

Introdução

O estudo que animou o trabalho que aqui apresentamos teve sua motivação na tentativa de compreender o que, poder-se-ia chamar, da experiência contemporânea do “fracasso da vontade”. Acredito que cada pessoa tenha uma origem, *sua* origem, um acontecimento que a marca de tal modo que é a partir dele que se começa a desenhar o perfil de *quem* será. Como fonte que jamais estanca, essa origem nos envia vida afora e, se formos afortunados, ela própria se nos oferece, de tempo em tempo, para ser revisitada. Se formos ainda mais afortunados, a cada nova visita que lhe fazemos, nos é concedido vivê-la novamente. Vivê-la novamente não quer dizer revivê-la, pois não me refiro aqui à possibilidade de trazê-la à memória, acompanhada da intensidade com que outrora fora vivida. Vivê-la novamente é experimentar nela dimensões até aí ignoradas. Quando isso acontece, o todo da nossa vida vivida ganha uma outra luz. Quando isso acontece, a origem destina origem, destina um nascer de novo e, assim, dá-se a graça de sermos e nos sabermos livres.

Porque a origem é fonte que não se exaure, falar da própria origem é sempre tarefa difícil e necessariamente incompleta. O melhor nome que hoje encontro para a *minha* é aquele que os fundadores da América, há aproximadamente 250 anos, deram para a experiência que com eles tinha acontecido: a chamaram de *felicidade pública*. Hannah Arendt arrancou do esquecimento esse nome, trazendo lampejos do seu tesouro, lampejos que permitiram a mim, que vim depois, reconhecer o meu tesouro. Lá como aqui, na feliz reunião de muitos, esteve presente a espontaneidade partilhada do começo: o tempo repentinamente se abrindo para um depois que prometia um mundo se fazendo sob os cuidados do amor. Passados poucos anos, essa espontaneidade se recolheu. Imperceptivelmente os anseios plenos de serena paixão, porque marcados por uma generosa indeterminação, foram dando lugar a uma voluntariosa ação, tanto mais insistente, quanto mais ela os cristalizava em *clichês*

que ofereciam a segurança de “saber o que se quer”. A reunião espontânea, a felicidade do começo, o tempo aberto, tudo isso tinha ficado para trás. A solidão da “conspiração”, o sacrifício sem perspectivas, o tempo fechado a qualquer depois tomaram o seu lugar. E, entretanto, nessa indignação, a origem me mostrou, pela primeira vez, sua prodigalidade, sob a forma de um apelo ao pensamento. Era necessário reconhecer, não apenas o fracasso na “implementação” do projeto; urgia aceitar lúcida e desarmadamente que o que o mantinha não era um “saber o que se quer”, mas a necessidade da vontade em se assegurar no seu movimento insistente. E, sobretudo, era necessário olhar esse fenômeno com desassombro, pois esse movimento não tinha tomado exclusivamente a nós, mas perpassava todos os afãs humanos, e isso de modo tanto mais obcecado, quanto mais a vontade acreditava estar de posse das rédeas da sua ação.

Foi primeiro Hannah Arendt —na sua crítica à compreensão da política como fabricação da vontade— e depois Martin Heidegger, com sua compreensão da essência da técnica como um modo da *aletheia*, que me guiaram nesse renascimento. Nele, de outro modo, a alegria da reunião de muitos, a serena paixão compartilhada, o abrir-se do tempo, enfim, as dádivas da origem, foram-me novamente apresentadas.

O trabalho que se segue é fruto deste caminho. O seu título pode induzir a erro pois, embora os quatro capítulos centrais se ocupem com a filosofia platônica, o fazem sempre com vistas à compreensão do destino do Ocidente. A presença do que desenvolveremos a seguir nesta introdução, onde se explicita qual a razão da volta ao pensamento platônico, de um quinto capítulo em que se aborda a metafísica moderna e seus desdobramentos na contemporaneidade e, por último, de um anexo onde se aborda a compreensão instrumental da tecnologia e suas limitações, assim o testemunha. O caráter do quinto capítulo é meramente indicativo do movimento de retraimento da *poiesis* como modo de desvelamento, em favor do *Gestell*. Em razão deste caráter indicativo, o tratamento das filosofias de Descartes e de Kant aspira, apenas, a mostrar esse movimento historial, através de uma exposição sucinta que revele o que considero ser o seu sentido mais geral: como o legado da tradição é por eles recebido, apropriado e lançado à posteridade. O anexo, diferentemente, possui um caráter mais crítico: ali se pretende evidenciar

a insuficiência de certos empreendimentos contemporâneos ao pensar a essência da tecnologia.

Mais uma advertência: meus conhecimentos da língua grega clássica, assim como da língua alemã, são muitíssimo rudimentares. Entretanto, permitiram-me cotejar a tradução que, de certos termos nos originais, fizeram-se no inglês e nas diversas línguas latinas. Este exercício, embora limitado, foi sempre de grande valia para meu pensamento, pois na sua ressonância em línguas que me são bem mais familiares a questão a ser pensada se apresentou com mais riqueza. Heidegger, no fim do seu seminário “A constituição onto-teo-lógica da metafísica”, diz:

“A presença desta dificuldade que emana da linguagem <a dificuldade de que as línguas ocidentais são, de maneiras sempre diversas, línguas do pensamento metafísico> deveria prevenir-nos de transformar precipitadamente a linguagem do pensamento agora tentado numa terminologia e já amanhã falar em de-cisão, em vez de consagrar todo esforço ao aprofundamento do que foi dito. Pois o que foi dito, o foi em um seminário. Um seminário é, a palavra já o sugere, um lugar e uma oportunidade de, aqui e ali, semear uma semente, uma semente de meditação que um dia possa, à sua maneira, pouco importa quando, nascer e frutificar.”¹

A atenção para o “perigo de transformar precipitadamente a linguagem do pensamento numa terminologia”, amordaçando, com o exercício de um rigor estéril, o que é a se pensar, sempre me acompanhou. Porque a palavra pensada tem caráter seminal, ela pede de quem a cultiva que amorosa e pacientemente deixe às potências do tempo fazer o seu trabalho. O rigor próprio ao cultivo da palavra pensada, o rigor não estéril, sabe que

“o pensamento é sem dúvida, uma causa toda especial. A palavra dos pensadores não tem autoridade. A palavra dos pensadores não possui autor, no sentido de escritor. A palavra do pensamento é pobre em

¹ Heidegger, M., “A constituição onto-teo-lógica da metafísica” in *Heidegger*, col. “Os Pensadores”, trad. Ernildo Stein, Abril Cultural, São Paulo, 1983, p. 202. O professor Ernildo Stein faz o seguinte comentário, que aqui endosso: “O filósofo adverte o leitor contra o vício de transformar uma linguagem flutuante, essencialmente experimental, num jargão em que se quisera aprisionar aquilo que, como objeto do pensamento, sempre está em questão”.

imagens e sem atrativos. A palavra do pensamento repousa numa sobriedade, na sobriedade que leva ao que ela diz. E, não obstante, é o pensamento que transforma o mundo. E o transforma na profundidade sempre mais escura da fonte, onde viceja o mistério que, mais escuro, nos promete uma claridade superior.”²

Heidegger e as noções de “Origem”, “Destino” e “Historialidade”

Em dezembro de 1949, em Bremen, Martin Heidegger proferiu uma série de conferências intitulada "Einblick in das was ist", o que poderia ser traduzido por "Um lance (de olhos) no que é". Esta série é constituída por quatro conferências, uma das quais será depois editada sob o nome de "A Questão da Técnica". Na ocasião, a mencionada conferência recebeu o nome de "Das Gestell". As quatro conferências constituem a primeira tentativa de Martin Heidegger, pelo menos expressamente assumida, de manter atento o pensamento para aquilo que somente nesse momento, e de forma incipiente, vinha à presença: a essência da técnica moderna.^{3 4}

² Heidegger, Martin, “Logos (Heráclito, fragmento 50)” in *Ensaios e Conferências*, trad. Emmanuel Carneiro Leão, ed. Vozes, Petrópolis, 2006, p. 203.

³ As outras três conferências que compõem a série são: "Die Kehre", "Das Ding" e "Die Gefahr". "Das Ding" foi publicada junto com "Die Frage nach der Technik" em *Vorträge und Aufsätze -- "Ensaios e Conferências"*. As citações das duas conferências publicadas neste livro serão retiradas da edição francesa *Essais et conférences*, cujo tradutor é André Preau, ed. Gallimard, Paris, 1958. As traduções para o português são minhas.

