

## 4 Heidegger: a metafísica da vontade como consumação da Época técnica

*“Todos os meus livros são simples tentativas de rodear e devassar um pouquinho o mistério cósmico, esta coisa movente, impossível, perturbante, rebelde a qualquer lógica, que é a chamada “realidade”, que é a gente mesmo, o mundo, a vida. Antes o obscuro que o óbvio. Toda lógica contém inevitável dose de mistificação. Toda mistificação contém boa dose de inevitável verdade. Precisamos também do obscuro.”*

Guimarães Rosa

É já mais que consagrada a interpretação proposta por Heidegger segundo a qual Nietzsche seria um pensador metafísico, em consonância com a tradição ocidental inaugurada pelo gesto de pensamento platônico. O Capítulo VI de sua longa meditação sobre Nietzsche, capítulo sugestivamente intitulado “A Metafísica de Nietzsche”, inicia com a seguinte frase: “Em conformidade com todo o pensamento do Ocidente desde Platão, o pensamento de Nietzsche é metafísica”<sup>356</sup>. A metafísica da vontade, longe de levar a cabo uma superação definitiva da metafísica tradicional, consistiria justamente na plena maximização daquilo mesmo que pretende superar. Afinal, “a metafísica não se desfaz como se desfaz uma opinião. Não se pode deixá-la para trás como se faz com uma doutrina que não mais se acredita ou defende”<sup>357</sup>, porque, de toda maneira, um filosofar “anti-metafísico”, “enquanto um mero contramovimento, (...) permanece porém necessariamente, preso, como todo 'anti-', à essência disso contra o que se volta”<sup>358</sup>, e assim como “a inversão de uma frase metafísica continua sendo uma frase metafísica”<sup>359</sup>, a mera negação de uma filosofia metafísica permanece sendo uma filosofia metafísica.

Nos enganamos, no entanto, se imaginarmos que a interpretação heideggeriana da obra de Nietzsche se restringe a um “comentário” corrosivo que se limita a apontar pontos cegos a fim de denunciar em que medida Nietzsche permanece simplesmente metafísico. Pelo contrário: Heidegger levou a sério o

356 HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, p. 641

357 HEIDEGGER, M., *Superação da Metafísica*, p. 61

358 HEIDEGGER, M., *A sentença nietzschiana Deus está morto*, p. 479

359 HEIDEGGER, M., *Sobre o humanismo*, pp. 47-48

pensamento de Nietzsche enquanto destino, desafio e experiência existencial radical. No primeiro capítulo das mais de 800 páginas dedicadas à “crítica autêntica” enquanto “confrontação” com o pensamento de Nietzsche, Heidegger nos deixa ver que realmente compreendeu o sentido fundamental da experiência de pensamento nietzschiana. Vale acompanhar a longa citação:

A indicação de que Nietzsche se encontra na via de questionamento da filosofia ocidental deve apenas deixar claro que ele sabia o que é filosofia. Esse saber é raro. Somente os grandes pensadores o possuem. Os maiores o possuem da maneira mais pura sob a figura de uma questão constante. A questão fundamental como a questão propriamente fundadora, como a pergunta sobre a essência do ser, não foi desdobrada na história da filosofia; Nietzsche também se mantém em meio à questão diretriz.

A tarefa dessa preleção é tornar distinta a posição fundamental, no interior da qual Nietzsche desdobra e responde à questão diretriz do pensamento ocidental. Essa elucidação é necessária para preparar nossa confrontação com Nietzsche. Se o pensamento nietzschiano reúne a tradição até aqui do pensamento ocidental e a consoma segundo um aspecto decisivo, então a confrontação com Nietzsche torna-se uma confrontação com o pensamento ocidental até aqui.

A confrontação com Nietzsche ainda não se iniciou, nem estão criadas as pressuposições para tanto. Até hoje Nietzsche foi ou bem elogiado e imitado ou bem insultado e explorado. O pensar e o dizer nietzschianos ainda nos são demasiado atuais. Nós e ele ainda não fomos confrontados de maneira suficientemente ampla em termos históricos, a fim de que possa se formar o distanciamento a partir do qual é bem possível amadurecer uma aparição do que é a força desse pensador.

Confrontação é crítica autêntica. Ela é a maneira suprema e única de apreciar verdadeiramente um pensador, pois assume sobre si a tarefa de repensar seu pensamento e persegui-lo em sua força atuante, não em suas fraquezas. E para que isso? Para que, por intermédio da confrontação, nós mesmos nos libertemos para o supremo esforço do pensamento.

Mas há muito tempo se costuma afirmar nas cátedras alemãs que Nietzsche não é um pensador rigoroso, mas um “filósofo poeta”. Segundo essa opinião, ele não pertence ao grupo dos filósofos que só refletem sobre coisas abstratas, descoladas da vida e sombrias. Se já o denominamos um filósofo, então ele precisaria ser compreendido como um “filósofo da vida”. Esse título, que há ainda mais tempo se mostra como diletante, deve levantar concomitantemente a suspeita de que a filosofia é em outros casos para os mortos e, com isso, de que ela é, no fundo, prescindível. Tal ponto de vista está em plena consonância com a opinião daqueles que saúdam em Nietzsche “o filósofo da vida”, o filósofo que finalmente colocou um ponto final no pensar abstrato. Esses juízos correntes sobre Nietzsche são equivocados. O erro só é, contudo, reconhecido se uma confrontação com Nietzsche é posta em curso juntamente com uma confrontação estabelecida no interior do âmbito da questão fundamental da filosofia.<sup>360</sup>

Aqui fica muito claro o quanto Heidegger levou Nietzsche a sério enquanto pensador. Levar a sério um pensador, envolve a imersão respeitosa, demorada e

360 HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, pp. 3-4

rigorosa, mas também interpretativa e criativa em sua obra tomada como experiência fundamental de pensamento. Levar a sério um pensador envolve aceitar o desafio que ele nos propõe, para então nos colocarmos em condições de pensar com ele, através dele, mas também apesar dele e para além dele as questões fundamentais do nosso tempo. Essa exigência fundamental na lida com um pensador não é estranha ao espírito nietzschiano. Pelo contrário, desde muito jovem, na primeira de suas “considerações intempestivas” ele já havia denunciado o caráter improfícuo e danoso do intérprete – do que hoje chamaríamos de um estrito comentador – que “se aloja nas obras de nossos grandes poetas e de nossos grandes músicos, como um verme que vive destruindo, que admira devorando e que adora digerindo”<sup>361</sup>. Muitos anos mais tarde Zarathustra reafirmaria que “mal se recompensa a um mestre quando se permanece para sempre discípulo”. A partir de suas considerações iniciais, é inegável que Heidegger compreendeu o profundo sentido da obra nietzschiana, o que nos provoca a pensar em que medida em termos da lida com um grande pensador, o quanto de fidelidade há na traição apropriativa e criativa e o quanto de traição há na estrita fidelidade. Nos provoca a pensar também em que medida Heidegger, apesar de todas as divergências – e por causa mesmo de todas as divergências – permanecerá sempre mais próximo de Nietzsche do que o mais fiel dos seus comentadores.

A interpretação de Heidegger gerou uma proliferação de respostas imbuídas de um forte sentimento reativo por parte dos comentadores nietzschianos, habituados a pensar a obra de Nietzsche como efetiva superação da tradição metafísica ocidental. No entanto, as “defesas” que em geral realizam, em nome da pureza antimetafísica de Nietzsche, muitas vezes negligenciam a necessidade de uma compreensão profunda do teor das críticas heideggerianas, limitando-se a refutá-las com argumentos que não correspondem de maneira nenhuma ao âmbito das questões levantadas por Heidegger. É o caso de um dos mais famosos comentadores de Nietzsche em torno do qual vem se formando uma polaridade interpretativa oposta a Heidegger. Wolfgang Müller-Lauter julga contrapôr-se ao essencial da crítica heideggeriana em um parágrafo do seu “A doutrina da vontade de poder em Nietzsche”. O argumento é o seguinte:

A vontade de poder é a multiplicidade das forças em combate umas com as outras. Também *da* força, no sentido de Nietzsche, só podemos falar em

unidade no sentido de organização. Com efeito, o mundo é uma firme, brônzea grandeza de forças, ele forma “um *quantum* de força”. Mas esse *quantum* só é dado na contraposição de *quanta*. Com razão observa G. Deleuze: “Toute force est ... dans un rapport essentiel avec une autre force. L'être de la force est le pluriel; il serait proprement absurde de penser la force em singulier”. Não sendo as forças nada mais do que as “vontades de poder”, então não se deixa sustentar a afirmação de Heidegger de que a vontade de poder “nunca seja o querer de um ente singular, efetivo”, vontade de poder seria sempre “vontade essencial”<sup>362</sup>

E um pouco mais à frente, Müller-Lauter ressalta que enquanto “qualidade” inerente à multiplicidade quantitativa de forças, a vontade de poder

não existe como algo subsistente por si, não como sujeito ou quase-sujeito, também não como o Um, cujas “produções” são as complexas formações de duração relativa, como considera Heidegger. Antes ao contrário, a única qualidade já é sempre dada em tais quantitativas particularizações<sup>363</sup>.

