger, não é mais o Ser que determina o dizer e o pensar, ao contrário, doravante, são as leis do pensar (Princípio de identidade, Não-contradição e da Razão Suficiente) e as regras da gramática que determinam o que é o Ser, concebido como causa e fundamento do ente. O próprio pensar é tido, ali, como uma *tékhne*, o processo da reflexão é posto a serviço do fazer e do operar (Cf. UH, p. 149. GA 09 )

O pensamento futuro deve, pois, passar pela aprendizagem de experienciar e poder dizer que o Ser não é Deus, nem um fundamento do mundo e é tudo isso ao mesmo tempo. Esse pensar sabe que o Ser é mais amplo que todo ente sendo, entretanto, mais próximo do homem que qualquer ente. Porém, para o homem essa proximidade permanece a mais distante. Antes de tudo e na maioria das vezes ele se atém apenas ao ente. Por sua simplicidade, observa Heidegger, o pensar do Ser se faz para nós irreconhecível. Nós que estamos habituados com o sucesso e a eficácia do pensamento calculador. Mas onde um tal pensar encontraria sua medida e sua lei, se ele não se deixa medir por seus possíveis efeitos no mundo dos entes? Esse pensar, dirá Heidegger, está referido ao Ser como aquilo que está em advento. “ *O Ser já se destinou ao pensamento. O Ser é como o destino do pensar. O destino, porém, é em si historial. Sua história já chegou à linguagem no dizer dos pensadores. A única tarefa do pensar é trazer à linguagem, sempre novamente, este advento do Ser que permanece e em seu permanecer espera pelo homem. Por isso, os pensadores essenciais dizem sempre o mesmo.*” (UH, p. 174. GA 09).

Para uma época indigente como a nossa, que se compraz em sua própria indigência, Heidegger receita mais pensamento e menos filosofia. Um pensamento que não seja mais Filosofia e que pense mais originariamente que a “Metafísica”, pois recolhe a linguagem para junto do simples dizer. Somente assim, a linguagem torna-se a linguagem do Ser, como as nuvens são as nuvens do céu (Cf. UH, p. 175. GA 09)

Após essa exposição de alguns aspectos da natureza do pensar originário capaz de superar a metafísica, seria conveniente agora explicitar que tarefa, segundo Heidegger, estaria reservada a esse pensamento dócil ao apelo da verdade do Ser. Uma tarefa que teria apenas um caráter preparatório. Daí, esse pensamento satisfaz-se em despertar apenas uma disponibilidade do homem para uma possibilidade cujos contornos permanecem indefinidos e o advento incerto.

## 2. A tarefa do pensamento originário

Que tipo de pensamento será apto a assumir uma tarefa que nem a metafísica nem a ciência conseguiram assumir e muito menos realizar? Essa tarefa tornou-se inacessível à Filosofia, não apenas desde seu começo grego, mas por causa desse começo. Para Heidegger, somente o *retorno* sobre o todo da História da Filosofia pode preparar um *acesso* (*Zugang*) à tarefa do pensamento. Esse *retorno* (Cf. capítulo II), contudo, não é o permanecer na origem. (Cf. EPD, p. 74. GA 13).

Mas o que permanecerá impensado nesse apelo à questão mesma do pensamento? Para o filósofo, o que permanece impensado aqui é que em toda parte, onde um ente se apresenta em face de um outro que se apresenta; e também ali, onde, como em Hegel, um ente se reflete no outro especulativamente, ali também já impera a *abertura* originária. Heidegger designa esta *abertura* que garante a possibilidade de um aparecer e de um mostrar-se como sendo a *Clareira* (*die Lichtung*). A luz pode, efetivamente, incidir na *Clareira*, em sua dimensão aberta, suscitando aí o jogo entre o claro e o escuro. Nunca, porém, a luz cria a *Clareira*. Isso significa, também, que a luz natural da razão só ilumina o que já se encontra no *aberto*, ou seja, no estado de des-velamento (*alétheia*).

A *Clareira*, dirá Heidegger, é o aberto para tudo que se apresenta e ausenta. Ela é justamente a condição de possibilidade de todo dar-se e ocultar-se que permaneceram impensados em toda história da metafísica. Impõe-se, portanto, para o pensamento que pretenda ultrapassar a metafísica a tarefa de pelo menos tentar pensar isso que Heidegger designa como *Clareira* (*Lichtung*). Na livre dimensão do aberto da *Clareira*, o puro espaço como o tempo estático e tudo o que neles se apresenta e ausenta possui o lugar que recolhe e protege (Cf. EPD, p. 77. GA 13 ). Heidegger constata que, apesar do pensamento da Filosofia já está entregue à livre dimensão da *Clareira*, “Da *Clareira*, todavia, a Filosofia nada sabe. Não há dúvida que a Filosofia fala da luz da razão, mas não atenta para a *Clareira* do Ser. O *lumen naturale*, a luz da razão, só ilumina o aberto” (EPD, p. 78. GA 13 ). Embora a Razão referira-se à *Clareira*, de modo algum a constitui. Ao contrário, é a luz da Razão que pressupõe a *Clareira* para iluminar aquilo que nela se apresenta. Nesse sentido, a *Alétheia* (des-velamento) deve ser pensada como a *Clareira* que assegura Ser e pensar e seu co-pertencer. Assim, somente o coração da *Clareira* é o lugar do silêncio do qual pode irromper algo como a possibilidade do *comum-pertencer* de Ser, pensar e homem (Cf. EPD, p. 79. GA 13 ).

A *Alétheia*, enquanto *Clareira* da presença e a presentificação no pensar e dizer, logo desemboca na perspectiva da *adequação*, no sentido da concordância entre o representar e o que se apresenta. Mas este processo, segundo Heidegger, impõe justamente esta questão: “*onde está a causa de, para a experiência natural e o dizer do homem, a Alétheia, o desvelamento, só se manifestar como retitude e segurança? ... Que mais significa isto senão o fato de a presença como tal, e com mais razão ainda a Clareira que a garante, não serem considerados?* (EPD, p. 80. GA 13 ). Heidegger questiona se a redução da *Alétheia* ao sentido da verdade como adequação deve-se apenas a uma negligência do pensamento humano. Ou será que isto acontece “*porque o ocultar-se, o velamento, a Léthe, faz parte da A-létheia, não como um puro acréscimo, não como a sombra faz parte da luz, mas como o coração da Alétheia.*” (EPD, p. 80. GA 13 ). O filósofo assinala que é a partir mesmo desse velamento originário, que continua a ressoar a questão: De onde vem e como se dá a *Clareira*? O que fala no dá-se? Entretanto, a questão mais urgente agora é explicitar qual o significado de uma possível sacralização do mundo por esse pensamento originário que pensa no âmbito da *clareira* a co-pertinência entre Ser, pensar e homem.