⁴ A possibilidade deste assumir expresso da questão foi, certamente, o resultado do surdo amadurecimento de todo pensamento genuíno. “Pensar leva tempo”. Na trajetória do pensamento de Martin Heidegger, foi um evento decisivo, segundo meu entender, a posse e posterior renúncia do reitorado da Universidade de Freiburg. A experiência do fracasso do projeto que aspirava a que a universidade alemã, colocando-se na direção do movimento nacional-socialista, restaurasse o espírito originário de Ocidente, salvando a Alemanha, e a Europa em geral, do processo de “degenerescência espiritual” que o império da técnica, sob a forma da crescente especialização, à primeira vista parecia sugerir, convocou Heidegger para a mais radical interrogação dos limites da filosofia moderna e, particularmente, da sua última “figura”, a filosofia da vontade. A interpretação que, na segunda metade da década dos ‘30, Heidegger faz das noções nietzschianas de “transvaloração dos valores”, “nihilismo”, “vontade de poder” e “super-homem”, e a íntima relação que, no seu entender, elas têm com a essência do que chamamos “tecnologia”, é fruto direto desse fracasso. Sobre este assunto, ver “Anexo I”.

Como se sabe, a razão que fez Heidegger dirigir um olhar atento à questão da técnica não é guiada pela opinião de que as ciências tecnicizadas contemporâneas constituam um interessante fenômeno, específico da cultura de nosso tempo, da qual também fariam parte outros, relativos à esfera da arte, da religião, da ética ou da política, fenômenos estes que poderiam, a despeito de idiossincrasias particulares do pensador, requerer semelhante atenção. O que Heidegger nomeia como “essência da técnica moderna” constitui, na sua compreensão, um modo fundamental de desvelamento do ente em sua totalidade, o modo próprio da nossa era, modo este a que ele, praticando uma violência consciente à linguagem ordinária, dá o nome de *Gestell*.⁵ Segundo sua compreensão, a essência da técnica governa a totalidade dos fenômenos e manifestações espirituais da nossa época, o que quer dizer que tanto a política, quanto a arte ou a religião são, em nosso mundo, essencialmente técnicas.

⁵ No volume da coleção "Os Pensadores" dedicado a Martin Heidegger, o prof. Ernildo Stein decidiu-se, na sua tradução do termo *Gestell*, por acompanhar as traduções francesas que optaram pelo termo *arraisonnement*, "arraçoamento". Este termo mantém etimologicamente presente um dos usos do verbo alemão *stellen* que opera como sufixo de uma série de outros verbos dessa língua e que é, no contexto da técnica moderna, de grande poder iluminador. *Stellen* significa, nesse uso, "prestar contas" no sentido de dar razões quando estas são exigidas. De fato, o *Gestell*, como modo de desvelamento, põe o real na condição de "prestar contas", ou como cedo Kant já o dissera, "obriga a natureza a responder às suas <da Razão> perguntas, sem <a Razão> se deixar conduzir por ela <a natureza> como se estivesse presa a um laço". (Cf. *Crítica da Razão Pura*, "Prefácio", 2a. edição, XIII). Simultânea e solidariamente, ele também coloca o homem na posição de ser aquele que dispõe do fundo nas modalidades do planejamento e da calculabilidade. A tradução espanhola de *Gestell* por "imposição", isto é, pôr o ente na posição passiva de inquirido e o homem na posição, somente em aparência ativa, de inquiridor, caminha também na mesma direção. Na coletânea de textos inglesa organizada por David Farrell Krell, *Martin Heidegger - Basic Writings*, o tradutor Albert Hofstadter escolheu o termo *enframing* para traduzir o alemão *Gestell*. A palavra "enquadramento", acompanhando esta tradução, afigura o sentido imediato do termo *Gestell* alemão, a saber, estante, prateleira. Este sentido imediato evoca um aspecto decisivo da essência da técnica moderna, que é o fato de organizar a natureza de forma tal que ela possa estar acessível e disponível, isto é, a postos, para eventuais ações posteriores, no sentido em que, por exemplo, organizamos documentos numa prateleira ou num arquivo, de forma a estarmos certos de encontrá-los rapidamente, ou, num exemplo bem mais atual e iluminador para o que está em questão, da mesma forma em que as ciências da informação organizam seus dados para estarem imediatamente disponíveis para o usuário. O professor Emmanuel Carneiro Leão, em sua tradução da conferência "A questão da técnica" recentemente publicada (Martin Heidegger, *Ensaio e Conferências*, editora Vozes) optou pelo termo "com-posição" para traduzir o alemão *Gestell*. Esta tradução, embora de imediato não sugira nenhum dos aspectos mais ostensivos do dispor e encomendar próprios da técnica moderna, guarda, na sua sobriedade, os étimos presentes no termo, a saber, *stellen*, "pôr", precedido pelo prefixo *ge* (que indica reunião), "com": "com-posição".

Todas estas traduções apontam para elementos significativos do que deve ser nomeado; elementos que se oferecem para que o pensamento os recolha numa unidade essencial. Neste trabalho esperamos caminhar na direção do clareamento dessa unidade essencial. Dar bom nome a ela, é tarefa da mais alta, concisa e concentrada poesia. Por não estarmos à altura de semelhante tarefa, manteremos o termo alemão *Gestell*.

Na referida conferência, Heidegger introduz o assunto partindo do que ele chama de concepção instrumentalista da técnica, nomeação da qual nos apropriamos em anexo deste trabalho, onde explicitamos muito sucintamente as categorias fundamentais que a estruturam.⁶ Considerar o saber técnico e o conjunto de implementos de que ele se serve como sendo um instrumento, um meio para atingir fins previamente estabelecidos é, sem sombra de dúvidas, o modo "espontâneo" como a maioria de nós compreende, sem maiores esforços reflexivos, o que ela é. Entretanto, Heidegger denuncia nesta compreensão algo de patentemente insatisfatório, e isso à revelia da sua coercitiva exatidão: armados com ela sequer conseguimos distinguir a técnica tradicional da técnica contemporânea.⁷ Em outras palavras, se renunciarmos a ir além da compreensão da técnica como um meio, aquilo que nos detém em espanto num lance de olhos sobre o que é na superfície do globo nos escapa e, assim, o pensamento não consegue estar à altura desse espanto, não consegue corresponder à sua fonte. Pois onde tínhamos o saber do camponês, que confiando o crescimento da semente às forças da natureza conhecia o momento de semear e de colher, e no intervalo de ambos, docilmente esperava que a terra, exonerando-o de mais labuta, fizesse o seu trabalho, temos agora o saber da empresa agrícola. Fazendo parte de uma indústria de alimentos, ela serve-se de uma quantidade de irrigação exata, de

⁶ Heidegger fala, nesta conferência, de duas compreensões "imediatas" que nos vêm à cabeça quando nos detemos para refletir o que seja a técnica: as compreensões instrumentalista e antropológica. Segundo a primeira, a técnica seria um meio para alcançar certos fins --neste sentido, então, ela seria um instrumento. Parece-me que Heidegger tem em mente, aqui, as concepções que, a partir de Max Weber, se estruturaram em torno da categoria de "racionalidade instrumental" e que postulam uma diferença entre valores e fins, de um lado, e estados de coisas possíveis e instrumentalidade, de outro. Tais concepções remontam, em última instância, à diferença entre "ser" e "dever ser". Já, de acordo com a segunda concepção, a chamada de antropológica, a técnica seria uma atividade humana. Aqui se tem em mente o modo em que boa parte da antropologia, entendida como ciência específica do *zoon* homem, organiza seus estudos: o homem realiza suas atividades com vistas a certos fins e, dependendo destes, as atividades assumem sua feição. A técnica compreenderia, assim, a manufatura de utensílios, de ferramentas e a produção de conhecimentos aplicáveis ao vasto âmbito da satisfação das necessidades vitais. Estas concepções, a instrumentalista e a antropológica, diz Heidegger, são solidárias, pois "dar-se fins, constituir e utilizar-se de meios, são atos do homem". (Cf. *Essais et conférences*, p. 10.) Com isto Heidegger quer dizer que ambas as concepções encontram apoio para compreender aquilo que elas se propõem compreender, a saber, a essência da técnica, nas categorias de meios e fins, e assim, na instrumentalidade. É a caducidade e anacronismo destas categorias que Heidegger mostrará com sua análise da essência da tecnologia como modo de desvelamento. Para uma análise mais demorada do caráter da compreensão instrumental da técnica, ver Anexo neste trabalho.

⁷ "A concepção instrumental da técnica é exata de uma forma tão pouco confiável que ela é também aplicável à técnica moderna, da qual, aliás, se afirma, e com um certo direito, que em relação à técnica artesanal anterior é alguma coisa de totalmente diferente e conseqüentemente de nova." (*Op. cit.*, p. 10.)

alterações na composição do solo, de transformações genéticas que podem modificar desde o grau de crescimento e o ciclo de reprodução até as características decisivas da espécie. Assim, em virtude desse infindável elenco de possibilidades com que a natureza, posta na posição de estoque primordial, convoca o homem —sob o insistente mote de “aumento da produtividade”—, a essência da tecnologia acaba por não permitir que ele encontre repouso em lugar ou tempo algum.⁸ Entre ambos saberes, o do camponês e o da empresa agrícola, há uma incomensurável diferença.