No entanto, algo que Muller-Lauter deve saber muito bem, mas que os comentadores que o seguem mostram por vezes desconhecer, é que a ênfase no caráter necessariamente “múltiplo” da vontade de poder, bem como na negação de qualquer conceito de “essência”, “substância”, “ente” ou “Ser” na obra de Nietzsche, em nada contrapõe, mas, pelo contrário, apenas reforça o argumento crítico heideggeriano.

Para que possamos nos colocar em condições de compreender a crítica heideggeriana à metafísica da vontade é necessário, portanto, nos demorarmos no esforço de compreender em primeiro lugar o que Heidegger entende por “metafísica”, para em seguida situar a metafísica da vontade no âmbito Histórico da metafísica ocidental.

A verdade é que Heidegger nos coloca diante de grave problema e de um impasse que se encontra ainda hoje – talvez especialmente hoje – muito distante de ser superado. À luz da questão fundamental do Ser e do esquecimento do Ser, que envolve um jogo *chiaroscuro* em que revelação e retração, presença e ausência requisitam-se mutuamente numa tensão insuperável, todo esforço filosófico que se pretenda seguramente estabelecido sobre um fundamento metafísico, não chega ainda – nem pode chegar – a pensar a essência metafísica fundamental de sua constituição, mas todo esforço filosófico que se pretenda anti-metafísico, permanece ainda num âmbito essencialmente metafísico.

362 MÜLLER-LAUTER, W., *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, pp. 74-75

363 *Ibidem*, p. 84

Diante da gravidade da questão levantada por Heidegger, podemos fingir ignorá-la, como se ela não fizesse sentido, como se ela não estivesse presente, como poderíamos talvez proceder em relação a um hóspede incômodo e indesejado que teima em permanecer em nosso lar, perturbando nossa sensação habitual de paz e segurança. Podemos também rechaçá-la prontamente utilizando como desculpa os possíveis desvios de conduta de Heidegger em sua vida pessoal e política, os quais teriam impregnado a tal ponto sua obra que o mero contato com ela seria para nós um sinônimo de “falta moral” e um motivo de perturbação para nossa “boa consciência”. Especialmente após a publicação dos “Cadernos Negros” tornou-se uma espécie de obsessão moral procurar por referências nazistas subliminares ao longo de toda a obra heideggeriana. No entanto, procedendo dessa maneira, perdemos de vista a potência crítica, criativa e reflexiva do pensamento de Heidegger. Em nome da “boa consciência”, nos furtamos ao desafio que sua obra nos propõe, deixamos de fazer a experiência do seu pensamento e de uma maneira muito cômoda, fugimos à “confrontação autêntica” com sua obra. Com isso, o pensamento metafísico ou anti-metafísico pode permanecer tranquilamente “nos trilhos”<sup>364</sup>, sem ter de lidar com o incômodo do questionamento essencial heideggeriano. Afinal, se levarmos Heidegger a sério, corremos o risco de descobrir em nosso próprio modo de ser e pensar – hoje e ao longo de toda a história ocidental – um fundamentalismo metafísico ainda mais potencialmente violento e perigoso do que a obra filosófica de um homem que, por um período de sua vida, foi um nazista declarado. O fundamentalismo metafísico de uma milenar “educação para a verdade”<sup>365</sup> que tem ao seu lado, em todos os tempos, a “boa consciência”, a veracidade, a moralidade e a neutralidade.

Como nosso objetivo aqui é fundamentalmente o de nos colocarmos em condições de compreender a crítica heideggeriana à metafísica da vontade, não nos preocupamos em demarcar as diferenças entre as “fases” do pensamento de Heidegger. Procuramos investir em certas experiências de pensamento nas quais Heidegger insistirá a partir dos anos 30: a *diferença ontológica*; as *Épocas dos envios do Ser* e a *questão da técnica*. Com isso, assumimos os riscos inerentes a essa metodologia. Para a discussão quanto à caracterização dos diferentes momentos da obra de Heidegger, indicamos CASANOVA, M.A. *Compreender*

364 HEIDEGGER, M., *O que chamamos pensar?*, p. 26

365 GM, III, § 27

Heidegger (pp. 147-149) e DUBOIS, C. *Heidegger: Introdução a uma leitura* (pp. 99-119).

#### 4.1 Metafísica como esquecimento da diferença ontológica

A “questão fundamental da metafísica”, nos diz Heidegger, não é outra senão: “Por que há simplesmente o ente e não antes o nada?”<sup>366</sup>. Quando esta questão vem ao nosso encontro – ou de encontro a nós –, revela o ente em sua totalidade e o põe em questão<sup>367</sup>.

“Ente” é tudo aquilo que é. Todas as coisas, próximas ou distantes no tempo ou no espaço, materiais ou imateriais, naturais ou culturais, são *entes*. Na questão fundamental da metafísica “o ente em seu todo se revela *como tal*, se abre na direção de seu possível fundamento e assim se mantém em questão”<sup>368</sup>. A pergunta pelo fundamento do ente corresponde à pergunta “*o que é o ente?*”, isto é, corresponde à pergunta pelo Ser do ente, procura apreender o ente enquanto tal, o ente em seu Ser. A questão fundamental da metafísica é, portanto, a própria questão da *verdade*. Que é a verdade? Qual é a verdade do ente? A questão da verdade, a busca pela verdade, a investigação que se põe sempre a caminho da verdade, que toma a verdade como ponto fixo de orientação, como guia e como norte, são expressão daquela “milênar educação para a verdade” – de que nos fala Nietzsche – e que constitui a própria essência do Ocidente.

Sabemos que a palavra “metafísica” se deve a uma inacreditável combinação de circunstâncias: na classificação que Andrônico de Rhodes atribuiu à obra aristotélica, nomeando aquela que vinha “depois” – ou “por detrás” – da *Física*, como *meta tá physica*: Metafísica. Mas, como sabemos, esta obra catalogada “depois” ou “por detrás” da *Física* era justamente aquela que tratava das primeiras causas e princípios, do ser enquanto ser e do primeiro motor imóvel – *theion* – daí Aristóteles chamá-la de “Filosofia Primeira”. Trata-se, portanto, de um tipo de investigação que “não se deve deter nesse ou naquele domínio” de entes, mas que

366 HEIDEGGER, M., Introdução à *Metafísica*, p. 33

367 *Ibidem*, pp. 34-35

368 *Ibidem*, p. 36

“deve ultrapassar por sobre eles todos”, para além do ente, na busca de seus fundamentos últimos.<sup>369</sup>

Mas a metafísica não se detém na suspensão abissal desse questionar pelo Ser do ente. A metafísica se determina a cada vez também como resposta a esta questão, estabelecendo um fundamento último que se dá como causa, essência, princípio de inteligibilidade e razão de ser do ente em sua totalidade. Ao responder à questão pelo Ser do ente, a metafísica estabelece: “o ente é *isto*”, estabelecendo, também, nesse gesto, o que é o Ser, isto é, dizer “o ente é *isto*” equivale a dizer “o Ser é *isto*”. Com isso, a metafísica toma o Ser por um ente, por “algo” que é. No entanto, o Ser do ente é o fundo a partir do qual o ente chega a ser e permanece sendo o que é. Por conseguinte, o Ser não pode ser ele mesmo um ente. Dizer “o Ser é *isto*” é tomar o Ser por algo que é, algo que vem a ser e permanece sendo. Mas se o Ser é aquilo a partir do qual o ente vem a ser, então o Ser mesmo não pode ser um ente. No modo de proceder metafísico

o ser é ele mesmo tomado em princípio como ente, e se vê explicado graças a determinações ônticas, como é o caso no começo da filosofia antiga. Quando Tales, à pergunta: o que é o ente? Responde: água, ilumina o ente desde um ente, mesmo que no fundo procure o que é o ente *enquanto ente*. Através desta questão, ele compreende o ser, mas em sua resposta ele interpreta o ser como um ente. Este modo de interpretar o ser permanecerá por muito tempo ainda em uso na filosofia grega, mesmo depois dos progressos decisivos levados a cabo por Platão e Aristóteles na colocação do problema, e esta interpretação é ainda hoje corrente em filosofia.