### 2.1. A possibilidade de uma sacralização do mundo na era da técnica.

No mundo do cálculo, a destruição das coisas atinge seu limite brutal no império da ciência e da técnica. Toda coisa é transformada em objeto redutível à representação de um suposto sujeito cognoscente. Segundo Heidegger, essa *destruição* das coisas operada pela ciência na era da Técnica, abriga-se sob uma dupla ilusão: de um lado, a opinião de que a ciência, melhor que qualquer outra experiência, atinge a realidade do real; por outro lado, a ilusão de que sem a exploração do real pela ciência, as coisas nem seriam coisas. Para a ciência, portanto, a coisidade (*Dingheit*) da coisa reduz-se àquilo que é desvelado pelo pensamento calculador (Cf. VA/D. GA 07).

Na conferência intitulada *Das Ding*<sup>72</sup> (D) (1950), o diagnóstico de Heidegger é o seguinte: a coisidade da coisa permanece oculta, anulada e destruída pela ciência. Hoje, não somente as coisas não são mais admitidas como coisas, mas de forma geral jamais elas teriam podido aparecer como coisas ao pensar. Seria uma mera negligência humana o não querer representar a coisa como coisa? O fato é que o homem, segundo Heidegger, não pode negligenciar isso que lhe é destinado. E esse homem, apesar de todo avanço técnico e da supressão de todas as

distâncias, não se coloca próximo suficientemente da coisa para interrogá-la em sua coisidade (Cf. VA/D. GA 07). No âmbito dessa supressão das grandes distâncias operada pelos artefatos técnicos, tudo nos é igualmente próximo e igualmente distante. Tudo é, por assim dizer, sem distância. Apesar da vitória sobre todas as distâncias, a proximidade daquilo que é permanece distante. E somente pertencemos a um mundo, observa Heidegger, quando podemos estar situados, próximos ou distantes das coisas, elas mesmas familiares ou inquietantes. Ora, a espacialização, a uniformização e a calculabilidade de todas as relações introduzem isso, que o filósofo chama de *sem-distância* que abole toda proximidade e toda distância (Cf. VA/D. GA 07).

Portanto, para o pensamento objetivante e dessacralizador da ciência e da técnica simplesmente não existem homens, coisas e mundo, mas apenas sujeitos e objetos que se relacionam mecanicamente no espaço puro da geometria. Essa visão dessacralizante do mundo e das coisas, segundo Heidegger, não consegue ver, por exemplo, que na água jorrada da fonte, as rochas permanecem presentes. E nelas, o sono pesado da terra, que recebe do céu a chuva e o orvalho. As núpcias do céu e da terra, portanto, estariam presentes nessa água jorrada da fonte, que o pensamento calculador não vê senão como um *objeto* disponível ao poder desafiador da técnica. As núpcias do céu e da terra também estão presentes no vinho, dado a nós pelo fruto da vinha, na qual a força nutriz da terra e a força solar do céu estão confiadas uma a outra. Portanto, afirma Heidegger, tanto no jorrar da água da fonte, como na oferenda do vinho na jarra, terra e céu estão cada vez presentes e conspiram para trazer algo à presença (Cf. VA/D. p. 204. GA 07).

Entretanto, salienta Heidegger, esse presentificar das coisas no mundo não envolve apenas as núpcias entre o céu e a terra, mas exige também a presença dos mortais e dos imortais. O vinho que se verte da jarra na oferenda é a bebida dos mortais. Ela aplaca sua sede e anima seu lazer e vagar. Mas, as vezes, o vinho vertido da jarra é ofertado em consagração, então ele não saciará qualquer sede. A libação é uma bebida ofertada aos deuses imortais. Assim, os mortais e os divinos, cada um a sua maneira, estão presentes na oferenda disso que é ofertado. *“Na oferenda do vinho ofertado, a terra e o céu, os divinos e os mortais estão reunidos. Eles se pertencem e se determinam reciprocamente* (Cf. VA/D. p. 204-205. GA 07)<sup>72</sup>. Esses quatro se articulam na constituição da coisidade de todas as coisas, sagradas ou profanas, entretanto, são irreduzíveis ao olhar objetivante e calculador da técnica.

---

<sup>72</sup> Conferência pronunciada na Academia de Belas Artes da Bavária em 6 de Junho de 1950. As citações no corpo do texto obedecem à edição francesa – Cf. HEIDEGGER, M. *Essais e Conférences*. Op. Cit. (Cf. HEIDEGGER, M. *Vorträge und Aufsätze*. Op. Cit. GA 07).

Em *Das Ding (D)* (1950), Heidegger refere-se a cada uma dessas instâncias que se espelham reciprocamente no jogo do mundo: a terra é aquilo que suporta e permanece. Aquilo que frutifica e nutre, tomando sob sua proteção a água e a rocha, a planta e o animal. Se dizemos a terra, já pensamos os três outros com ela, a partir da simplicidade dos quatro. O céu é o curso do sol, a marcha da lua, a claridade dos astros, as estações do ano, o raiar e o cair do dia, a obscuridade e claridade da noite, a amenidade e os rigores da atmosfera, o fluir das nuvens e a profundidade azul do éter. Se dizemos céu, já pensamos os três outros com ele, a partir da simplicidade dos quatro. Os divinos são aqueles que nos são destinados, os mensageiros da divindade. A partir da potência oculta neles, o deus aparece em seu ser, que o subtraí a toda comparação com as coisas presentes. Se dizemos os divinos, já pensamos os três outros com eles, a partir da simplicidade dos quatro. Os mortais somos nós, os homens. Somos mortais porque podemos morrer. Só o homem morre, afirma Heidegger, o animal perece. A morte não é antes nem depois do homem. *A morte abre nele o ser mesmo do Ser*. Nesse sentido, o homem é mortal, não porque sua vida terrestre tem fim, mas porque ele é o único animal que experiencia a morte enquanto morte. (Cf. *VA/D*. p. 212. GA 07).