Mas, caso se aviste tal diferença e se queira corresponder a ela, cabe perguntar onde reside a distinção entre a *tekhne* e a técnica que hoje conhecemos. Heidegger responde: uma e outra encontram sua determinação em dois modos de desvelamento diferentes: a *poiesis*, o desvelamento pro-dutor, e o *Gestell*, o desvelamento pro-vocador.

É por todos conhecida a insistência quase obstinada com que Heidegger defende a tradução do termo grego *aletheia* por “desvelamento” ou “desocultação”. Para quem tem uma mínima familiaridade com seu pensamento, esta insistência está longe de representar um capricho filológico que poderia ser denunciado apelando para as fontes de que dispomos da cultura grega, onde haveria ocorrências que evidenciaríamos outros significados para o termo *aletheia* e seus derivados.⁹ Para Heidegger o que aqui está em jogo é a própria questão do

⁸ O slogan “São Paulo não pode parar” é absolutamente pertinente, caso se o ouça desassombradamente. Pois São Paulo não pode parar é um dizer absolutamente próprio, no sentido de que não é dada à cidade de São Paulo —esse complexo —feixe de uma sociedade planetária— a possibilidade de parar. Entretanto, também o sentido imperativo que se pode ouvir no slogan, a saber, “São Paulo não deve parar”, guarda sua verdade. E isto, não em razão de que seja necessário reforçar a convocação dos habitantes da cidade ao trabalho, afastando o perigo de que eles, numa espécie de surto de *savoir-vivre*, um belo dia decidissem entrar de férias sem autorização dos governantes ou dos patrões. “São Paulo não deve parar” quer dizer: “vós, habitantes desta cidade, deveis-vos alegrar pelo fato de serdes um elemento essencial ao seu funcionamento”. Ou, dito em outras palavras: “Não vos ressintais pela constatação de que sóis apenas funcionários ao serviço do funcionar, alegrai-vos!”. Um tal apelo, vale dizer, não deixa fora governantes e patrões.

⁹ Na sua conferência “O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento”, Martin Heidegger diz: “Seja como for, uma coisa se torna clara: a questão da *Alétheia*, a questão do desvelamento como tal, não é a questão da verdade. Foi por isso inadequado e, por conseguinte, enganoso denominar a *Alétheia*, no sentido da clareira, de verdade. O discurso da “verdade do ser” tem seu sentido justificado na *Ciência da Lógica* de Hegel, porque nela verdade significa a certeza do saber absoluto. Mas tampouco Hegel como Husserl questionam, como também não o faz qualquer metafísica, o ser do ente, isto é, não perguntam em que medida pode haver presença como tal. Só há presença quando impera a clareira. Esta, não há dúvida, é nomeada com a *Alétheia*, com o

pensamento, aquilo que é digno de ser interrogado e que hoje —graças ao desdobrar-se da técnica moderna— assoma de modo inusitado, tornando possível a experiência de um mútuo pertencer de homem e ser, antes jamais trazida ao aberto.

O Destino como sítio a partir de onde interroga-se: o *Gestell*

Diz Heidegger:

“O que no arrazoamento (*Gestell*), como constelação de ser e homem, experimentamos através do moderno universo da técnica, é um *prelúdio* daquilo que se chama acontecimento-apropriação (*Ereignis*).”¹⁰

Prestemos atenção à primeira parte desta citação. O *Gestell* é ali determinado como “constelação de ser e homem”. É isso um modo de desvelamento, um modo da *aletheia*: uma constelação de ser e homem. Assim como uma constelação zodiacal não é um amontoado de astros, mas uma determinada disposição de certas estrelas que, em sua relação, desenha um todo, da mesma forma, um modo da *aletheia* é um determinado arranjo de ser e pensar, desenhado pela sua relação. Todo modo de desvelamento é um envio que dispõe e

desvelamento, mas não como tal pensada.” E, logo a seguir, acrescenta: “O conceito natural de verdade não designa desvelamento também na Filosofia dos gregos. Insiste-se em apontar, e com razão, o fato de que já em Homero a palavra *alethés* é apenas e sempre usada com os *verba dicendi*, com a enunciação, e por isso no sentido da certeza e da confiança que nela se pode ter, e não no sentido de desvelamento. Mas esta observação significa, primeiro, apenas que nem os poetas, nem o uso ordinário da linguagem, nem mesmo a Filosofia, se vêem colocadas diante da tarefa de questionar em que medida a verdade, isto é, a retitude da enunciação, só permanece garantida no elemento da clareira da presença.” (Cf. “O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento” in *Heidegger*, col. “Os Pensadores”, Ed. Victor Civita, São Paulo, 1984, p. 80). Esta citação parece-me o suficientemente clara como para dissipar quaisquer dúvidas em relação à ênfase heideggeriana na tradução de *Alétheia* como “desvelamento”. As críticas da filologia endereçadas a esta tradução —a mais famosa delas é a de Paul Friedländer (cf. *Plato -An Introduction*, vol. I, cap. XI, trad. Hans Meyerhoff, Princeton, Princeton University Press, 1969)—se mantêm no âmbito da ciência, que para realizar sua tarefa precisa subtrair seus pressupostos da interrogação e, por isso, interdita-se de pensar que o que nesta tradução é visado é uma questão para o pensamento e não o estabelecimento objetivo do significado de um termo numa dada época histórica —se é que isso é, de todo, possível.

¹⁰ Heidegger, M., “O Princípio da Identidade”, in *Heidegger*, Col. “Os Pensadores”, trad. E. Stein, Abril Cultural, São Paulo, p. 185.

harmoniza ser e homem, ser e pensar. Como veremos, onde na expressão “ser e pensar” se esconde o tesouro do “a se pensar” é na conjunção “e”. Esta revelar-se-á a Heidegger não como acréscimo, justaposição ou síntese dos dois termos, mas como íntima imbricação, como relação essencial entre eles, relação fora da qual os termos desaparecem. Em outras palavras, o que faz diferença entre um amontoado de estrelas e uma constelação revela-se, na expressão “ser e pensar”, no “e” que os liga. Ele indica a questão do pensamento, o que é “a se pensar”.

Na carta a Jean Beaufret, conhecida sob o nome de “Sobre o Humanismo”, Heidegger serve-se, para clarear este mútuo pertencer entre ser e pensar, da categoria gramatical do genitivo, em seu duplo caráter de objetivo e subjetivo.

“Dito de maneira simples, o pensar é o pensar do ser. O genitivo diz duas coisas. O pensar é do ser na medida em que o pensar, apropriado e manifestado pelo ser, pertence ao ser. O pensar é, ao mesmo tempo, pensar do ser na medida em que o pensar, pertencendo ao ser, escuta o ser. Escutando o ser e a ele pertencendo, o ser é aquilo que ele é, conforme sua origem essencial. O pensar é —isso quer dizer: o ser encarregou-se, segundo sua destinação, da essência do pensar.”¹¹

Passemos à segunda parte da citação da página 10. *Ereignis*, acontecimento-apropriação: com este termo é nomeada, e assim indicada ao pensamento, a sua questão. O *Gestell*, como modo da *aletheia*, é um prelúdio do *Ereignis*. Ele nos permite, pela primeira vez, a experiência, não mediada pela representação, do elemento em que o homem e ser mutuamente se essencializam. Para compreendermos isso, para compreendermos como hoje nos é dada uma experiência até agora negada, e mais, para que possamos corresponder a essa experiência, permitindo “a entrada de nosso pensamento naquele elemento simples que <se designa> no rigoroso sentido verbal o acontecimento-apropriação”,¹² é necessário o caminho de volta, *die Kehre*, o regresso àquilo que foi legado pela tradição em busca do que, ao mesmo tempo que a sustenta, a ela se recusa como seu impensado.

¹¹ *Idem, ibidem*, “Sobre o Humanismo”, p. 150.

¹² *Idem, ibidem*, “O Princípio de Identidade”, p. 185.