“Na questão: o que é o ente *enquanto* ente? O ser é tomado como um ente”.<sup>370</sup>

Com isso, “a questão do Ser”, “na acepção da questão metafísica sobre o ente, como tal, *não* INVESTIGA tematicamente o Ser, mas deixa-o esquecido”<sup>371</sup>. Ao apresentar o Ser como “algo” a metafísica promove uma *entificação do Ser*. Apresentado como “ente” o Ser enquanto tal resta esquecido. Mas como este esquecimento se deve justamente à apresentação metafísica de um ente que se dá em lugar do Ser, a questão parece suficientemente resolvida. Com a apresentação de um ente aparentemente capaz de esgotar em si a definição do Ser, parece certo que já sabemos de uma vez por todas qual é o fundamento essencial do ente, mas, na medida em que parece certo que já sabemos de uma vez por todas o que o Ser é,

369 MORA, F., *Dicionário de Filosofia*, p. 182

370 HEIDEGGER, M., *Problemas fundamentais de fenomenologia*, ap. DUBOIS, C., *Heidegger: introdução a uma leitura*, p. 89

371 HEIDEGGER, M., *Introdução à metafísica*, p. 48

o próprio esquecimento do Ser é esquecido. A metafísica se caracteriza essencialmente, portanto, pelo *esquecimento do esquecimento do Ser*.

À metafísica o Ser, COMO TAL, fica oculto, permanece-lhe esquecido e de modo tão decisivo, que o próprio esquecimento do Ser, que é novamente esquecido, constitui o impulso desconhecido mas constante da investigação metafísica<sup>372</sup>

Mas, então o que é o Ser? Esta é a forma de interrogar da metafísica, a qual exige necessariamente que se dê um ente fundante/fundamental como resposta. Mas Ser não é nenhum ente, Ser não é “algo”, Ser não é. Ser se dá como “clareira” a partir da qual o ente aparece, se mostra, se revela, chega a ser e permanece sendo o ente que é. Ser é a clareira a partir da qual o ente aparece como “cognoscível, manipulável e transformável”<sup>373</sup>. “Cognoscível, manipulável e transformável” são palavras que só fazem sentido no que dizem respeito ao modo de ser do humano. Como sabemos, para Heidegger, a “humanidade” não dá conta de dizer o caráter essencial do humano, que consiste justamente não no possuir – ou estar referido a – uma essência determinada que o qualifica como “humano”, mas no fato de já sempre estar jogado, lançado e projetado num “aí”, num “mundo” que é o seu. A determinação essencial do “ser humano” será, portanto, “ser-aí”, “*dasein*”.

Ser-aí é (...) um termo que surge originariamente da impossibilidade de fixar o homem em uma figura específica, de interpelar discursivamente essa figura com vistas às suas determinações essenciais e sintetizar essas determinações em uma definição que contenha em si o que esse ente propriamente é, alijando por princípio todas as suas determinações acidentais.<sup>374</sup>

### O *dasein*

não possui nenhuma determinação quiditativa. Ele não possui em si mesmo uma razão, um corpo, uma alma ou um conjunto de faculdades. Ao contrário, tudo aquilo que ele é se determina a partir do estabelecimento existencial de um dos seus modos possíveis de ser.<sup>375</sup>

O *dasein* se caracteriza essencialmente pela *compreensão do Ser*. Compreensão do ser não significa o ter apreendido conceitualmente, cognitivamente ou intelectualmente a determinação essencial do Ser, nem o dispor de uma representação real ou eficaz do Ser, nem o estar de posse de uma definição teórica correta que corresponda à verdade do Ser. “Compreensão do Ser” quer dizer

<sup>372</sup> *Ibidem*, p. 49

<sup>373</sup> HEIDEGGER, M., *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, p. 269

<sup>374</sup> CASANOVA, M. A., *Compreender Heidegger*, p. 90

<sup>375</sup> *Ibidem*, pp. 90-91

que o *dasein* já está sempre lançado num horizonte de manifestabilidade e compreensibilidade a partir da qual os entes se mostram naquilo que são, isto é, como “cognoscíveis, manuseáveis e transformáveis” de alguma maneira específica.

O ser-aí não é um ente dotado de faculdades cognitivas que tornaria possível para ele o conhecimento dos entes em geral, mas é um poder-ser que já sempre se movimenta em possibilidades intrínsecas ao seu mundo. De início e na maioria das vezes, nós não lidamos teoricamente com os entes, nós os usamos.<sup>376</sup>

Compreensão do Ser quer dizer que o *dasein* já sempre se encontra lançado em meio a entes com os quais se relaciona e se ocupa – com os quais já sempre está relacionado e ocupado – de uma maneira específica e significativa. Compreensão do Ser significa que o *dasein* já sempre se encontra imerso num horizonte de sentido a partir do qual o ente se revela como significativo. O *dasein* já sempre se encontra em meio à “abertura” e “clareira” do Ser, que nada mais é do que esse revelar e apresentar o ente como ente dotado de sentido e, portanto, já “cognoscível, manuseável e transformável”. O *dasein* já se encontra sempre no âmbito de uma familiaridade em meio ao ente, já sempre “sabe” como se orientar e como se relacionar com os entes que vêm ao seu encontro. E este “saber” não é da ordem de um estudo teórico prévio que resulte na capacitação do *dasein* para se orientar em meio aos entes, mas num saber eminentemente prático e prévio, que sempre já se deu, isto é, por já sempre saber como lidar com o ente que vem ao seu encontro, o *dasein* já sempre se encontra imerso numa *pré-compreensão do Ser*.

Isso significa, que o Ser mesmo é entendido sempre de modo determinado. Assim determinado, é-nos sempre manifesto. Toda compreensão, todavia, como uma espécie fundamental de manifestação tem que se mover sempre num determinado ângulo de visão (Blick-bahn). Uma coisa qualquer, por exemplo, um relógio, permanecer-nos-á oculto naquilo que é, enquanto previamente, não soubermos o que é o tempo, cálculo e medição do tempo. O ângulo visual da visão já deve estar antecipadamente aberto. Por isso o chamamos de ângulo de pré-visão (Vorblick'kbahn), a “perspectiva”. Destarte se mostrará que o Ser não apenas não é entendido de modo indeterminado como também que a compreensão determinada do Ser move-se em si mesma num ângulo de visão já pré-determinado.

O mover-se para lá e para cá, o deslizar e agitar-se nesse ângulo já se tornou parte de nossa carne e de nosso sangue, a ponto de nem o conhecermos, de nem mesmo o levarmos em consideração e entendermos a *questão sobre ele*. A submersão (para não dizer o estar perdido) na pré-visão e perspectiva que conduz e dirige toda a nossa compreensão do Ser – é tanto mais poderosa e, ao mesmo tempo, oculta, porquanto também os

gregos não a esclareceram, como tal, e nem o podiam fazer por razões fundamentais<sup>377</sup>

O *dasein* é essencialmente caracterizado pelo estar lançado num horizonte de manifestabilidade e compreensibilidade no qual o ente aparece como significativo e também – ao mesmo tempo – pelo estar projetado num projeto existencial aberto por esse mesmo horizonte compreensivo. No ato de escrita desta “tese”, eu não sou essencialmente um sujeito racional e consciente que, por ser justamente isso, tem como possibilidade também a dedicação a uma disciplina universitária chamada Filosofia, na qual, a partir de certos níveis de certificação, me torno “aluno”, “estudante de pós graduação”, “professor” ou “autor”. É por já estar lançado num horizonte compreensivo prévio e projetado num projeto nos quais a Filosofia vem ao meu encontro e requisita que me ocupe com ela, isto é, é nessa ocupação mesma, ocupação tensionada entre o “já-ter-sido” de uma tradição sedimentada e o projetar-se de um “porvir”, que me essencializo a cada vez como “aluno”, “doutorando” ou “professor” de Filosofia.