Uma ressacralização do mundo exigiria, portanto, que reaprendêssemos a ver o encontro dos mortais e dos imortais, do céu e da terra nas coisas que nos cercam. Somente assim, o homem poderá construir novamente sua morada no mundo e reencontrar a essência de sua própria finitude enquanto o mortal que ele é. Esse jogo do mundo entre céu e terra, mortais e imortais, não pode ser representado ou fundamentado por nenhuma doutrina ou religião. Na ótica de Heidegger, nossa gramática e nossa lógica são incapazes de apreender o que está em jogo nesse múltiplo espelhamento das quatro instâncias, cujo ajuntamento constitui o ser das coisas presentes que duram (Cf. *VA/D*. p. 217. GA 07).

Mas *quando* e *como*, pergunta Heidegger, as coisas são como coisas? Para o filósofo, certamente experienciar as coisas como coisas, como a verdadeira *dimensão* onde se dá o jogo de espelho do mundo, não implicaria uma simples mudança de atitude, pois toda atitude permanece engajada no domínio do *pensamento que representa*. Esse processo de retorno às coisas exigiria uma *correspondência* que no Ser e no movimento do mundo responde ao apelo que este lhe endereça.

Após tais reflexões sobre a coisa, que certamente muitos “*críticos*” de Heidegger rotulariam de “*romance do espírito*” ou de “*esoterismo estéril*”, cabe esclarecer melhor o papel e a direção

---

<sup>73</sup> Sobre o *Geviert* conferir. *Bauen, Wohnen Denken e Das Ding*, p. 211-215.

do *pensamento do Ser* nesse processo de sacralização do mundo e das coisas. Antes de mais nada, Heidegger esclarece que na expressão *pensamento do Ser*, o Ser não deve ser pensado como um objeto nem o pensamento como uma simples atividade do sujeito. O pensamento, diz Heidegger, que está apto a sacralizar nossas relações com as coisas não se esgotaria numa simples re-presentation de uma coisa diante de nós. O Ser, para esse pensamento originário, não se identifica com a realidade ou com um real que se venha constatar. Esse pensar dócil ao *apelo do Ser* não se contenta jamais em apenas re-presentar uma coisa real, tomando-a como verdade. Pensar o Ser, significa responder ao *apelo* de seu ser (Cf. VA/D. p. 220. GA 07). É nesta proximidade que se decide *como* o Deus e os deuses se recusam e a noite do mundo permanece; *como* amanhece o dia do Sagrado e como, no surgimento do Sagrado, pode recomeçar uma manifestação do Deus e dos deuses. “*Somente a partir da verdade do Ser deixa-se pensar a essência do Sagrado. E somente a partir da essência do Sagrado deve ser pensada a essência da divindade, E, finalmente, somente na luz da essência da divindade (Gottheit) pode ser pensado e dito o que deve nomear a palavra “Deus”* (UH, p. 162. GA 09).

Certamente aqui Heidegger não pretende oferecer um *“intinerarium mentis ad Deum”*. Da verdade do Ser à manifestação do sagrado; do sagrado à essência da Deidade e somente aí, talvez, estaríamos aptos para compreender o que significa a palavra Deus. No dizer de Heidegger estão presentes a verdade do Ser e a deidade (Gottheit) que não pode ser confundida com o divino. De certa forma é o sagrado que decide da deidade, enquanto o nome Deus aparece em último plano. Nesse sentido, para Heidegger, só experienciaremos o pleno significado da palavra Deus depois de uma volta a verdade do Ser, que por sua vez nos abriria a dimensão do sagrado, que nos abriria à deidade que, por fim, nos levaria a compreender o pleno sentido da palavra Deus. Infelizmente, parece que esse homem de um tempo indigente não pode sequer questionar, com seriedade e rigor, se o Deus se aproxima ou se subtrai? Ele não pode sentir a indigência como tal. Esse homem não reconhece mais esse mundo uniforme do cálculo como sua morada. Ele se sente estranho em sua própria casa. E enquanto a *Clareira*, na qual se dá a co-pertinência entre Ser e homem, não for suficientemente pensada, a dimensão do Sagrado permanece-lhe fechada. “*Talvez o elemento mais marcante desta idade do mundo consista no rígido fechamento para a dimensão da graça. Talvez seja esta a nossa única desgraça*” (UH, p. 168. GA 09).

A des-graça de nosso tempo indigente e o desterramento do homem que vaga pela terra devastada, talvez resultem da perda e desvio da essência de nosso próprio *êthos*, que é expressa por Heráclito em apenas três palavras: “*Êthos anthrópo daímon*” (Fr.119). *Êthos* significa morada, lugar da habitação. A palavra, segundo Heidegger, nomeia o âmbito do *aberto*

onde o homem habita. *“Essa morada do homem contém e conserva o advento daquilo a que o homem pertence em sua essência, que é o daímon, o Deus. A sentença diz: o homem habita, na medida em que é homem, na proximidade de Deus”*. (Cf. UH, p. 168. GA 09). Para ilustrar melhor essa proximidade, Heidegger relembra uma história que Aristóteles relata (Cf. *Das Partes dos Animais A 5*, 645 a 17). Forasteiros curiosos para saber como vivia um grande pensador, aproximam-se da cabana de Heráclito. Para surpresa e decepção dos curiosos visitantes, o pensador fazia algo banal e corriqueiro: apenas se aquecia ao fogo. Percebendo o constrangimento de seus visitantes, Heráclito convida-os para entrar com estas palavras: *“Pois também aqui estão presentes os deuses...”* (einaí gâr kaí entautha teoús) (UH, p. 170. GA 09). Heidegger explica que os visitantes querem ver o pensador pensando, não para serem atingidos pelo pensar. Entretanto, o que vêem esses visitantes? O pensador fazendo algo bastante comum e banal – aquecendo-se ao fogo. O pensador revela aqui toda indigência de sua vida, mas em meio a essa indigência ele anuncia a presença dos deuses. Esta palavra, segundo Heidegger, situa a morada (êthos) do pensador e seu agir numa outra luz. Ela diz que: *“Também aqui, junto ao forno, neste lugar corriqueiro, onde cada coisa e cada circunstância, cada agir e cada pensar, são costumeiros e banais, isto é, familiares (pois, também aqui), no âmbito do familiar, a coisa é de tal modo, “que os deuses estão presentes” (einaí theoús) (UH, p. 171. GA 09)*. Assim, o dizer do pensador diz que é no seio mesmo do mais familiar que se abre ao homem o que não é familiar - a presentificação do Deus, ou seja, a dimensão do sagrado.