Antes de entrarmos na relação que a questão do pensamento exige deste para com a tradição e o seu legado, e a partir do até aqui apontado, uma indicação muito geral se impõe: é necessário afastar as leituras do pensamento de Heidegger que o entendem como uma tomada de posição “contra” a tecnologia, vendo nele algum modo de “resistência” ao comportamento generalizado que, fascinado pelo cálculo e a planificação, negligencia o pensamento do ser e compromete a essência do homem. Sob esta ótica, a essência da técnica aparece como demoníaca e o pensamento que “resiste” torna-se “restauracionista” (ou “conservacionista”) do modo de ser autêntico do homem. Sob esta ótica, a metafísica aparece como mera decadência e o pensamento assume a missão de fundar uma nova *paideia* (um novo projeto formador de um tipo de humanidade), só que agora determinada por um outro modelo de homem, aquele que se presume estar presente na origem e que, por isso, não estaria contaminado pela decadência metafísica: os gregos, e dentre eles, os mais puros, os pré-socráticos. Sob esta ótica, o que há de mais radical no pensamento de Heidegger passa inadvertido, e se o faz cair na vala dos apelos éticos que são tanto mais impotentes quanto mais investidos de indignação e urgência de agir ou resistir. Pois se minimamente se dá ouvidos ao que Heidegger escuta no termo grego *aletheia*, imediatamente dever-se-ia compreender que não se pode estar “a favor” ou “contra” de um modo de desvelamento. O *Gestell* não é uma ideologia ou uma opinião irrefletida, mas um modo em que ser e homem mutuamente se essencializam. E o que é decisivo: ele é o modo em que o impensado da História do Ocidente dá-se ao pensamento e que permite ao homem entrever exatamente isso: que ser e homem se essencializam numa co-pertença, isto é, mutuamente. Por isso, diz Heidegger, que o *Gestell* é,

“caso ainda nos seja permitido falar assim, mais real(m)ente que todas as energias atômicas e toda a maquinaria, mais real(m)ente que a violência da organização, informação e automatização. Pelo fato de não encontrarmos mais no horizonte da representação, que nos permite pensar o ser do ente como presença, aquilo que se designa arazoamento —o arazoamento não mais nos aborda como algo presente—, é ele algo estranho.”¹³

¹³ *Idem, ibidem*, p. 184.

Permitimo-nos aqui parafrasear Heidegger: Aquilo que se designa arrazoamento (*Gestell*), não mais podemos encontrá-lo no horizonte da representação, pois ele não nos aborda como algo presente. E, entretanto, ele é mais real(m)ente que todas as energias atômicas e toda a maquinaria, mas real(m)ente que a violência da organização, informação e automatização. Ele é algo estranho.

Na estranheza com que nos aborda o *Gestell*, dada pelo fato dele não o fazer como algo presente —isto é, como algo capaz de ser posto na posição de objeto de uma representação— e, entretanto, ser mais real do que qualquer ente presente, máquinas, instituições ou regulamentos, reside o novo, aquilo surdamente preparado pela história do Ocidente, mas que ela, como metafísica, não consegue pensar. Assim, a questão a se pensar é a própria essência da metafísica, aquilo que ela é e que, entretanto, se vela a ela mesma como o impensado no qual repousa.

É bem verdade que esta estranheza pelo estado de coisas em que homem e ser são lançados na nossa era, é também o âmbito em que se enraízam os temores que fazem suspeitar que a tecnologia tenha uma natureza demoníaca. Pois, ao fazer aparecer de modo incipiente a imbricação homem/ser, naturalmente o homem —que se entende a si mesmo, em virtude da metafísica, como apenas o “outro” do ser e que por estar protegido pela distância de um olhar que o sobrevoa pode, por isso, contemplá-lo com isenção ou mesmo controlá-lo no planejamento—, sente a si, e ao próprio ser, perigosamente ameaçados. O *Gestell* como desvelamento pro-vocador abole a distância neutralizadora que a *theoria* desde sua origem experimentou, a saber, que o olhar da mente pode livremente perscrutar o ser, uma vez que o ser está diante dele em sua presença, isto é, tal qual ele é. Ao suprimir esta distância, a essência da técnica é experimentada como um ameaçador turbilhão que não deixa o homem e o ser serem nas determinações em que até agora a metafísica os concebeu, parecendo lançar tudo numa crescente nadificação. Aquilo que comumente se chama de niilismo é o aspecto que a essência da técnica oferece quando é exclusivamente concebida a partir das determinações metafísicas de ser e homem. Tal aspecto, longe de franquear ao pensamento o ingresso no que deve ser pensado, o interdita, acarretando uma

sensação de total impotência, somente aliviada pelo clamor de mais urgentes e indignados apelos éticos, clamor este que, em nossos dias, as mais das vezes, esconde uma grande hipocrisia.

A origem como o impensado que sustenta nosso ser e como a questão “a se pensar”

Retornemos à natureza da relação que um pensamento disponível ao apelo do elemento simples nomeado sob o termo *Ereignis* deve manter com a tradição, isto é, com a metafísica. Heidegger diz que um “passo de volta” (*die Kehre*) é requerido. Este “passo”

“se movimenta para fora da metafísica e para dentro da essência da metafísica. <...> Exige uma duração e perseverança cuja medida nós não conhecemos. <...> Visto a partir dos dias atuais e assumido a partir de sua compreensão, é o passo da Tecnologia e da descrição e interpretação tecnológicas da nossa era para dentro da essência da técnica moderna que ainda deve ser pensada. Com esta explicação quer-se manter à distância a outra interpretação falsa da expressão “passo de volta”, que facilmente se insinua; a saber, a opinião de que o passo de volta consiste no retorno histórico aos primeiros pensadores da filosofia ocidental.”¹⁴

Com esta citação pretendemos dar ênfase ao fato de que, para Heidegger, a essência da técnica como “prelúdio” do *Ereignis* é sempre o horizonte no qual está inserida a volta aos pensadores gregos. Foram apontados acima, a partir da estranheza com que nos aborda o *Gestell*, dois aspectos que constituem as duas faces do mesmo fenômeno: de um lado, o assomar do mútuo-pertencer de homem e ser; de outro, a radical ameaça às concepções de homem e de ser —e também das diversas relações entre elas afiguradas—que a metafísica nos legou e que ainda maciçamente vigoram como inquestionáveis. Atentemos para este segundo aspecto do fenômeno: como é possível que o *Gestell*, que

¹⁴ *Idem, ibidem*, “A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica”, p. 193.

provém da metafísica, ao ponto do Heidegger afirmar que representa a consumação das suas máximas possibilidades,¹⁵ possa vir a ameaçar tão radicalmente os fundamentos na qual ela se erige. Para isso, tentaremos esclarecer, a seguir, como homem e ser foram pensados metafisicamente, estabelecendo a dinâmica relação do par homem/ser com a questão da *aletheia* como desocultação ou desvelamento.

Aletheia diz em grego "des-velamento", privação de ocultação. Aquilo que os romanos traduziram pelo termo *veritas* foi experimentado e nomeado pelos gregos como um arrancar da ocultação que faz vir à presença.

O que imediatamente foi experimentado como o que está presente foi, incontestavelmente, os múltiplos e variados entes, aquilo que na aurora do pensamento ocidental, com Parmênides de Eléa e Heráclito de Éfeso, foi chamado de *ta dokounta*, as aparências, por aquele, e de *ta panta*, os muitos, pelo efésio.

Entretanto, a presença e a familiaridade da variada multiplicidade dos entes apresentou-se como estando perpassada a todo instante pela ocultação, em qualquer relação que com eles os homens estabeleciam.

Indagando ao oráculo os desígnios do divino, invocando as musas para fazer presente a gênese arcaica dos deuses e do cosmo, ouvindo do aedo os grandes feitos em terras longínquas dos melhores entre eles, surpreendendo-se com as revelações do estrangeiro ao narrar o *ethos* de povos distantes, os mortais interrogavam o ente e o experimentavam como tecitura de ocultação e desocultação. Até mesmo quando o olhar espraiava-se até o longínquo horizonte, que parecia circundar a totalidade do que é, o próprio limite (*horos*) insinuava um além que se oculta.

Embora estas experiências possam pertencer a um mundo que já se fechou e que, muitas vezes estejamos inclinados a pensar como pertencendo à “infância

¹⁵ Cf. *idem, ibidem*, “O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento”.

do Ocidente”, elas tornam patente a ocultação, ocultação que talvez possa ser expressa de modo mais familiar e, por isso, mais persuasivo aos nossos ouvidos modernos. A experiência da tradicional tripartição do tempo em passado, presente e futuro: que “o que já foi”, presente apenas na lembrança, mas não na percepção, apareça crivado pela incompletude e eventual incerteza do que não mais é explorável; de que, quando se trata do que no futuro aguarda, “aquilo que será”, a ocultação espregue com seu inquietante desassossego de esperança e medo; e que, mesmo quando o ente está presente, e “o que é” se demora, oferecendo a segurança do imediatamente disponível, a ocultação já esteja aí instalada no próprio demorar-se que se dá num “a cada vez” e que guarda a iminência de deixar de ser, enfim, a experiência de que o ente esteja lançado no tempo assinala uma “precariedade” da presença imediata dos entes. De outro lado, a constatação de que o acesso aos entes que a dimensão espacial nos propicia não elimina o fato de que eles se escondam uns aos outros (sob os modos da interposição, sobreposição, interioridade e exterioridade, etc., etc.) evidencia um retraimento permanentemente entremeado com a presença.