O ser-aí é um poder-ser que já sempre se acha imerso em possibilidades existenciais específicas. Tais possibilidades constituem-se incessantemente em função de uma significância e de mobilizadores estruturais sedimentados. Jogado no mundo e familiarizado com os campos de uso, nós realizamos incessantemente atividades que envolvem necessariamente utensílios dotados de uma significação precisa em virtude de algo que se encontra em uma relação direta com o poder-ser do ser-aí. Assim, o funcionário de uma repartição pública sai de casa para o trabalho toda manhã e usa em sua sala uma série de utensílios em virtude da necessidade da subsistência material. Do mesmo modo, o piloto de fórmula um se senta em seu carro para mais uma bateria de testes em virtude do anseio por jogar com seus limites ou experimentar o sabor fugaz de uma vitória. Todas as atividades cotidianas constroem-se a partir de uma junção de significância e em-virtude-de, de facticidade e poder-ser.<sup>378</sup>

Por isso Heidegger pode afirmar que “A essência do ser-aí reside em sua existência”. O *dasein* não possui nenhuma determinação essencial *a priori* em si. O *dasein* somente se essencializa à medida em que, já lançado numa pré-compreensão do Ser, a partir da qual os entes vêm ao seu encontro como dotados de um sentido determinado, o *dasein*, projetado num projeto, se ocupa com eles de uma forma determinada. No entanto, o que Heidegger entende por *existência* tampouco guarda o sentido metafísico de uma “atualização”, “efetivação” ou “realização” numa realidade efetivamente existente de uma essência prévia. Existência para Heidegger

377 HEIDEGGER, M., *Introdução à metafísica*, p. 143

378 CASANOVA, M. A., *Compreender Heidegger*, p. 103

é *ec-sistência*. Resgatando-se o sentido etimológico da palavra, *ex-* ou *ec* diz “fora, movimento para fora, voltar-se para fora” e *sistência*, que deriva do latim *stare* e *sistere*, que por sua vez remetem ao grego *histanai* e *stasis*, todas constitutivas de uma vasta gama de variações sempre relativas ao sentido original de “permanência”, como “estar”, “ficar em pé”, “fazer ficar em pé”, “ficar no lugar”, “permanecer imóvel”, “manter”, “sustentar”. *Histanai* e *stasis*, *stare* e *sistere* se encontram na raiz de palavras como “status”, “estado”, “estância”, “estabilidade”, “estátua”, “constância”, “circunstância”, “substância” etc. Heidegger resgata esse sentido etimológico para se referir à “essência” do *dasein* como um “estar voltado para fora”, como um “permanecer voltado para fora”. “O estar postado na clareira do ser denomino eu a *ec-sistência* do homem”<sup>379</sup>.

O homem desdobra-se assim em seu ser que ele é a “ai”, isto é, a clareira do ser. Este “ser” do aí, e somente ele, possui o traço fundamental da *ec-sistência*, isto significa, o traço fundamental da *in-sistência ec-stática* na verdade do ser”.<sup>380</sup>

O “fora” indicado pelo prefixo “*ec*” “deve ser pensado como o espaço da abertura do próprio ser. Por mais estranho que isso soe, a *stásis* do ekstático se funda no insistir no ‘fora’ e ‘aí’ do desvelamento que é o modo de o próprio ser acontecer”<sup>381</sup>.

O *dasein* compreende o Ser. Isto é, para o *dasein* o ente se revela *enquanto tal*, ou seja, o ente aparece como dotado de significado, como “cognoscível, manuseável e transformável” segundo um horizonte interpretativo previamente aberto. Isto quer dizer apenas o seguinte: o *dasein* nunca se encontra com um “objeto” objetivamente dado pela ocupação de um “lugar” determinado no espaço e no tempo abstratos. O *dasein* já sempre se encontra em meio a entes significativamente inscritos numa rede de sentidos: a cadeira que serve para sentar diante do computador que, por sua vez, juntamente com pilhas de livros temáticos se revela como instrumento de redação de uma tese – situação que só pode se dar num âmbito previamente aberto e que a torna possível enquanto projeto. O *dasein* nunca se encontra “em primeiro lugar e na maioria das vezes” com “animais racionais e conscientes”, mas com companheiros de bar que ajudam a amenizar a rotina de uma árdua semana de trabalho na sexta-feira à noite, com companheiros de estudos com os quais se pode discutir inusitadas situações filosóficas, com

379 HEIDEGGER, M., *Sobre o humanismo*, p. 352

380 *Ibidem*, p. 353

381 HEIDEGGER, M., *Introdução de 1949 a “O que é metafísica”*, p. 257

competidores profissionais que almejam aos cargos mais elevados dentro da empresa na qual trabalha, com pessoas, enfim, que ama e odeia, que admira e que despreza, de acordo com as circunstâncias. Em todas essas – e todas as outras – situações cotidianas, o *dasein* já sempre se encontra ocupado com entes que se revelam como significativos a partir de um âmbito previamente aberto de manifestabilidade e compreensibilidade.

O homem é “jogado” pelo ser mesmo na verdade do ser, para que, ec-sistindo, desta maneira, guarde a verdade do ser, para que na luz do ser o ente se manifeste como o ente que efetivamente é.

Se e como o ente aparece, se e como o Deus e os deuses, a história e a natureza penetram na clareira do ser, como se apresentam e ausentam, não decide o homem. O advento do ente repousa no destino do ser.<sup>382</sup>

O Ser é a “clareira”<sup>383</sup> a partir da qual o ente se revela como ente significativo. A “clareira” (*die Lichtung*) é “esta abertura que garante a possibilidade de um aparecer e de um mostrar-se”<sup>384</sup>.

O substantivo “clareira” vem do verbo “clarear”. O adjetivo “claro” (“*licht*”) é a mesma palavra que “*leicht*”. 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 de comum, nem sob o ponto de vista linguístico, 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* e *Licht*. Subsiste, contudo, a possibilidade de uma conexão real entre ambos. 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 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.<sup>385</sup>

Clareira é a abertura na qual o ente se revela à luz do Ser. Ser, enquanto abertura a partir da qual o ente se revela em seu sentido próprio, desvela o ente em sua totalidade, traz à luz, traz à presença, “presenta” os entes como entes significativos. Trazendo à presença, “presentando”, o Ser presenteia o ente – e o *dasein* – com o dom e a dádiva da revelação do sentido.

Ser, pelo qual é assinalado todo ente singular como tal, ser significa apresentar. Pensado sob o ponto de vista do que se apresenta, pre-sentar se mostra como pre-sentificar. Trata-se, porém, agora de pensar este pre-

382 HEIDEGGER, M., *Sobre o humanismo*, p. 356

383 *Ibidem*, p. 356

384 HEIDEGGER, M., *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, p. 275

385 *Ibidem*, p. 275

sentificar propriamente, na medida em que é facultado pre-sentar. Pre-sentificar mostra-se no que lhe é próprio pelo fato de levar para o desvelamento. Pre-sentificar significa: desvelar, levar ao aberto. No desvelar está em jogo um dar, a saber, aquele que no presentificar dá o pre-sentar, isto é, ser.<sup>386</sup>

Toda essa insistência na caracterização do Ser como “clareira”, “abertura” e “desvelamento” é para chegarmos e conseguirmos nos manter suficientemente na compreensão tão simples e tão complicada, tão próxima e tão distante, de que o *Ser não é um ente*. Ser não é o “ente fundante”, nem o “ente causador”, nem o “ente” que “sustenta” os entes na presença e na existência. Ser não é, de maneira nenhuma, um ente.