## 2.2. A co-pertença originária entre o Ser, o pensar e o homem no *Ereignis*

Se admitimos um comum-pertencer de Ser e pensar e se compreendermos o pensar como a característica do homem, então refletimos sobre um comum-pertencer que se refere a homem e Ser. O homem como ente que é, pertence à totalidade do Ser como qualquer outro ente. *Pertencer* significa aqui estar inserido no Ser. Entretanto, observa Heidegger, o homem possui um elemento distintivo: *“... ele, enquanto ser pensante, aberto para o Ser, está posto em face dele, permanece relacionado com o Ser e assim lhe corresponde. O homem é propriamente esta relação de correspondência, e é somente isto.”* (ID, p. 182. GA 11). Nesse sentido, no homem impera um *pertencer* ao Ser que escuta o Ser, que é dócil ao seu apelo, porque a ele está entregue como propriedade. Ser aqui deve ser concebido em seu sentido primordial como *presentar*. Esse Ser somente é e permanece enquanto aborda o homem pelo apelo.

No âmbito desse comum-pertencer entre Ser e Homem, a existência humana torna-se necessária, enquanto abertura no e para o Ser, para propiciar o advento do Ser enquanto

presentar. O apresentar do Ser necessita do aberto de uma Clareira (Lichtung), permanecendo assim entregue ao ser humano como algo que lhe é próprio. Isto não significa absolutamente que é o homem que primeiramente e unicamente coloca e põe o ser: Homem e Ser, explica Heidegger, estão entregues reciprocamente um ao outro como sendo próprio um do outro. Pertencem um ao outro. Deste pertencer-se reciprocamente homem e Ser receberam as determinações de suas essências, a partir das quais foram compreendidos metafisicamente pela filosofia. (Cf. ID, p. 182. GA 11)

Para Heidegger, só experienciaremos esse comum-*pertencer* entre Ser e homem quando nos distanciarmos da atitude do pensamento que *representa*. Na realidade, esse distanciar-se é um *salto*, que se afasta da representação metafísica banalizada do homem como *animal rationale* e que na modernidade tornou-se o sujeito para seus objetos. O *salto* distancia-se ao mesmo tempo da interpretação do Ser dada desde os primórdios do pensamento ocidental como *fundamento* em que todo o ser do ente se funda (Cf. ID, p. 183. GA 11). Este *salto* salta num *abismo* (Ab-grund), apenas se o representarmos no horizonte do pensamento metafísico. Entretanto, se nos abandonarmos a esse *salto* ele nos conduzirá para lá, onde já fomos admitidos: ao pertencer ao Ser. “O Ser mesmo, porém, pertence a nós; pois somente junto a nós pode ele ser como Ser, isto é, apresentar-se.” (ID, p. 183. GA 11)

Mas qual seria hoje a constelação na qual homem e Ser se interpelam mutuamente? Para Heidegger, essa constelação pode ser chamada de era atômica, ou seja, o Ser se apresenta a nós hoje no universo da técnica. Entretanto, não podemos simplesmente identificar o universo técnico com o Ser, pois uma referência ao mundo técnico, por mais amplamente que o analise, não é absolutamente capaz de nos abrir para a constelação na qual Ser e homem se pertencem, uma vez que a totalidade do universo técnico é interpretada antecipadamente como produção humana. O técnico, em sentido mais amplo e segundo suas múltiplas manifestações, é considerado como o plano que o homem projeta antecipando o próprio real. Este plano finalmente exige do homem a decisão entre tornar-se escravo de seu plano ou permanecer senhor dele. (Cf. ID, p. 183. GA 11). A recíproca provocação entre homem e Ser no âmbito de seu comum-*pertencer* nos faz ver como o homem está *entregue* ao Ser como sua propriedade; e como o Ser é *apropriado* pelo homem. Portanto, é a partir de uma recíproca provocação que devemos experimentar este ser próprio no qual homem e Ser estão reciprocamente a-propriadados, penetrando naquilo que Heidegger designa de *Ereignis* (acontecimento-apropriação).

Er-eignen (acontecer) significa originariamente: "er-äugnen", quer dizer, descobrir com o olhar, despertar com o olhar, apropriar. A palavra Er-eignis deve, agora, ser pensada a partir da coisa apontada, falar como palavra-guia a serviço do pensamento. Como palavra-guia assim pensada, ela se deixa traduzir tão pouco quanto a palavra-guia grega λόγος ou a chinesa Tao. A palavra Er-eignis não significa mais aqui aquilo que em geral chamamos qualquer acontecimento, uma ocorrência." (ID, p. 184. GA 11)

Heidegger procura determinar aquele âmbito em que homem e ser acontecem e se apropriam reciprocamente (no caso da relação homem-técnica, chamado de *Ge-stell*) pela palavra *Ereignis*. Em *Unterwegs zur Sprache*, o filósofo ao comentar seu uso da palavra *Ereignis* alerta-nos de que devemos evitar pensar 'o Ser' como *Ereignis*. O *Ereignis* é essencialmente outra coisa, porque é muito mais rico que qualquer possível determinação metafísica do Ser. Pelo contrário, o Ser pode ser pensado no que respeita a sua origem essencial a partir do *Ereignis* (Cf. US, p. 260. GA 12). Assim, experimentamos através do moderno universo da técnica um *prelúdio* daquilo que se chama *Er-eignis*, no qual fala a possibilidade de se poder superar e realizar em profundidade o simples imperar do *Ge-stell* num acontecer mais originário. "*Uma tal superação e aprofundamento do Ge-stell, partindo do acontecimento-apropriação (Er-eignis) e nele penetrando, traria a redenção historial – portanto, jamais unicamente factível pelo homem – do universo técnico, de sua ditadura, para pô-lo a serviço no âmbito através do qual o homem encontra mais autenticamente o caminho para o Er-eignis.*" (ID, p. 185. GA 11)

O *Er-eignis* seria, portanto, o âmbito dinâmico em que homem e Ser em seu comum-pertencer atingem unidos sua essência, conquistando seu caráter historial, ao mesmo tempo em que perdem aquelas determinações que lhes emprestou a metafísica. Entretanto, o que nos interessa aqui é enfatizar o fato de que, para Heidegger, o *Ge-stell*, enquanto essência da técnica moderna, ser o prelúdio de um acontecimento mais originário que é o *Er-eignis*.