Diz Heidegger:

"Ser significa, desde a aurora do pensamento ocidental europeu até hoje, o mesmo que pre-sentar."¹⁶

“Ser” diz “pre-sentar”. O que isso significa?: o “sendo” dos entes, isto é, sua presença, é instaurada e mantida no aberto, graças à *aletheia*. Porque o ente, no imediato da nossa relação com ele, foi experimentado como perpassado pela ocultação, a *lethe*, a presença precisou ser arrancada dela e “estabelecida” no aberto que é a *aletheia*, como desocultação do “sendo” dos entes, do ser. Assim, a *aletheia* salva o ser do seu retraimento e o mantém presente, isto é, o salvaguarda. Em que resulta esta salvaguarda do ser? Ela indica ao pensar, quando se dirige ao ente, a direção em que o ente deve ser abordado para que encontre aquilo que nele é consistente e perdura. Como se vê, trata-se de um círculo: num primeiro momento, o ser, arrancado da ocultação que permeia os entes é salvaguardado

¹⁶ Heidegger, M., "Seminário sobre Tempo e Ser", in *Heidegger*, col. "Os Pensadores", ed. Abril cultural, São Paulo, 1984, p. 280.

pela *aletheia*; num segundo momento, isso já “acontecido”, quer dizer, o ser já salvaguardado e estabelecido como *aei on*, o sempre presente, dá-se dele passar a ser concebido como a *luz* que desoculta os entes no que eles possuem de permanência e consistência, indicando ao homem a direção em que deve olhar: ele torna-se o fundamento da totalidade do ente. Se no primeiro momento a *aletheia* referia-se ao próprio ser, no segundo, ela torna-se, como *luz* já garantida, uma força desocultante dos entes e do saber humano a eles referido.

Mas, é esta *luz* do ser a mesma coisa que a *aletheia*? Não requer a *aletheia*, algo a mais, um *plus*, como acontecimento desocultante do ser? Não é o pensar o encarregado deste “a mais” que arranca o ser da ocultação, estabelecendo-o como presença e, assim, como direção segundo a qual os homens podem encontrar o que perdura nos entes? Sim; mas quer isso dizer que a *aletheia* é uma obra do pensar humano? Mas, como o seria, se os mortais têm sua presença tão perpassada de ocultação quanto os demais entes? Como o seria, se eles precisam já estar instalados na luminosidade do ser para sair do extravio em que a ocultação dos entes permanentemente os têm lançados? Será, então, que a *aletheia* é um dom extraordinário, e por isso divino, que traz ao aberto o homem, como o ente que pensa o ser, e este, o ser, como aquilo que é para ser pensado? Como veremos, é esta indicação que Heidegger vai encontrar nos fragmentos legados a nós, através da tradição, pelos pensadores primeiros, Anaximandro, Parmênides e Heráclito.¹⁷ Neles aparece algo, que depois vai eclipsar em toda a tradição metafísica que os sucede: a *aletheia* como acontecimento originário que doa pensar e ser e que, como vimos, é a questão que assoma para o pensamento na nossa época.

Dela fala Heidegger em *A Origem da Obra de Arte*:

"No seio do ente na sua totalidade advém um lugar aberto. Há uma clareira. Pensada a partir do ente, ela tem mais ser do que o ente. Este meio aberto não é envolvido pelo ente, mas é antes o próprio meio

¹⁷ As referências mais imediatas são, fora o fragmento de Anaximandro, o fragmento 3 do *Poema* de Parmênides (“Pois, o mesmo é pensar e ser”) e o fragmento 50 de Heráclito (“Não dando ouvidos a mim, mas ao Logos, é sábio concordar: um é tudo”).

coruscante que engloba como o nada, que mal conhecemos, todo o ente.”¹⁸

Que indica Heidegger com estas palavras? A *aletheia*, que engloba o todo do ente, como seu meio coruscante, é nomeada aqui de “clareira” (*Lichtung*). Ao ouvirmos este termo, estamos rapidamente inclinados a associá-lo à experiência visual. Fazendo isso, a clareira é compreendida como o resultado de uma luz que ilumina e assim clareia os entes, ela é compreendida como “claridade”. Na sua conferência “O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento”, Heidegger chama a atenção para o seguinte:

“A claridade, <...>, repousa numa dimensão de abertura e de liberdade que aqui e acolá, de vez em quando, pode clarear-se. A claridade acontece no aberto e aí luta com a sombra.

<...> O substantivo “clareira” vem do verbo “clarear”. O adjetivo “claro” (*licht*) é a mesma palavra que *leicht* <leve>. Clarear algo quer dizer: tornar algo leve, tornar algo livre e aberto, por exemplo, tornar a floresta em determinado lugar, livre de árvores. A dimensão livre que assim surge é a clareira. O claro, no sentido de livre e aberto, não possui nada em comum, nem sob o ponto de vista lingüístico, nem no atinente à coisa que é expressa, com o adjetivo “luminoso” que significa “claro”.

Isto deve ser levado em consideração para se compreender a diferença entre *Lichtung* <clareira> e *Licht* <claro, no sentido de iluminado>. Subsiste, contudo, a possibilidade de uma conexão real entre ambos. A luz pode, efetivamente, incidir na clareira, em sua dimensão aberta, suscitando o jogo entre o claro e o escuro. Nunca, porém, a luz primeiro cria a clareira: aquela, a luz, pressupõe esta, a clareira. A clareira, no entanto, o aberto, não está apenas livre para a claridade e a sombra, mas também para a voz que reboa e para o eco que se perde, para tudo que soa e ressoa e morre na distância. A clareira é o aberto para tudo que se apresenta e ausenta.”¹⁹

“Clareira” e “claridade”: Heidegger esforça-se em apontar uma diferença entre ambas e em mostrar que a primeira, a clareira, é condição da segunda, a claridade, e não o contrário. Da clareira, pode se dizer que o seu

¹⁸ Heidegger, M., *A Origem da Obra de Arte*, trad. Maria Conceição Costa, Edições 70, Lisboa, 1990, p. 42. Retomaremos adiante a questão de se o ser, como meio coruscante que engloba o ente, é o mesmo que o nada, do qual Heidegger afirma, nesta passagem, ser mal conhecido por nós.

¹⁹ Heidegger, M., “O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento”, in *Heidegger*, col. “Os Pensadores”, ed. Abril cultural, São Paulo, 1984, pp. 76 e 77.

oposto, não é a sombra ou a escuridão, o seu oposto é a floresta fechada e densa, onde a luz não incide, nem o som se espalha: as dimensões abertas do claro e do escuro, do intenso e do imperceptível, ali não se desdobram. Acompanhemos a “imagem” da clareira na floresta, elevando o que ela sugere à condição de experiência do pensamento. Fazendo isso podemos conceber a floresta densa e fechada, em meio à qual a clareira se abre, “como o nada, que mal conhecemos”. Costumamos pensar o nada como vazio ou ausência completa de ente, mas deixemos que a “imagem” nos conduza: a floresta fechada é aquilo absolutamente prenhe, denso a tal ponto que não permite dimensão espacial alguma onde, não somente o claro ou o escuro, mas também o som, baixo ou forte, possam aparecer. Nela, qualquer diferença carece do espaço de aparição necessário para um mostrar-se. O que nos interessa nesta “experiência de pensamento” é ressaltar a relação que, desde os primórdios do Ocidente, anima o par *ser/aletheia*, *ser/aparecer*. “Ser é pre-sentar”, diz Heidegger. A todo apresentar-se, mas também, a todo ausentar-se, é necessário um aberto. A indicação da floresta fechada como o “nada” que circunda a clareira (que por sua vez, garante a presença dos entes) nos conduz a pensá-lo, não como falta de ente, como vazio, mas como o fechamento da dimensão necessária para todo aparecer e se ausentar. O nada aqui pensado, poder-se-ia dizer, é por demais prenhe de ente. E, entretanto, nem por isso deixa de ser o nada; pois “adivinha-se” como a completa *lethes*, àquela à qual falta o α privativo da *a-letheia*, da des-ocultação.^{20 21} É claro que, na literalidade do fenômeno da floresta fechada (já elevado pelo pensamento à concepção de um fechado absoluto), a dimensão a que se alude é a dimensão espacial, sem a qual *tropos* qualquer poderia acontecer. Poder-se-ia argumentar que o pensamento, como pretensa *res cogitans*, isto é, sem precisar ocupar espaço algum, poderia imiscuir-se nesse “buraco negro”, percorrendo o ser dos entes nele “abrigados” e, mesmo assim, conhecer o essencial deles. Pois, afinal, mesmo sem aparecer, não

²⁰ No fim do seu ensaio “A Doutrina de Platão sobre a Verdade”, Heidegger fala de ter chegado a hora de podermos considerar o elemento positivo que guarda o alfa privativo próprio da *a-letheia*. O desdobramento da metáfora da floresta caminha nesta direção.