Mas o ser – que é o ser? Ele é ele mesmo. Experimentar isto e dizê-lo é a aprendizagem pela qual deve passar o pensar futuro. O “ser” – isto não é Deus, nem um fundamento do mundo. O ser é mais amplo que todo ente e é contudo mais próximo do homem que qualquer ente, seja isto uma rocha, um animal, uma obra de arte, uma máquina, seja isto um anjo ou Deus. O ser é o mais próximo. E, contudo, a proximidade permanece, para o homem, a mais distante. O homem se atém primeiro já sempre apenas ao ente. Quando, porém, o pensar representa o ente enquanto ente, refere-se certamente, ao ser; todavia, pensa, na verdade, constantemente, apenas o ente como tal e precisamente não e jamais o ser como tal.<sup>387</sup>

Entre ser e ente há uma diferença incomensurável que Heidegger chama *diferença ontológica*.

A “diferença ontológica” é uma coisa simples. O ser não é nada de ente. Só o ente é. Não se pode dizer que o ser “é”. A diferença é portanto extrema: não entre um ente e outro, mas entre todo ente – e o ser. (...)

A simplicidade da diferença é na verdade a origem de uma profusão de questões. A diferença desarma, inquieta, é a mais digna de questão. Jamais Heidegger deixará de ter a diferença sob a vista, na medida em que todos os entes levam à diferença. O giz, a mesa, o anfiteatro do curso, a montanha, o rio, o pássaro, o anjo, Deus... todos estes entes, e tantos outros, mil vezes contribuirão para levar a pensar que, se eles são, seu ser, ele, não é do modo como eles são. O ser do giz não é, por sua vez, como é o próprio giz, o branco do giz, etc. E assim para todos os outros.<sup>388</sup>

A *verdade* do Ser é originariamente *alétheia*, desvelamento, descobrimento. A verdade do Ser não é uma representação acurada que corresponda à essência do ente, a verdade do Ser não é ela mesma um “ente”, nem algum tipo de descrição ou interpretação. A verdade originária do Ser, enquanto *alétheia*, desvela a totalidade do ente a partir da abertura de um horizonte de

386 HEIDEGGER, M., *Tempo e Ser*, p. 457

387 HEIDEGGER, M., *Sobre o humanismo*, p. 356

388 DUBOIS, C., *Heidegger: introdução a uma leitura*, p. 86

manifestabilidade e significabilidade. “*Desvelamento do ser é o que primeiramente possibilita o grau de revelação do ente*”<sup>389</sup>. A verdade enunciativa, predicativa, representacional e proposicional “deve, para tornar-se possível, radicar-se num âmbito revelador, que possui caráter *não predicativo*”. “A verdade da proposição está radicada numa verdade *mais originária* (desvelamento)”<sup>390</sup>. Esta verdade *mais originária, ontológica*, é o próprio desvelamento como condição de possibilidade da verdade enunciativa e representacional (ôntica). É preciso que o ente tenha aparecido e vindo à presença em primeiro lugar em seu ser (em seu sentido revelado), para que possa tornar-se objeto de investigação sobre o qual é possível fazer enunciações “verdadeiras”. “Verdade ôntica e ontológica sempre se referem, de maneira diferente, *ao ente em seu ser e ao ser do ente*”<sup>391</sup>.

Abordando o ente, por exemplo esta coisa material, podemos certamente dela extrair numerosas verdades ônticas, haurir nela o que nela se manifesta. Ela é pesada, quadrada etc. Mas do mesmo modo, abordando-a assim, por exemplo, mas que é apenas um exemplo, no quadro de nossa percepção sensível, precisamente nós já a abordamos, isto é, ela já se mostrou a nós como... como o quê? Como coisa material, que é articulada nela mesma. Sem “verdade ontológica”, não haveria nenhum acesso à verdade ôntica: a verdade ontológica já sempre se abriu, possibilitando nosso encontro com as coisas e conosco mesmos.<sup>392</sup>

No entanto, na abertura desveladora que revela o ente enquanto tal, o Ser, ele mesmo, se retrai. O Ser revela o ente. Na re-velação do ente, o Ser torna a esconder-se no velamento. O Ser não cessa de apresentar o ente, de trazer o ente à presença. Mas, nesse apresentar desvelador que revela o ente e o traz à presença em seu sentido próprio, o Ser mesmo resta velado e retraído. Não se trata aqui de frases obscuras construídas na forma poética para causar um efeito no leitor. A retração do Ser na revelação do ente diz apenas o seguinte: porque o Ser já sempre desvelou o ente em seu sentido próprio, graças a esta abertura desveladora, de doação de sentido, que revela o ente trazendo-o à presença, podemos nos encontrar – e já sempre nos encontramos – em meio ao ente, ocupados com o ente, lançados num horizonte de manifestabilidade e compreensibilidade e lançados em projetos existenciais. Nesta lida cotidiana com o ente, a qual somente a doação desveladora do Ser tornou possível, o Ser mesmo resta esquecido, impensado, velado.

389 HEIDEGGER, M., *Sobre a essência do fundamento*, p. 299

390 *Ibidem*, p. 299

391 *Ibidem*, p. 300

392 DUBOIS, C., *Heidegger: introdução a uma leitura*, p. 87

O ser difere do ente. Mas nessa diferença ele leva o ente a ser – enquanto ente –, manifestar-se. Se retirando em favor do ente, o ser dota o ente de sua manifestabilidade específica. O ser como ser do ente, é, do ponto de vista da diferença, a retração do ser. A relação entre ser e ente, pensada desde a diferença é a retração do ser.<sup>393</sup>

Se já sempre nos encontramos em meio a uma compreensão do Ser, a origem, o fundamento originário desta compreensão resta-nos velado.

Sempre já nos encontramos em meio a uma pré-compreensão de Ser que orienta nosso comportamento em meio ao ente, que orienta nosso modo de ser, agir, pensar. Também a postura teórica que põe o ente em questão e põe em marcha a investigação de seus fundamentos últimos só pode se dar a partir do desvelamento de um horizonte significativo em que o ente aparece – se mostra – como objeto de investigação e como fundado por um fundamento investigável e encontrável. Também o responder que já encontrou o fundamento último do ente só pode se dar a partir de uma pré-compreensão do Ser, segundo a qual a totalidade do ente já aparece e se mostra como estruturalmente correspondente a um tal fundamento. Esse modo de perguntar e responder constitui a essência da Metafísica. A metafísica

pensa o ente enquanto ente. Em toda parte, onde se pergunta o que é o ente, tem-se em mira o ente enquanto tal. A representação metafísica deve esta visão à luz do ser. A luz, isto é, aquilo que tal pensamento experimenta como luz, não é em si mesma objeto de análise; pois este pensamento analisa e representa continuamente e apenas o ente sob o ponto de vista do ente. É, sem dúvida, sob este ponto de vista que o pensamento metafísico pergunta pelas origens ônticas e por uma causa da luz. A luz mesma vale como suficientemente esclarecida pelo fato de garantir transparência a cada ponto de vista sobre o ente.

Seja qual for o modo de explicação do ente, como espírito no sentido do espiritualismo, como matéria e força no sentido do materialismo, como vir-a-ser e vida, como representação, como vontade, como substância, como sujeito, como *energeia*, como eterno retorno do mesmo, sempre o ente enquanto ente aparece na luz do ser. Em toda parte, se iluminou o ser, quando a metafísica representa o ente. O ser se manifestou num desvelamento (*alétheia*). Permanece velado o fato e o modo como o ser traz consigo tal desvelamento, o fato e o modo como o ser mesmo se situa na metafísica e a assinala enquanto tal. O ser não é pensado em sua essência como desveladora, isto é, em sua verdade. Entretanto, a metafísica fala da inadvertida revelação do ser quando responde a suas perguntas pelo ente enquanto tal. A verdade do ser pode chamar-se, por isso, o chão no qual a metafísica, como raiz da árvore da filosofia, se apoia e do qual retira seu alimento.<sup>394</sup>

<sup>393</sup> *Ibidem*, p. 91

<sup>394</sup> HEIDEGGER, M., *Introdução de 1949 a “Que é Metafísica?”*, p. 254

Heidegger se refere aqui à imagem cunhada por Descartes, segundo a qual toda a filosofia é “como uma árvore”, na qual “as raízes são a Metafísica, o tronco é a Física e os galhos que saem desse tronco são todas as outras ciências”<sup>395</sup>. A partir dessa imagem, a questão que nomeia toda a tarefa do pensamento heideggeriano é:

Em que solo encontram as raízes da árvore da Filosofia seu apoio? De que chão recebem as raízes e, através delas, toda a árvore as seivas e as forças alimentares? Qual o elemento que percorre oculto no solo, as raízes que dão apoio e alimento à árvore? Em que repousa e se movimenta a metafísica? O que é a metafísica vista desde seu fundamento?<sup>396</sup>

Este é o grande desafio que o pensamento de Heidegger impõe a si mesmo e a todo filosofar desde então. Está nessa questão e, mais propriamente, nessa maneira de questionar, a grande originalidade do seu pensamento. Toda a tradição Ocidental, essencialmente caracterizada pela “educação para a verdade”, isto é, pela busca incessante da verdade do ente, é *ontologia*, ou seja, sempre se coloca como diretriz a questão do *ser* do ente. Ao proceder dessa maneira, descobrindo e estabelecendo um “ente” fundamental suficientemente capaz de se dar como fundamento último da totalidade do ente, a Metafísica entifica o Ser, esquecendo a diferença ontológica que se encontra na própria origem do seu questionar e, por fim, esquece o esquecimento, movendo-se sempre no âmbito já desvelado do ente.

A metafísica expressa o ser constantemente e das mais diversas formas. Ela mesma suscita e fortalece a aparência de que a questão do ser foi por ela levantada e respondida. Mas a metafísica não responde, em nenhum lugar, à questão da verdade do ser, porque nem a suscita como questão.<sup>397</sup>

Procedendo dessa maneira, a metafísica representa e nomeia, num mesmo movimento, o ente enquanto tal em sua totalidade e o ente supremo que se dá como fundamento – causa, razão de ser e sustentação – da totalidade do ente.

A metafísica diz o que é o ente enquanto ente. Ela contém um *lógos* (enunciação) sobre o *ón* (o ente). O título tardio “ontologia” assinala sua essência, suposto, é claro, que o compreendamos pelo seu conteúdo autêntico e não na sua estreita concepção “escolástica”. A metafísica se movimenta no âmbito do *òn he ón*. Sua representação se dirige ao ente enquanto ente. Desta maneira, a metafísica representa, em toda parte, o ente enquanto tal e em sua totalidade, a entidade do ente (a *ousía do ón*). A metafísica, porém, representa a entidade do ente de duas maneiras: de um lado a totalidade do ente enquanto tal, no sentido dos traços mais gerais (*òn kathoulou, koinón*); de outro, porém, e ao mesmo tempo, a totalidade

395 DESCARTES, R., ap. HEIDEGGER, M., *Introdução de 1949 a “Que é metafísica?”*, p. 253

396 *Ibidem*, p. 253

397 *Ibidem*, p. 255

do ente enquanto tal, no sentido do ente supremo e por isso divino (*òn kathoulou, akrótaton, theion*).<sup>398</sup>

Enquanto enunciação lógica que determina a totalidade do ente em seu caráter mais geral e em seu princípio supremo de fundação, a metafísica é *onto-teo-logia*.

Pelo fato de representar o ente enquanto ente é a metafísica em si a unidade destas duas concepções da verdade do ente, no sentido do geral e do supremo. De acordo com sua essência ela é, simultaneamente, ontologia no sentido mais restrito e teologia<sup>399</sup>

Com essa caracterização da metafísica como onto-teo-logia, Heidegger “destrói” tanto as pretensões metafísicas de fundamentação absoluta a partir de um *theion*, quanto as pretensões de supressão do absoluto em todo pensamento ateu e antimetafísico. O pensamento do fundamento absoluto, no que entifica o Ser, já sempre esteve mergulhado num profundo esquecimento da dimensão incalculável e irrepresentável do Ser enquanto transcendência. Mas, por outro lado, o pensamento ateu e antimetafísico, ao nomear a totalidade do ente a partir de uma determinação unitária e suprema (vontade, vontade de poder, força, matéria), que parece resistir a toda transcendência, negando qualquer relação com a dimensão do *theion*, já se constituiu enquanto não apenas *onto*, mas também *teo-logia*.

O Deus entra na filosofia pela de-cisão, que nós primeiro pensamos como o átrio em que se manifesta a diferença entre ser e ente. A diferença constitui o traçado básico no edifício da essência da metafísica. A de-cisão dá como resultado e oferece o ser enquanto fundamento a-dutor e pro-dutor, fundamento que necessita, ele próprio, a partir do que ele fundamenta, a fundamentação que lhe é adequada, quer dizer, a causação pela coisa (causa) mais originária (*Ur-sache*). Esta é a causa como *causa sui*. Assim soa o nome adequado para o Deus na filosofia. A este Deus não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da *causa sui*, não pode o homem cair de joelhos por temor, nem pode, diante deste Deus, tocar música e dançar.

Tendo isto em conta, o pensamento a-teu, que se sente impelido a abandonar o Deus da filosofia, o Deus como *causa sui*, está talvez mais próximo do Deus divino.<sup>400</sup>

O mesmo procedimento de “destruição” que atinge num só golpe todo pensamento que afirma ou que nega radicalmente a possibilidade de um fundamento absoluto, encontramos nas conferências *O que é metafísica? E Introdução à metafísica*. Por entificar o Ser, deixando esquecida a dimensão transcendente da clareira, a metafísica lida somente com o ente e permanece sempre

398 *Ibidem*, p. 259

399 *Ibidem*, p. 259

400 HEIDEGGER, M., *A constituição onto-teológica da metafísica*, p. 399

“física”, mas toda a ciência materialista, incluindo a física moderna, em sua pretensão de se ater ao ente e nada além do ente, já sempre somente se tornou possível em primeiro lugar a partir de um horizonte de manifestabilidade e compreensibilidade que *transcende* o ente. Por isso Heidegger pode afirmar que “a ciência existe graças à metafísica”, porque somente na medida em que o ser já revelou o ente em seu sentido enquanto objeto de investigação, “pode a ciência transformar o ente em objeto de pesquisa”<sup>401</sup>. Por isso também Heidegger pode afirmar que

mesmo na doutrina do Ser como *actus purus* (S. Tomás de Aquino) ou como *conceito absoluto* (Hegel) ou como *eterno retorno da mesma Vontade de Poder*, a metafísica permanece sempre sem oscilações “Física”.<sup>402</sup>

Christian Dubois ressalta o caráter peculiar da “diferença” ontológica tal como pensada na conferência *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*. A “diferença” enquanto *Austrag*, nomeia a relação inter-dependente e inter-constitutiva de Ser e ente enquanto dimensões que se requisitam mutuamente numa tensão insuperável.

A conferência pensa a diferença como *Austrag*, diferença levando um ao outro o ser e o ente, pensando o ser e o ente a partir do ante de um ao outro que os doa um ao outro. Repitamos: *Austrag* diz o alcance do que constitui o entre-dois do ser e do ente. Heidegger pensa o entre-dois que suporta tudo como o jogo que leva o ser, numa formulação audaciosa, a “ser” o ente, onde ser deve ser compreendido de modo transitivo. O ser desdobra-se transportando-se ao ente, dando-lhe lugar de ser. Ser: dando lugar ao ente. Reciprocamente, o ente é na medida em que chega a esse lugar, manifesta-se, entra no desvelamento. A chegada do ser: o advento do ente.<sup>403</sup>

O projeto de pensamento heideggeriano consiste em não pensar mais o ser a partir do ente, mas pensar o Ser mesmo enquanto tal, constituindo, portanto, não mais uma ontologia entre outras que se crê portadora de uma representação mais acurada do ser do ente, mas uma *ontologia fundamental*, que, justamente, se propõe a pensar o fundamento de toda ontologia possível, o “solo” no qual pululam ocultos os nutrientes que dão vida às raízes metafísicas da grande árvore da Filosofia. Colocar-se em condições de fazer a experiência de um tal desafio, no entanto, exige uma outra maneira de pensar, visto que o Ser não se dá como “solo” à maneira de

401 HEIDEGGER, M., *Que é metafísica?*, p. 242

402 HEIDEGGER, M., *Introdução à metafísica*, pp. 47-48

403 DUBOIS, C., *Heidegger: introdução a uma leitura*, p. 94

um “fundamento” encontrável e representável a partir de algum método de investigação. Ser se dá como “clareira”, “desvelamento”, “revelação” nos quais pelo mesmo gesto desvelador e revelador, se retrai e permanece oculto na abissalidade intransponível da diferença ontológica.