Supondo que nos aguarde a possibilidade de que o *Ge-stell*, recíproca provocação de homem e Ser para o cálculo do que é calculável, nos convoque e se nos explicite como *Er-eignis* que desapropria homem e Ser entregando-os àquilo que lhes é próprio, então estaria livre o caminho em que o homem experimenta de maneira mais originária o ente, a totalidade do moderno universo da técnica, da natureza e da história, e, antes de todos, o ser deles. (ID, p. 186. GA 11)

Entretanto, enquanto a meditação sobre o universo da era da técnica apenas aspira a realizar o emprego pacífico da energia atômica, o pensamento permanece a meio caminho. Essa banalização do universo técnico confirma ainda mais o seu predomínio metafísico e somente se nos voltarmos pensando (o passo de volta) para o já pensado, seremos convocados para o

impensado. Nesse retorno ao já pensado, Heidegger nos mostra que o homem é abordado/interpelado pela pre-sença. A partir de tal interpelação, o homem apresenta-se ele mesmo, a sua maneira, a tudo que se apresenta e ausenta. Se não fosse o homem, o constante destinatário desse Dom que brota do dá-se presença, não alcançaria ao homem aquilo que é alcançado no Dom, nesse caso o Ser não apenas ficaria oculto na ausência deste Dom,... mas o homem permaneceria excluído do âmbito e do alcance do *Dá-se Ser*. O homem não seria homem. (Cf. **ZS**. p. 263. GA 14)

Mas afinal, que é o *Ereignis* (Cf. *Das Ereignis* (1941/42) GA 71)? Nossa lógica e nossa gramática, constata Heidegger, são incapazes de expressar o *Ereignis*. Heidegger esclarece que pergunta pelo modo que o *Ereignis* se apresenta e não propriamente o que ele é. Queremos aqui uma informação sobre o ser do *Ereignis*. Contudo, o ser mesmo pertence ao *Ereignis*, assim como o próprio tempo (Cf. **ZS**. p. 263. GA 14). Heidegger adverte-nos que a expressão “O Ser enquanto *Ereignis*” não tem o mesmo sentido de expressões tais como: o Ser enquanto *Idéia*, o Ser enquanto *Energéia*, enquanto *actualitas* ou o Ser enquanto *vontade*. Tais expressões sempre pensam o Ser a partir do ente. O *Ereignis* não é uma espécie de ser qualquer. É o próprio Ser que pertence ao *Ereignis* (*acontecer-apropriador*). Assim, é o Ser que é uma espécie de *Ereignis* e não o inverso. Mas qual seria o elemento específico do *Ereignis*, pergunta Heidegger. Na medida em que agora o destino do ser reside no alcançar do tempo e este com aquele residem no *Ereignis*, manifesta-se, no acontecimento-apropriador, o elemento específico: ele subtrai o que lhe é próprio ao desvelamento. Ele se desapropria de si mesmo. Portanto, do *Ereignis* enquanto tal faz parte um *Enteignis*, um não-acontecer-desapropriador. (Cf. **ZS**. p. 269-270. GA 14). Assim apropriado, o homem pertence ao *Ereignis*. Simplesmente não podemos colocar o *Ereignis* diante de nós ou oposto a nós. “O *Ereignis* não é, nem se dá. Ele é condição de todo dar-se de Ser e Tempo. O *Ereignis* acontece-apropria a partir do Mesmo, para o Mesmo, do Mesmo. Este Mesmo é o originalmente antigo que se oculta no nome *alétheia*.” (**ZS**. p. 269-270. GA 14).

Acredito que as considerações precedentes trouxeram à luz questões que permaneceram em aberto para o próprio Heidegger. Caminhos que, como as trilhas nas florestas, interrompem-se bruscamente, mas que justamente nessa interrupção nos incita a continuar a pensar.

## Conclusão

Ao concluir essa investigação, não podemos esquecer que a crítica heideggeriana à civilização construída sobre a racionalidade técnica insere-se num contexto mais amplo perpassado de outras perspectivas, até mesmo conflitantes, que também realizam uma crítica da ciência e da técnica. Para Max Weber, por exemplo, essa forma de racionalidade que implica uma racionalização do mundo comum, coincide com o surgimento da consciência de uma ruptura com o mundo religioso, heterônomo, um mundo que não pode ser controlado e medido pela razão. Nesse sentido em nossa história assistimos ao surgimento da modernidade alicerçada num tipo de racionalidade, que além de degenerar o Espírito numa mera inteligência instrumental, opera uma intervenção danosa na natureza, obrigando-a a dispor de todo seu potencial. A racionalidade moderna promove, assim, o *desencantamento da natureza*, que é reduzida a figuras e leis matemáticas - a natureza não passaria de uma pura extensão submetida ao movimento, onde impera a necessidade.

Na esteira Weber, Jurgen Habermas, em sua obra *A Técnica e a Ciência como Ideologia*, proclama-se contra a idéia positivista de uma *neutralidade* da técnica na busca de uma objetividade pura enquanto correlato de um Sujeito puro. Habermas volta-se, ainda, contra qualquer coerção sistêmica ao vivido, seja pela tecnocracia dos estados, seja pela postulação de direitos coletivos ou veredictos de falsos consensos, que são mascarados pela indústria cultural que forma a opinião pública. Para Habermas, a potência libertadora da técnica voltou-se contra o homem numa sociedade hiper-racionalizada - que não passa de um sonâmbulo que imagina ser livre e senhor da natureza.