²¹ O caminho para se pensar o nada que é aqui sugerido, nos leva ao que Heidegger nomeia no fim do seu seminário “Tempo e Ser” como *Enteignis*: o não-acontecer des-apropriador. (Cf. *idem*, *ibidem*, p. 270). Como ver-se-á, nossa interpretação do não-ser parmenídico aponta neste sentido.

se trata de entes, de coisas que são? Mas, ao fazermos isso, não estamos pressupondo um outro aberto, uma outra clareira?²² Diz Heidegger:

“Em toda parte, onde um ente se apresenta em face de um outro que se apresenta ou apenas se demora ao seu encontro; mas também ali, onde, como em Hegel, um ente se reflete no outro especulativamente, ali também já impera a abertura, já está em jogo o livre espaço.”²³

Tudo isso a respeito da *aletheia* como clareira. Mas, e com respeito à claridade, como as coisas se passam? O seu oposto é o sombrio e escuro. Entre a claridade e eles há, sem dúvida, uma gradação, mas esta gradação não exaure a riqueza doadora do aberto: mesmo na noite mais escura, o som se faz ouvir. E entretanto, toda a tradição metafísica fala em termos de “luz”, “luz do ser” ou “luz da razão”. As considerações que Heidegger faz neste pequeno fragmento são necessárias exatamente por isso, porque em todo lugar a clareira foi tomada como claridade. É isso uma negligência da metafísica? Vejamos a indicação que Heidegger nos dá na citação de *A Origem da Obra de Arte*. Diz ele: “pensada a partir do ente, ela <a clareira, *aletheia*> tem mais ser do que o ente”.

Para introduzir o esclarecimento desta indicação, permitimo-nos repetir uma afirmação que fizemos acima. Dissemos: trata-se de um círculo; num primeiro momento, o ser, arrancado da ocultação que permeia os entes é salvaguardado pela *aletheia*; num segundo momento, isso já “acontecido”, quer dizer, o ser já salvaguardado e estabelecido como *aei on*, o sempre presente, dá-se dele passar a ser concebido como a “luz” que desoculta os entes no que eles possuem de permanência e consistência, indicando ao homem a direção em que deve olhar: ele torna-se o fundamento da totalidade do ente. Se no primeiro

²² De fato é assim como pensa a metafísica moderna, desde que o homem, como diz Withehead, “libertou-se dos grilhões da espacialidade”, com o abandono da geometria em favor da álgebra. A redução de tudo o que é à mensuração algébrica de relações pode suscitar a aparência de que o ser emancipou-se de todo aparecer. E, entretanto, o que de fato acontece é um deslocamento do lugar onde se produz a *aletheia*, sempre aqui pensada como clareira. Se em toda metafísica clássica a *aletheia* é concebida como o dom de um ente supremo acima de ser e pensar (Deus), na metafísica moderna ela será “produzida” no seio da razão, aqui entendida como subjetividade. Entretanto, os próprios termos recorrentes da metafísica moderna, tais como “introspecção”, “representação”, “fenômeno”, etc., etc., testemunham inequivocamente um mostrar-se, um aparecer.

²³ *Idem, ibidem*, p. 77.

momento a *aletheia* referia-se ao próprio ser, no segundo, ela torna-se, como “luz” já garantida, uma força desocultante dos entes e do saber humano a eles referido. Em outras palavras, com a visada para o ser, estabelecido como o eterno e imutável, dá-se uma espécie de inversão, onde o ser, como que num revide, faz com que ele, ser, que antes era o que se retraía, apareça como o que concede aos entes sua presença e franqueia o nosso acesso a eles. O ser torna-se a luz sempre presente que mantém os entes em sua presença, na medida em que estão presentes.

A metafísica é o esquecimento do desvelamento do ser como acontecimento. Quando aqui se fala em “acontecimento”, deve se ter em mente a súbita eclosão que faz presente o ser como o que perdura. Um olhar para a *aletheia* do ser, exigiria do pensamento atentar para essa “subitaneidade” e esse “perdurar” que falam na vinda à presença do próprio ser, quer dizer, atentar para o tempo. Mas que tempo? Não o tempo como “imagem móvel da eternidade, segundo o número”, de que nos fala o *Timeu* de Platão. Este tempo não questiona o “sempre” do “sempre presente” do ser, que se fecha à interrogação, sob o nome de eternidade; não questiona tampouco o *eksaiphnes*, o “instante” repentino e surpreendente que trouxe o ser à presença, e que não é o instante entendido como o agora, retirado do fluxo temporal, com que se pensou a noção de eterno. Enfim, a metafísica não questiona o pensamento como o “sítio” onde o ser se desvela: a clareira.²⁴ Como veremos, este será o caminho da indagação da *aletheia*, como desvelamento do ser, que se impõe a Heidegger, caminho difícil, mas rico de vias jamais trilhadas pela metafísica. Esta, em lugar de se orientar para o acontecimento do ser, o põe como fundamento, olhando exclusivamente para aquilo que, subjacente aos entes que vêm e vão, que “passam” nessa imagem móvel da eternidade que é o tempo, não passa, isto é, para o que permanece sempre. Assim, o ser “acontece” na metafísica como *hypokeimenon*, *hypostasis*, sub-stância. Nasce a metafísica como ontologia, como o saber do ente enquanto ente (*on he on*). Vejamos isso mais detidamente.

²⁴ Pela expressão “sítio” deve entender-se aqui o “aí” do ser, o *da* do *da-sein*. Enquanto o pensamento é concebido como faculdade do animal homem, isto é, como faculdade de um ente, o acesso ao que aqui está sendo visado, permanece interdito. Se o pensamento é experimentado a partir dessa dimensão de tempo impensada pela metafísica, ele não pode ser concebido temporalmente, isto é como ente no tempo. Diz Heidegger em “Tempo e Ser”: “Ser – uma questão, mas nada de entitativo. Tempo – uma questão, mas nada de temporal”. (Cf. *idem*, *ibidem*, p. 259).

A determinação do saber acerca do ser como ontologia começa com o modo de interrogação socrático —o *ti esti*—, isto é, através da compreensão do que é como sendo o geral, o comum (*koinon*) a uma multiplicidade de entes que partilham de um certo traço, um certo aspecto (*eidos*). Esta pergunta, que primeiramente foi endereçada a um certo tipo de ente, e que encontrou o comum como o subjacente sempre presente nesse tipo de ente é, assim, como o seu ser, alargada à totalidade dos entes, levantando-se agora a pergunta pelo mais geral, pelo indiferenciado que tudo perpassa, que permanece sempre e em toda parte. O ser assim compreendido será aquele um (*hen*) em direção ao que o pensamento (*logos*) deve conduzir a multiplicidade (*ta panta*), previamente visada pelo *logos*.²⁵

Segundo Heidegger, com o equacionamento entre a questão do ser e a questão da "entidade do ente" (*on he on*), isto é, com a referência obrigatória do "é" do ente para se pensar o "é" do ser, aquilo que primeiramente se desvela —o ente— cativa a atenção do pensamento de forma tão excludente que o ser —"pensado, a partir do ente" como diz Heidegger, na citação que estamos esclarecendo—, "parece possuir mais ser do que o ente". Este "a mais" que a *aletheia* reclama para si, sempre "pensada a partir do ente", se expressa na postulação de um ente supremo, o ente mais ente entre todos que, em razão disso, possui o atributo de conceder ser e verdade à totalidade do que é.²⁶ Como veremos, deste modo a *aletheia* deixa de ser pensada como originária, para passar a ser o dom desse ente supremo. Este modo de compreensão —que Heidegger nomeia de "ontoteologia"—²⁷ interdita a possibilidade de pensar o que a *aletheia*

²⁵ Faço aqui referência ao famoso fragmento 50 de Heráclito de Éfeso, que será deste modo interpretado pelo pensamento metafísico. Uma outra interpretação nos ocupará mais tarde.

²⁶ Como veremos, na análise que nos ocupará mais tarde das passagens conhecidas sob o nome de "Doutrina do Bem" na *República* de Platão, é isto que o Bem (*to agathon*) concede à totalidade do ente: ser e *aletheia*.

²⁷ Com esta expressão --"onto-teo-logia"-- Heidegger quer apontar uma tríade que, tendo no vértice superior um ente supremo (ontoteologia), garante que o ente (ontoteologia) seja plenamente presente e, assim, acessível ao conhecimento humano (ontoteologia). Trata-se, em toda ontoteologia --e este termo é sinônimo de metafísica-- de que o homem se assegure de que o ente esteja bem fundado a partir de um ente supremo concebido como fundamento. Esta estrutura "triangular" começará a ser decisivamente minada com a filosofia moderna de Descartes, no momento em que, pela primeira vez, a atividade reflexionante expressa no *cogito me cogitare* é concebida, no seu acesso e na sua certeza, como sendo anterior à idéia de Deus, nas *Primeira e Segunda Meditações*. O movimento historial da filosofia moderna mostra como a "morte de Deus"

possui de mais próprio, a saber, a sua essência como acontecimento, como gesto que doa, um poder produzir e dar a compreensão do ser que nos permite alcançar todo e qualquer ente. Em lugar do enunciado "o ser é", Heidegger propõe "dá-se ser", onde o ser agora é pensado como um dom, algo que é liberado e que, entretanto, permanece regido por uma origem que se reserva na exata medida em que libera²⁸

À *aletheia* como "gesto que doa", Heidegger chama de "destinar".