“Diferença ontológica” não significa apenas a constatação de uma diferença entre entidades essencialmente diferentes. A diferença ontológica inscreve-se na abissalidade incalculável e incomensurável de um “entre” impossível e, no entanto, factível, que funda a totalidade do ente, cada vez, no infundado.

Afirmar que o ser não é um ente não significa aqui simplesmente reter uma distinção abstrata entre duas coisas, mas implica antes muito mais pensar uma impossibilidade constitutiva de todo e qualquer acontecimento de mundo que revela ao mesmo tempo um limite das distinções racionais em geral. (...) A questão com a diferença ontológica é justamente marcar o caráter em última instância infundado de todo e qualquer fundamento, de todo e qualquer mundo. Como o ser nunca se confunde com um ente entre outros, nem mesmo com o ente supremo e sumamente perfeito, jamais se pode pensar um mundo, ou seja, uma determinação do ser do ente na totalidade, que traga consigo uma suspensão do problema mesmo do fundamento, uma correção do caráter histórico de toda e qualquer fundação. Este fato traz consigo, por sua vez, algumas consequências imediatas. Uma vez que o ser não se confunde com o ser dos entes em geral, todo projeto de mundo sempre envolve necessariamente uma dinâmica de expansão e de desvelamento do ser. De outro modo, o ser se encontraria dado no mundo e se confundiria concomitantemente com o seu modo de ser no interior de um tal campo de abertura. Por outro lado, toda expansão e todo desvelamento de ser sempre implicam ao mesmo tempo uma retração do ser no abismo da sua diferença para a qual não se tem medida alguma e na qual impera incontornavelmente o silêncio.<sup>404</sup>

Enquanto ente *ec-sistente*, que só se realiza e se efetiva *sendo*, isto é, insistindo na “clareira” previamente aberta de um horizonte de manifestabilidade e compreensibilidade, o *dasein* é essencialmente finito. O *dasein* não é nada mais que seu já ser lançado neste horizonte significativo, no qual, lançado em projetos significativos possíveis, ocupa-se com entes significativos. Um horizonte aberto oferece diversas possibilidades, mas também impõe necessariamente uma limitação, uma de-limitação que inscreve o *dasein* numa existência essencialmente finita. Sendo assim, não há qualquer possibilidade de fundamentação absoluta – fixa, eterna e imutável – para a totalidade do ente, pois toda determinação fundamental do ente na totalidade é sempre em si mesma infundada, provisória e histórica. Toda determinação fundamental do ente – seja como ideia, Deus, sujeito, vontade ou

relações materialistas de moléculas condicionadas por leis naturais – já sempre somente se torna possível a partir de um horizonte de manifestabilidade e compreensibilidade à luz do qual o ente se mostra enquanto tal.

Dizer que o ser não se confunde nem pode se confundir com um ente entre outros não significa dizer que não há ser e que todo pensamento voltado para o ser é absurdo, mas antes que o ser acontece como diferença, que ele se dá a partir da distinção entre o ser ele mesmo e o ser do ente na totalidade (mundo). Não há, para Heidegger, nenhuma possibilidade de se falar de fundamentos últimos da totalidade. No entanto, uma tal impossibilidade não equivale a dizer que não se pode falar absolutamente de fundamento, mas antes que não há fundamentos absolutamente consistentes, pois todo fundamento é sempre um fundamento histórico. (...) há fundamentos históricos diversos que nascem de uma maneira específica de configuração da tensão entre uma abertura determinada do ser do ente na totalidade e a retração do ser no abismo de sua diferença (...)<sup>405</sup>

## 4.2 – A História dos envios do Ser e as configurações epocais da Metafísica

Se o “Ser” não é “algo” como um “fundamento”, não há qualquer possibilidade de chegarmos a uma determinação fundamental absoluta da totalidade do ente. O Ser desvela um horizonte de manifestabilidade e compreensibilidade a partir do qual o ente se revela em seu sentido. Toda fundamentação metafísica só se dá a partir de um tal horizonte previamente aberto, no qual, revelando o ente, o Ser já se retraiu. Apresentando o Ser a cada vez como “ente” fundamental determinado, a metafísica move-se essencialmente no âmbito do esquecimento do Ser. Mas este esquecimento não decorre de nenhuma falha, falta, descuido ou incorreção dos pensadores ocidentais. Esse “erro” enquanto “errância” do *dasein* em sua perpétua “A-patridade” é provocado pelo próprio Ser, que, ao revelar o ente enquanto tal num gesto doador de sentido, retira-se e se retrai no velamento. O *dasein* não simplesmente impõe uma determinação fundamental para o ente na totalidade, na qual, por descuido, deixa esquecido o Ser enquanto tal. É o próprio Ser que se envia como esquecimento, é o próprio Ser que revela o ente em seu sentido, a cada vez, velando-se. Esses envios em que o Ser revela o ente retraindo-se no velamento, constituem a própria História do Ser, da Metafísica, do Ocidente.

<sup>405</sup> *Ibidem*, p. 168

A metafísica é o esquecimento da diferença, isto é, do ser como diferente do ente, e isto em proveito da fundação do ente. Mas essa fundação efetua-se ela mesma a cada vez sob um envio determinado, a unidade desses envios formando a própria história da metafísica. Essa história é a história do ser como história se intensificando no esquecimento do ser. A metafísica vista a partir da história do ser é a história na qual o próprio ser não é questão, em proveito de “cunhagens” determinadas do ser que, a cada vez, liberam o espaço de aparição do ente, seu regime geral de visibilidade. O ser é pensado como “ideia” por Platão, como “energeia” por Aristóteles, como “ato puro” por Tomás etc., até os pensadores terminais da metafísica, que são Hegel e Nietzsche.<sup>406</sup>

O *dasein*, enquanto ec-sistente essencialmente caracterizado pela compreensão do Ser, não determina nem escolhe a maneira como o Ser se dá, ou seja, não é a partir de uma opção teórica do *dasein* que o Ser se determina como *ideia*, *energeia*, Deus ou vontade. O *dasein*, enquanto ec-sistente que compreende o Ser, isto é, que já sempre se encontra lançado em meio a uma lida significativa com os entes, apenas corresponde ao envio do Ser, ao chamado do Ser que o provoca a comportar-se desta ou daquela maneira, a assumir um ou outro modo de Ser.

A filosofia enquanto metafísica é compreendida por Heidegger como esquecimento do ser. Esse esquecimento faz história: como os diferentes modos segundo os quais o ser se ilumina e se retira para fundar o ente. O que significa as épocas da história da Europa, consideradas a cada vez como uma certa manifestação do ente a partir de um destino do ser pelo qual os homens históricos têm sempre de responder, a partir do qual eles são o que são, em suas relações consigo mesmos, com os outros e com as coisas.<sup>407</sup>

Há uma correspondência e co-pertinência de *dasein* – aquele que se essencializa compreendendo o sentido do ente à luz do Ser –, e Ser – o desvelamento revelador do ente em seu sentido próprio. Essa correspondência e co-pertinência que se essencializa numa “cunhagem” Histórica do fundamento do ente na totalidade a partir de um envio do Ser – que nesse envio se retrai –, é o que talvez possamos compreender como *Ereignis* – acontecimento apropriativo.