Temos ainda, com Edmund Husserl, uma crítica da Técnica e da tecnologia como regras automáticas de cálculos, definitivamente exiladas do mundo humano. A Ciência perde contato com o mundo da vida (*Lebenswelt*) que deveria orientar-lhe o sentido. Ela sofreria de uma *alienação técnica* crônica, onde se estabelece relações entre signos, sem a mínima preocupação em elucidar as experiências originárias que antecedem qualquer reflexão e formalização. Tanto a Ciência como a Lógica esgotam-se numa relação de meros signos que não produzem conhecimento. A Ciência permaneceria prisioneira da *atitude natural ingênua* na medida em que concebe ou postula a existência de um mundo físico exterior redutível à representações, que estariam na imanência do Sujeito.

A Ciência e a lógica permanecem alheias aos seus próprios fundamentos e condições de possibilidades. O mundo da vida, solo no qual emerge toda espécie de atividade, foi esquecido pela ciência, que se preocupa apenas com o mundo objetivado do cálculo e da planificação (Cf. *Crise das Ciências Europeias e A Filosofia como Ciência de Rigor*).

Por sua vez, a leitura heideggeriana do fenômeno da técnica parece nos conduzir a seguinte constatação: se é certo que a técnica plenifica o niilismo, o desenraizamento do homem, o desencanto da Natureza, o esquecimento do Ser e a fuga dos deuses; por outro lado, ela é também o âmbito no qual emerge a possibilidade de um *retorno ao Ser* a partir de um *novo começo*, que inauguraria uma época na qual nossas relações com as coisas não se fariam apenas pela mediação da técnica. Essa constatação traria consigo uma série de implicações que seria conveniente ressaltar nessa conclusão. Para Heidegger permanece incerto, por exemplo, se a civilização mundial será em breve subitamente destruída ou se cristalizará numa longa duração que não resida em algo permanente, mas que se instale, muito ao contrário, na mudança contínua em que o novo é substituído pelo mais novo.

Para Heidegger, portanto, nós não devemos nos deixar levar por nenhum ativismo ou qualquer espécie de revolta diante da técnica, sob pena de cair na armadilha do pensamento calculador. Nenhuma ação jamais conseguirá provocar qualquer mudança na essência da técnica, e muito menos na essência do Ser e do homem. Não temos nada a fazer para evitar ou amenizar os efeitos devastadores do domínio planetário da técnica, só nos resta *esperar*. Uma espera que não significa submissão ou resignação, uma vez que o Ser necessita da espera, da ajuda e da conversão do homem para mudar a época, revertendo o processo de objetização do mundo pelo cálculo. Nesse sentido, nenhuma instância ou doutrina de caráter ético-político poderá promover esse *retorno ao Ser*. Tratar-se-ia, para Heidegger, não de salvar o homem ou evitar o apocalipse nuclear, mas de salvar o Ser daquilo que unicamente pode pô-lo em perigo, e que é ele próprio em sua implacável manifestação no reino planetário da Técnica. Nenhuma vontade humana, individual ou coletiva, poderá controlar esse destino do Ser na era da técnica.

Nesse sentido, procurei mostrar que a época moderna sempre aceitou a técnica como uma simples forma do querer humano. Em consequência, o ser do homem, do ente e a própria essência do Ser manifestaram-se como produtos do homem, do sujeito cognoscente enquanto fonte de todas as representações. O fato é que, a leitura heideggeriana do fenômeno da técnica pretende desautorizar essa concepção corrente que concebe a técnica como mero meio para certos fins (concepção instrumental) postos pelo homem, concebido como o sujeito da técnica.

Ora, vimos ao longo dessa investigação que a técnica não é um puro fazer humano, não é um *acontecimento* que surge primeiramente dentro do âmbito-humano, nem é mesmo o homem o agente principal desse acontecimento. Pelo contrário, é o homem quem mais sofre suas consequências. É ele a primeira vítima, o primeiro a ser explorado e provocado por ela, aquele que, mais que qualquer outro ente, se converte numa simples existência, a primeira e fundamental matéria-prima.

Não é por acaso que na modernidade assistimos a um colossal e gigantesco processo de planificação e burocratização, de uniformização de estilos de vida, de instrumentalização da linguagem e de esfacelamento do sagrado. A linguagem, ora informatizada, ora simplesmente nivelada pelas mídias, reduz-se a um veículo de mensagens pré-estabelecidas. Transformada num simples instrumento de comunicação, a linguagem se insurge contra a palavra, excluindo dela mesma toda capacidade original de mostraçãõ das coisas. Será que a necessidade de uma linguagem poética se faz ela ainda sentir nesse *funcionário da técnica* muito bem *adaptado* a sua tarefa de regulador dos circuitos de produção e de consumo?

Heidegger reconhece que no mundo de hoje não podemos mais renunciar à técnica e à ciência moderna. Num certo sentido, como observa o prof. Loparic, o projeto baconiano do conhecimento como um poder exercido sobre a natureza é ainda indispensável para Heidegger. Por outro lado, o filósofo seria plenamente consciente de que esse projeto representa um perigo para a essência do homem que não poderá ser combatido por meios meramente humanos (Loparic, 1996). Heidegger insiste em dizer que o pensamento precursor não quer nem pode predizer um futuro, mas procura apenas ditar para o presente algo que há muito, exatamente no começo da Filosofia, já lhe foi dito, e que, entretanto, não foi propriamente pensado - que todo ente é no ser. Portanto, o papel do autêntico pensador do Ser é desviar-se do alarido e da inquietação fervilhante do mundo da técnica e penetrar nessas sendas perdidas, situando-se em perspectivas que mostrem que a técnica não se basta.

Quando em sua entrevista à revista *Der Spiegel*, Heidegger é incitado a responder do que se trata de questionar na técnica, já que tudo funciona aparentemente bem; o filósofo responde que é justamente isso que é preocupante.