Acerca deste, o pensador afirma:

"O destinar no destino do ser <é> caracterizado como um dar, em que aquilo que destina retém-se a si mesmo e nesta suspensão se subtrai à desocultação."²⁹

Para Heidegger, todo desvelamento mostrou-se como destinador, isto é, doando com o ente uma compreensão do ser —a "luz" sob a qual o ente é compreendido como sendo. Entretanto, esta doação se faz de maneira tal que essa própria luz guarda, como o que lhe é mais íntimo, o velamento de sua origem e assim o "é" do ser não aparece como doação, mas como "sendo" na modalidade do ente, do que ali está. É esta a razão pela qual Heidegger afirma que todo modo de desvelamento carrega perigo,³⁰ a saber, o perigo que provém do fato de que a

coincide com o niilismo --a morte da "verdade do ente", nos diz Martin Heidegger em seu ensaio "A Superação da Metafísica"--, coincidindo também com a morte do pensar como "objetividade", isto é, do defrontar-se com o objeto posto pelo pensamento, que exprime o prefixo latino *ob*, e que ainda assegurava a diferença entre ser e pensar. No movimento "aspirante" da vontade de vontade, tanto o homem como besta de trabalho, quanto o ente em seu caráter de ser nadificável, ficam reduzidos a condições do querer da vontade, sendo absorvidos na homogeneidade do fundo. Este quadro, para Heidegger o da filosofia de Nietzsche, realiza a destinação oculta em aquela estrutura triangular que caracterizava a ontoteologia, colocando para os que vieram depois a questão do fim da metafísica.

²⁸ Cf. Heidegger, M., "Tempo e Ser", in *Heidegger, op. cit.*

²⁹ *Idem, ibidem*, p. 269. Uma outra formulação da mesma conferência diz: "Um dar que somente dá seu dom e a si mesmo, entretanto nisto mesmo se retém e subtrai, a um tal dar chamamos: destinar." (Cf. *op. cit.*, p. 261.)

³⁰ "O destino do desvelamento como tal está em cada um de seus modos: é necessariamente perigo. Seja qual for a forma em que o destino do desvelamento exerce sua potência, a não ocultação, na qual se mostra a cada vez aquilo que é, oculta o perigo de que o homem se perca em meio ao não-oculto e que o interprete mal. <...> O destino do desvelamento não é, nele mesmo, um perigo qualquer, ele é o perigo." (*Essais et conférences*, p. 35-36)

compreensão do ser sob a qual o ente vem a nosso encontro seja, por causa do velamento inerente a todo modo de desvelamento, experimentada muito facilmente como sendo única e exclusiva e não como uma dádiva que jamais exaure o "gesto" doador.

É bastante conhecida a fórmula heideggeriana que aponta "o esquecimento do ser" como aquilo que impera na metafísica. A compreensão da *aletheia* como "gesto que dá ser" oculta-se para a metafísica em favor de uma série de transformações do ser que pode ser verificada historiograficamente: o ser como

"o *Hén*, o unificante único-uno, como o *Lógos*, o recolhimento que guarda o todo, como a *idéa*, *ousia*, *enérgeia*, *substantia*, *actualitas*, *perceptio*, mônada, como objetividade, como formalidade do impor-se no sentido da vontade, da razão, do amor, do espírito, do poder, como vontade de vontade, no eterno retorno do mesmo."³¹

Se tão repetidas vezes encontra-se entre os filósofos da tradição um procedimento "corretivo" das interpretações da "entidade do ente" a eles legadas —penso em Platão quando, no diálogo *Sofista*, afirma que sobre o ser não se deve contar histórias, condenando implicitamente a forma de abordagem da questão ensaiada pelos pensadores pré-socráticos, em Kant e sua caracterização da metafísica precedente como dogmática, e mesmo em Husserl e seu diagnóstico da filosofia que lhe antecede como estando ainda presa à "atitude natural", para citar só alguns exemplos—, procedimento que acompanha e alimenta as esperanças de que por fim se possa, se não resolver definitivamente os impasses até aí acumulados, pelo menos assentar as bases para uma resolução futura dos mesmos, isso encontra sua causa no ativo velamento da *aletheia*, velamento que induz o homem a pensar que o sentido do ser é algo que pode ser descrito adequadamente, contanto que se seja suficientemente rigoroso no seu tratamento. Em outras palavras, na base da pretensão de toda metafísica de descrever "adequadamente" o ser (a entidade do ente), corrigindo as descrições "inadequadas" que o pensamento precedente fez, encontra-se a suposição de que o "é" do ser seja semelhante ao "é"

³¹ *Idem, ibidem*, p. 260-261.

de qualquer ente. Para a metafísica, o “ser” é algo que está aí, de modo acessível, tal como os entes aí estão, só que este, diferentemente daqueles, sempre sujeitos ao devir, é permanente, uno e o mesmo ao longo de todos os tempos. É esta consistência absoluta do ser, esse “estar aí, sempre idêntico a si mesmo”, o que foi destinado a Heidegger como questão a ser interrogada: a essência impensada da metafísica.

Para Heidegger “ser acontece”. Cabe, entretanto, perguntar: é este acontecimento um acontecer do mesmo tipo que o acontecer dos entes? Certamente não. A determinação do acontecer dos entes supõe um tempo e um espaço como fundo a partir de onde ela é realizada. Diferentemente, o acontecer do ser traz consigo simultaneamente um acontecer de tempo e de espaço,³² acontecimentos estes que apresentam uma imbricação essencial, uma imbricação que não comporta as relações de fundamento e fundamentado, de anterioridade e posterioridade, de causa e consequência.

Cada uma das "figuras" que o ser assumiu desvelou, a seu modo, o ente, engajando os homens na perspectiva desse modo de desvelamento, e isso do modo mais largo e abrangente, isto é, a cada encontro e posicionamento, seja este prático ou teórico, pensado ou impensado. O que nós chamamos de "história mundial" —as diversas "constelações culturais" que foram cronologicamente se sucedendo—, encontra sua mais profunda determinação não numa causalidade entre eventos, fatos e contextos simbólicos, mas na “sucessão” de figuras do ser que, a cada vez, e de formas diversas, franquearam o encontro do homem com o ente em geral e com o ente que é ele mesmo, em particular. É a esta “sucessão” de figuras do ser que damos o nome de “historialidade”. Se se compreende o que aqui está em questão, percebe-se que a noção de história, ou de processo histórico, não pode dela dar conta. Ao contrário, estas noções, tais como tantas outras (a de

³² É por esta razão que, por exemplo, qualquer tentativa de projetar no mundo grego a compreensão de tempo linear mensurável que organiza nossa historiografia, ou a compreensão de espaço vazio, homogêneo e infinito, característica da física newtoniana, interdita toda possível aproximação dele, trazendo como resultado uma espécie de caricatura, entre o infantil e o insano, que nada tem a acrescentar ao que já sabemos. Se isto vale, de forma tão patente para o mundo grego, não acontece de modo diferente quando tentamos nos aproximar, sem qualquer desarmamento, do mundo cristão ou, até mesmo, do projeto das Luzes. Sempre o resultado assemelha-se a grosseiras paródias.

que há objetividade nos fatos, ou a sua adversária, a de que todo fato é produto de uma interpretação, por exemplo), só vieram à tona no âmbito aberto pela metafísica moderna. Pretender com elas retrazar causalmente as sucessivas figuras do ser é simplesmente não compreender o que aqui está em questão.

É por esta razão que se pode afirmar que o pensamento de Heidegger, a despeito das muitas incompreensões que o cercam, não é um pensamento "crítico" da metafísica. Diz ele:

"O pensamento de Platão não é mais perfeito que o de Parmênides. A filosofia hegeliana não é mais perfeita que a de Kant. Cada época da filosofia possui sua própria necessidade. Que uma filosofia seja como é, deve ser simplesmente reconhecido. Não nos compete preferir uma a outra, como é possível quando se trata das diversas visões de mundo."³³

Heidegger não concebe seu pensamento —o diálogo que ele estabelece com a tradição na tentativa de trazer à luz o que nela permaneceu impensado— como um marco que o separaria de toda filosofia anterior, pelo pretense fato de ter sido suficientemente perspicaz para enxergar algo que sempre fora negligenciado. Pelo contrário, para ele o pensamento somente pode corresponder a um envio e, neste sentido, tanto o dito esquecimento do ser, quanto o fato de que este tenha, pela primeira vez, se anunciado como tal —mesmo que timidamente—, ambos acontecimentos devem encontrar sua possibilidade no modo de desvelamento que impera em nossa era: o *Gestell*.