Tudo funciona. Isto é o inquietante, que isto funcione, e que este funcionamento exija sempre um novo funcionamento, e que a técnica sempre separe mais o homem da terra, desarraigando-o. Não sei se isto lhe aterroriza, a mim, encheu-me de pavor ver agora as fotografias da lua sobre a terra. Não temos necessidade da bomba atômica, o desarraigamento

do homem já está aqui. Não dependemos senão de condições técnicas. Não é mais uma terra sobre a qual o homem vive hoje... (Cf. *Spiegel*, 1966)

A questão que se colocaria então seria: como preparar novamente o mundo para que o homem possa novamente nele construir sua casa e morar? Para Heidegger, a filosofia não pode produzir um efeito imediato que possa fazer mudar o estado presente do mundo. Isto não vale apenas para a Filosofia, mas para todas as preocupações e aspirações por parte do homem. Resta-nos, como única possibilidade, preparar, mediante o pensamento e a poesia, uma disponibilidade para a aparição do sagrado ou para sua ausência em nossa decadência. Em último caso, cabe a nós decidir se da noite desse tempo de penúria e indigência surgirá uma nova aurora do pensamento do Ser. Enquanto isso, o “deserto cresce...”. E errando por uma terra devastada e uniformizada pelo cálculo, o homem continua surdo ao canto do poeta.

## Referências Bibliográficas.

---

### I - Obras de Heidegger

1. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia S. Cavalcanti. 2ª. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1988. (Cf. *Sein und Zeit*. 8 unveränderte Auft. Tübingen. Max Niemeyer, 1957).
2. *Sobre a essência do Fundamento*. In. Conferências e Escritos Filosóficos. Trad. E. Stein. SP: Abril Cultural, 1979. (Cf. *Vom Wesen des Grunds* (1928). 6. Auf. Frankfurt, V. Klostermann, 1973)
3. *Que é Metafísica?* In. Conferências e Escritos Filosóficos. Trad. E. Stein. SP: Abril Cultural, 1979. (*Was ist Metaphysik?* (1929). 11. Auf. Frankfurt, V. Klostermann, 1975).
4. *A auto-affirmação da Universidade alemã*. Trad. Fausto Castilho. Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura, 1997. (Edição Bilingue).(Cf. HEIDEGGER, M. *Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität*. Freiburg, 27/04/1933. GA 19)
5. *Hölderlin et L'essence de la poésie*. In. *Approche de Hölderlin*. Trad. Par H. Corbin. Paris: Gallimard, 1962.(Cf. *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*.(1936). München, Langen und Müller)
6. *La doctrine de Platon sur la vérité*. In. *Question II*. Trad. par A . Preau. Paris: Gallimard, 1968. (Cf. *Platon Lehre von der Wahrheit* (1942). 3. Aufl. Bern und München, Francke Verlag. 1975).
7. *De l'essence de la vérité*. In. *Questions I*. Trad. par A . de Walhens et. Ali. Paris: Gallimard, 1968. (Cf. *Vom Wesen der Wahrheit*.(1930) (pub.1943). Frankfurt, V. Klostermann, 1954)
8. *Approche de Hölderlin*. Trad. par H. Corbin et ali. Paris: Gallimard, 1962. (Cf. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1944). 4. Aufl. Frankfurt, V. Klostermann, 1971.(Coletânea).
9. *Sobre o Humanismo*. In. Conferências e Escritos Filosóficos. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril cultural, 1987(Os pensadores); (Cf. *Über der Humanismus*(Brief a Jean Beaufret, Paris)(1946). 2 Frankfurt, V. Klostermann, 1951)
10. *Caminos del Bosque*. Madrid, 1997;(Cf. HEIDEGGER, M. *Holzwege*. GA 05.(1950). 5 Aufl. Frankfurt, V. Klostermann, 1972. (Coletânea))
11. *Caminho do Campo*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969. (Cf. *Der Feldweg*.(1948). Frankfurt, V. Klostermann)
12. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel C. Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969. (Cf. *Einführung in die Metaphysik*.(1935)(pub. 1953). Auft. Tübingen. Max Niemeyer, 1957)
13. *Was heisst Denken?* (1954). 3. Aufl. Tübingen. Max Niemeyer, 1971.
14. *Da experiência do Pensar*. Maria do Carmo T. Miranda. Porto Alegre: Globo, 1969. (Cf. *Aus der Erfahrung des Denken* (1947). 4. Aufl. Pfullingen, Günter Neske, 1977)
15. *Essais et Conférences*. Trad. par A . Preau. Paris: Gallimard, 1958. (Cf. *Vortrag und Aufsätze*. (1954). 3. Aufl. Pfullingen Günter Neske, 1967. 3 v.)
16. *Qu'est-ce que la philosophie?* In. *Questions II*. Trad. par K. Axelos et J. Beaufret. Paris: Gallimard, 1968. (Cf. *Was ist da - die Philosophie?*(1955). Pfullingen, Günter Neske)
17. *Sobre o Problema do Ser*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969. (Cf. *Zur Seinsfrage*(1955). Über die Linie. Frankfurt, V. Klostermann.)
18. *Le Principe de la Raison*. Trad. par A . Preau. Paris: Gallimard, 1962. (Cf. *Der Satz vom Grund* (1955). 2. Aufl. Pfullingen, Gunter Nescke, 1958)