Quiçá grande parte dos mal-entendidos na relação entre Heidegger e a tradição poderia ser evitada ao prestar-se atenção à caracterização que ele faz da nossa época: esta é a era do "fim da metafísica". Na sua conferência "O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento", Heidegger esclarece que pelo termo "fim" não devem ser compreendidos nem a mais alta perfeição possível, nem o simples cessar de um certo modo de pensar. Nessa expressão, "fim" significa a consumação das mais altas possibilidades da metafísica, a sua "concentração nas

³³ Heidegger, M., "O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento", in *Heidegger, op. cit.*, p. 72.

possibilidades supremas". O que isso quer dizer? Segundo Heidegger, a filosofia atingiu o seu estágio terminal com a inversão da metafísica ensaiada por Nietzsche —que acompanha, no seu sentido, poderíamos acrescentar, a inversão da metafísica iniciada por Marx e Kierkegaard. Depois destes empreendimentos "toda tentativa que possa ainda surgir no pensamento filosófico não passará de um renascimento epigonal".³⁴ A metafísica não se consuma em nenhuma filosofia, mas nas ciências tecnicizadas da contemporaneidade. São estas as que representam as máximas possibilidades que a ela, na medida em que foi determinada pelo esquecimento do ser, estavam reservadas. Certamente permanece indeterminado, nesta situação, se uma nova aurora pode nos alcançar ou se o universo da técnica prolongará o seu domínio na repetição que substitui "o novo pelo mais novo".

O que autoriza Heidegger a falar em "fim da metafísica", isto é, no cessar da sucessão de destinações do ser que a origem até agora dispensou?³⁵ A nossa era constitui a consumação da metafísica somente porque aquilo que até hoje se reservou a ela —e que era, exatamente por isso, o seu tesouro, a fonte secreta que libera e rege aquelas destinações—, começa a assomar. Como isso acontece?

Dissemos acima que é inerente a todo desvelamento um velamento insuperável que protege e reserva para o desvelado a fonte de seu desvelamento. É neste estado de coisas que reside o perigo: que o homem se perca em meio ao desvelado e não atente para a compreensão que franqueia o encontro com o ente como o que lhe foi concedido graças a algo que simultaneamente se recusa a apresentar-se, reservando-se. A errância —este perder-se em meio ao ente ou, o que é o mesmo, este compreender o ser entitativamente— faz parte essencial do desvelamento. Para trazer à fala esta essência ambígua de todo desvelamento, este simultâneo acontecimento de doação e retenção, Heidegger toma de empréstimo a palavra do poeta alemão Hölderlin:

³⁴ *Idem, ibidem.*

³⁵ O verbo "dispensar" alude sempre aqui a acepção de "conceder", "doar", "conferir".

Mas, aí onde há perigo, ali mesmo
Cresce o que salva

Quando a errância acontece —e a metafísica é a história deste acontecimento— o homem não escapa do âmbito de alcance das diversas destinações do ser. Ao contrário, o homem é sempre, quer ele o saiba, quer não, aquele para quem as diversas figuras do ser se endereçam, ao ponto de receber destas também a "luz" sob a qual ele compreende a sua própria essência, o seu próprio ser. Em outras palavras, o desvelamento, ao franquear o acesso ao ente, concedendo uma compreensão do sentido do ser, também, e conjuntamente, concede uma compreensão do que seja esse ente singular que é o homem. Esta dupla concessão, que o desvelamento propicia, encerra uma harmonização, um pôr de acordo de ente e homem. O dizer mais originário deste acordo e, certamente por isso, o que mais ecoou ao longo da tradição ocidental — reapropriado sob a forma da interpretação platônica da relação entre ser e pensar que desaguará, depois de dois mil e quinhentos anos, na interpretação hegeliana da identidade entre o racional e o real— é o *to gar auto noein estin te kai einai* de Parmênides — "o mesmo é pensar e ser", na tradução usual.

Para Heidegger, toda destinação do ser harmoniza o ente e o homem tornando-os "um para o outro". O desconhecimento do caráter destinador de todo desvelamento de forma alguma libera o homem desta harmonização; ao contrário, quanto mais acontece semelhante velamento, mais o ser como destinação endereçada ao homem o põe em acordo com o ente, mas de tal forma que o homem percebe esse modo de compreensão do ente —e de si mesmo— como evidente, único e inelutável e, conseqüentemente, ele perde assim a possibilidade de estabelecer um relacionamento livre³⁶ com ele.

Como veremos, segundo Heidegger, a essência da técnica moderna concentra esta ambigüidade num sentido eminente. Ela provoca o que é a se mostrar, por todo lado, como calculável, isto é, como fundo disponível para o

³⁶ "Livre" aqui quer indicar a correspondência ao apelo do que vigora, correspondência que exige um olhar que desassombradamente vê e docilmente escuta. Exige, antes de mais nada, o abandono de toda urgência de agir. Esta liberdade está muito longe da autodeterminação da vontade a partir da distinção entre "ser" e "dever ser". Ela guarda a possibilidade do autenticamente novo.

trabalho que, num processo de remissões sucessivas assegura o movimento. No domínio aberto por ela, nenhum ente *é* no sentido daquele erigir-se que Platão compreendeu, nas origens da metafísica, como concedido pela idéia. Todo erigir-se e demorar-se, nesta ou naquela configuração, passa a ser experimentado pelo homem como algo que mascara o que propriamente *é*, a saber, a homogeneidade e disponibilidade do fundo indeterminado. Mas, a provocação própria do *Gestell*, por sua vez, também acaba por alcançar o homem sob a figura daquele que dispõe e encomenda esse fundo e o compele a persistir neste papel num movimento frenético. O humanismo extremo, representado pela figura moderna da vontade soberana, acaba cedendo lugar à figura do funcionário, uma vez que o *Gestell* conduz o homem a compreender-se a si mesmo como sendo mais um componente do fundo, isto *é*, como sendo apenas algo necessário para que o movimento de remissões se efetive, devendo estar, como tudo o mais, a postos para cumprir sua função.³⁷

Entretanto, o máximo perigo não reside no fato de que a vontade soberana *ênece* diante do funcionamento. Antes, ele se encontra no movimento insistente de querer restituí-la. Pois o pensamento contemporâneo movimentar-se pendularmente entre os extremos da potência e impotência, sem sequer vislumbrar que, neste movimento, ele sacrifica qualquer visão sobre o desvelamento.³⁸ Se a filosofia tornou-se ou uma ciência aplicável —penso nas diversas formalizações que a logicização da linguagem propiciou abrindo para nós o mundo de controle da informática, mas também na demanda de "reflexão ética" por parte de empresas, fenômeno cada vez mais freqüente e nada desprezível no seu significado— ou senão, manifestamente, um artigo de erudição ou, até mesmo, de "cultura geral", isso não faz mais do que testemunhar o seu fim e alertar para o que Heidegger nomeia de "máximo perigo": a ameaça radical da possibilidade de um relacionamento assumido com a *aletheia*.

³⁷ Como já foi várias vezes indicado, a sancionada expressão "Recursos Humanos", que passou a nomear os antigos "Departamentos de Pessoal" nas organizações empresariais, *é* mostra cabal desta situação.

³⁸ Os diagnósticos clínicos para os sofrimentos psicológicos de nosso tempo parecem-me, em geral, muito significativos, se pensados a partir do horizonte da essência da técnica contemporânea. Tenho em mente, a este respeito, a rápida variação, entre estados anímicos depressivos e eufóricos, que acomete grande número de pessoas.

E, no entanto, é enraizado nesta situação que "cresce o que salva". Pois, pela primeira vez, e graças ao elemento provocador do *Gestell* —o fato dele submeter o conjunto da humanidade à sua lógica, a despeito de todos os escrúpulos ou temores que se possam aventar diante de cada empreitada tecnológica—, assoma para o aberto a possibilidade de que o homem atente para a sua essência: o fato de ser o destinatário de um envio que o engaja num apelo. A provocação da técnica moderna que coage poderosamente o homem, ao ponto dele se experimentar a si mesmo como que "sugado" pelo turbilhão do progresso, permite pela primeira vez a experiência de algo do qual ele não dispõe. Conjunta e solidariamente com isso, a completa aniquilação do ente —no sentido da *poiesis*, do erguer-se e repousar numa configuração— faz com que esse "algo" do qual o homem não dispõe não possa mais ser pensado entitativamente, seja no modo do Deus metafisicamente concebido, seja no modo, ainda metafísico, da dominação de classe ou da imposição de forças mais afirmativamente vitais. Em outras palavras, é a essência da técnica moderna que, pela primeira vez, permite que o ser seja experimentado como o dom de um destinar endereçado ao homem e que, por sua vez, a essência deste último seja compreendida na simplicidade de ser ele o destinatário desse envio.