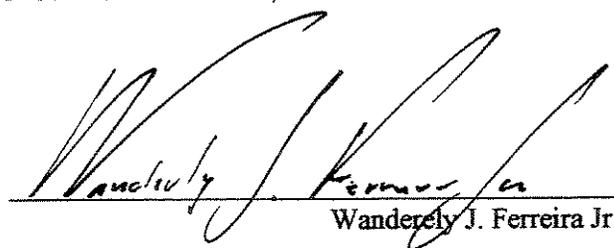
19. *Identidade e Diferença*. In. Conferências e Escritos Filosóficos. Op. Cit. (Cf. *Identität und Differenz* (1957). 5. Aufl. Pfullingen, Gunter Nescke, 1976)
20. *Acheminnenent vers la parole*. Trad. par J. Beaufret. et ali. Paris: Gallimard, 1976. (Cf. *Unterwegs zur Sprache* (1959). 4. Aufl. Pfullingen, Gunter Nescke, 1971.(Coletânea).
21. *Hegel et les Grecs*. Questions II. Trad. par K. Axelos et ali. Paris: Gallimard, 1957. (Cf. *Hegel und di Griechen* (1958). In. Die Gegaenwart der Giechen im neueren Denken)
22. *Nietzsche*. Trad. par P. Klossowski. Paris: Gallimard, 2v. 1971 (Cf. *Nietzsche* (1961)3. Aufl. Pfullingen, Gunter Nescke. 2v.)
23. *La these de Kant sur l'etre*. In. Questions II. Trad. par L. Braun et alii. Paris: Gallimard, 1968. (Cf. *Kants These über das Sein*.(1961).Frankfurt, V. Klostermann)
24. *Qu'est-ce que'une chose?* Trad. par Rebout et alii Paris: Gallimard, 1971. (Cf. *Die Frage nach dem Ding*(1935-6). Tubigen. Max Niemeyer)
25. *Nietzsche – Metafísica e Niilismo*. Trad. Marco Antonio C. Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000
26. *Le tournant*. In Questions IV. Trad. par J. Beafret et alii. Paris: Gallimard, 1976.
27. *Fim da Filosofia e a tarefa do pensamento*. Op. cit. (Os pens. Vol. Heidegger) (Cf. *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*. In. Auft. Tubingen. Max Niemeyer, 1969).
28. *Zeit und Sein*. In. L'Endurance de la Pensée. Paris. Plon.

### Literatura Crítica

---

- ADORNO, Theodor. *Intervenciones*. Monte Ávila Ed. 1969.
- ALLEMANN, Geda. *Hölderlin et Heidegger*. Trad. F. Fedier. Paris. PUF., 1959.
- BEAUFRET, J. *Dialogue avec Heidegger*. Paris: Minuit. 1973. 04V.
- \_\_\_\_\_. *Introduction aus Philosophies de la l'existence*. Paris: Denoël, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Heidegger et la question de Dieu*. Paris: Grasset, 1980,
- BIEMEL, Walter. *Le concept de monde chez Heidegger*. Louvain/Paris. 1950.
- BIRAULT, Henri. *Heidegger et l'experience de la pensée*. Paris: Gallimard, 1978.
- COTTEN, Jean-Pierre. *Heidegger*. Paris: Seuil, 1974.
- DERRIDA, Jacques. . *Les Fins de l'homme*. In. Marges de la Philosophie. Paris: Minuit, 1972.
- DREYFUS Hubert. *De la tekhne a la technik*. In. Cahier de L'HERNE – Heidegger. Paris: Ed. L'Herne, 1983.
- JÜNGER, Ernst, "Der Arbeiter", Werke. Band 6. Essays II, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1960-1965.
- \_\_\_\_\_. *Le Travailleur*, tradução e apresentação de Julien Hervier, Christian Bourgois Éditeur, Paris, 1989.
- FARIAS, Vitor. *Heidegger e o Nazismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- FIGURELLI, Roberto. *A origem da obra de Arte segundo Heidegger*. . Revista Brasileira de Filosofia, jan-mar. 1978.
- GADAMER, Hans-Georg. *Heidegger et la Langage de la Methaphysique*. Paris: Archives de Philosophie, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Heidegger et l'Histoire de la philosophie*. In. Cahier de L'HERNE – Heidegger. Paris: Ed. L'Herne, 1983.

- GIACOIA, Oswaldo. *Notas sobre técnica no pensamento de Heidegger*. In. Rev Veritas. Porto Alegre: , v. 43, n. 01 , Mar/1998, pp. 97 - 108.
- GREISCH, J. *Hölderlin et le chemim vers le sacré*. In. Cahier de l'Herne - Heidegger. Paris: Ed. L'Herne, 1983, pp. 543-567
- HAAR, M. *Le tournant de la Détresse*. In. Cahier de L'HERNE – Heidegger. Paris: Ed. L'Herne, 1983, p. 331-358.
- HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da modernidade*. Trad. Ana Maria Bernardo et ali. Lisboa: Pub. Dom Quixote, 1990, pp. 131-156.
- KRELL, D. *Heidegger/ Nietzsche*. In. Cahier de L'HERNE – Heidegger. Paris: Ed. L'Herne, 1983, pp. 161-180
- LARUELLE, Francois. *Nietzsche contre Heidegger*. Paris: Payot, 1977.
- LOPARIC, Z. *Heidegger Réu - Ensaio sobre a periculosidade da Filosofia*. Campinas: Papyrus, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Ética e Finitude*. São Paulo: EDUC, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Heidegger e a pergunta pela Técnica*. Cad. de História e Filosofia da Ciência. Série 3, v. 6, n. 2, p. 107-138, jul-dez. 1996
- LYOTARD, J-F. *Pós-Moderno*. São Paulo: José Olympio, 1979.
- LOWITH, Karl. *Heidegger: pensador de um tiempo indigente*. Madrid: Rialto, 1956.
- MACDOWELL, J. A. *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*. São Paulo: Herder, 1970.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia. São Paulo: Annablume, 1997.
- NUNES, Benedito. *Passagem ao Poético*. Filosofia e Poesia em Heidegger. São Paulo: Ática, 1992.
- PÖOGELER, Otto. *Le pensée de Heidegger, un cheminement vers l'être*. Paris: Aubier, Ed. Montaigne, 1967.
- RESWEBER, Jean-Paul. *La pensée de Martin Heidegger*. Toulouse; Privat, 1971.
- RICOEUR, P. *Quelques figures contemporaines: Martin Heidegger*. In. BREHIER, E. *Hist. de la philosophie allemande*. Paris: J. Vrin, 1954.
- \_\_\_\_\_. *Heidegger e a questão do Sujeito*. In. *Conflitos de Interpretações: ensaios de hermenêutica*. RJ: Imago, 1978.
- VIETTA, Silvio. *Heideggers kritik am Natiosozilismus und na der Technik*. Tubingen: Niemeyer, 1989.
- WAELEHENS, Alphonse. *La Filosofia de Martin Heidegger*. 2 ed. Madrid. 1952,
- WAHL, Jean. *La pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin*. Paris; Centre de Documentation Universitaire. (Sem dados).



Wanderley J. Ferreira Jr.

Goiânia, 8 de Janeiro de 2001