O comum-*pertencer* de homem e ser ao modo da recíproca provocação nos faz ver, de uma proximidade desconcertante, o fato e a maneira como o homem está entregue como propriedade ao ser e como o ser é apropriado pelo homem. Trata-se de simplesmente experimentar este ser próprio de, no qual homem e ser estão reciprocamente a-propriadados, experimentar que quer dizer penetrar naquilo que designamos *acontecimento-apropriação*.<sup>408</sup>

406 DUBOIS, C., *Heidegger: introdução a uma leitura*, p. 95

407 *Ibidem*, p. 96

408 HEIDEGGER, M., *O princípio de identidade*, p. 383

O acontecimento-apropriação diz respeito a algo que já sempre se deu, mas também nomeia uma tarefa e delinea o esboço ainda invisível de uma superação por vir. *Ereignis* já sempre se deu porque o Ser já sempre revelou a totalidade do ente e o *dasein* já sempre está lançado num horizonte compreensivo aberto a partir de uma doação de sentido pelo Ser. O desvelar revelador, acontecendo, apropria o *dasein* e isto num duplo sentido: O Ser (o desvelar revelador) toma o *dasein* como propriedade sua, mas, num mesmo gesto, libera o *dasein* para que – enquanto aquele que compreende – venha a ser ele próprio. *Ereignis* nomeia uma tarefa, porque imerso num horizonte significativo, o *dasein* já está sempre ocupado com entes. Imerso neste horizonte significativo, o *dasein* aparece para si mesmo como um ente significativo determinado, numa lida diária com entes diversos que aparecem para ele como significativos. Isto é, à luz de uma pré-compreensão do Ser, aparecemos para nós mesmos como professores, escritores, estudantes, empresários, funcionários, filhos, amigos, amantes, e isto na própria ocupação com entes que já se revelaram como úteis, necessários e significativos para o desempenho de qualquer um desses papéis. Nessa lida, o próprio Ser resta esquecido. No desvelar revelador que acontece doando sentido, somos chamados e provocados pelo Ser a assumir um determinado modo de comportamento frente ao ente. Assumimos, assim, um modo “próprio” de ser e resta velado para nós o fato de que o que temos de mais “próprio” é justamente aquela doação que nos apropria a partir de uma “outra” dimensão. No entanto, esse mesmo chamado que provoca a lidar com o ente de uma determinada maneira, é também o chamado para a tarefa suprema do pensamento, a qual consiste justamente em colocar-se em condições de auscultar a voz silenciosa desse chamado que, a cada vez, nos provoca a assumir um determinado modo de ser. Esta tarefa reconcilia o *dasein* com seu ser próprio, isto é, seu comum-pertencer ao Ser, libera Ser e *dasein* da clausura de suas determinações metafísicas e prepara o solo da História para a possibilidade do advento de um novo acontecimento, de uma mudança de tom no chamado do Ser.<sup>409</sup>

A História do Ser “não se dá em série, como maçãs, peras, pêssegos, arranjados sobre o balcão da representação histórica”<sup>410</sup>, isto é, não se trata de uma

409 *Ibidem*, pp. 383, 383, 384

410 HEIDEGGER, M., *A constituição onto-teológica da metafísica*, p. 397

sequência linear “historiograficamente verificável”<sup>411</sup>. O envio do Ser revela o ente em seu sentido e vela a própria doação de sentido. Ser se desvela revelando o ente e vela a si mesmo permanecendo oculto retraído no abismo de sua diferença. A medida ontológica que origina e perpassa a abertura de um horizonte determinado de manifestabilidade e compreensibilidade funda uma *Época*.

A metafísica funda uma época, na medida em que lhe concede o fundamento da sua configuração essencial através de uma interpretação específica do ente e de uma acepção específica da verdade. Este fundamento governa todas as manifestações que caracterizam uma época.<sup>412</sup>

Época não é um determinado período de tempo contabilizável entre um marco inicial e um marco final. Esta determinação cronológica é apenas uma possibilidade secundária e já decadente daquele sentido profundo.

A história do ser é sempre, solidariamente: um modo, para o ser, de fundar a manifestabilidade do ente, e portanto de se retirar; um modo, para o homem, de participar dessa doação do ser em benefício do ente na verdade, e, por isso, de compreender a si mesmo. A história do ser é a história da verdade, e a história da relação do homem consigo e com as coisas, que, respondendo, aí encontra uma consistência. A cada vez, uma época da história do ser mistura esses traços decisivos.<sup>413</sup>

Apesar da singularidade epocal, a História do Ser – que é também História da Metafísica, História da Verdade, História do Ocidente, História do *dasein* – tem um fundo originário que a perpassa: a compreensão do ser como *presença*.

O fundo dessa história se determina na compreensão do ser como presença. Presença, *Anwesen*, é entendida como determinação do ente como presente constante, perdurando na presença. O “ser como presença”, em sua significação metafísica, significa tanto, em relação ao ente, quanto a perduração constante – e não interrogada em sua dimensão temporal mais originária. As épocas da história do ser, abstraídas as suas complexidades próprias, são igualmente figuras da presença, onde o ser ao mesmo tempo se dá e se retira.<sup>414</sup>

O ser se destina – se envia, se dá – como presença. O ser se dá como “presente”, como doação e dádiva reveladora do sentido do ente. Nesse dar-se, que apresenta o ente, que traz o ente à presença, a própria destinação, a própria doação, o próprio Ser, se retraem, se retiram e se retém. Época é um tal reter-se revelador. A História do Ser tem como fundo originário o destinar-se do Ser como presença. No destinar-

411 HEIDEGGER, M., *Tempo e Ser*, p. 459

412 HEIDEGGER, M., *A época das imagens de mundo*, p. 1

413 DUBOIS, C., *Heidegger: introdução a uma leitura*, p. 97

414 *Ibidem*, p. 98

se como presença o Ser se envia igualmente como “ausência”, isto é, como esquecimento, ocultamento e retração. De modo que a História da metafísica caracteriza-se como história da maximização da presentificação do Ser em sucessivas apresentações do Ser enquanto presença e concomitantemente, como a maximização do esquecimento do Ser e da compreensão do Ser como presença.

História do ser significa destino do ser – e nessas destinações tanto o destinar como o Se que destina se retém com a manifestação de si mesmos. Reter-se significa em grego *epoché*. Por isso se fala de época do destino do ser. Época não significa aqui um lapso de tempo no acontecer, mas o traço fundamental do destinar, a constante retenção de si mesmo em favor da possibilidade de perceber o dom, isto é, o ser em vista da fundamentação do ente. A sucessão das épocas no destino de ser não é nem casual nem se deixa calcular como necessária. Não obstante, anuncia-se no destino aquilo que responde ao destino e no comum-pertencer das épocas aquilo que convém. Estas épocas se encobrem, em sua sucessão, tão bem que a destinação inicial do ser como pre-s-ença é cada vez mais encoberta de diversas maneiras.<sup>415</sup>

Na aurora do pensamento ocidental, com Parmênides e Heráclito – “pensadores originários” – o Ser se revelou como *physis*. Comumente se traduz *physis* por “natureza”, mas a palavra grega diz muito mais do que a totalidade estática dos entes que hoje consideramos “naturais”, como rios, mares, árvores e montanhas. *Physis*

evoca o que sai ou brota de dentro de si mesmo (por exemplo, o brotar de uma rosa), o desabrochar, que se abre, o que nesse despregar-se se manifesta e nele se retém e permanece; em síntese, o vigor dominante (Walten) daquilo que brota e permanece. Lexicalmente “*phyein*” diz crescer, fazer crescer.<sup>416</sup>

Enquanto brotar e desabrochar a partir de si mesma, a *physis* se deixa experimentar em toda parte:

nos fenômenos celestes (nascer do sol), nas ondas do mar, no cescimento das plantas, no nascimento dos animais e dos homens no seio materno. Entretanto, *physis*, o vigor dominante, que brota, não se identifica com esses fenômenos, que ainda hoje consideramos pertencentes à natureza.<sup>417</sup>

No entanto, a *physis* não é ela mesma um fenômeno observável, nem se confunde com algum conjunto qualquer de entes que, desabrochando e brotando, vêm a ser. *Physis* é o próprio brotar e desabrochar a partir do qual o ente aparece e o próprio vigor dominante que sustenta em sua presença, permitindo que o ente permaneça

415 HEIDEGGER, M., *Tempo e Ser*, p. 459

416 HEIDEGGER, M., *Introdução à metafísica*, p. 44

417 *Ibidem*, p. 44

sendo e aparecendo. A *physis* “é o Ser mesmo em virtude do qual o ente se torna e permanece observável”<sup>418</sup>.

*Physis*, portanto, não significa “natureza”, nem mesmo se restringe ao âmbito do que hoje compreendemos como “natural”. Para os gregos, não apenas “o psíquico também pertence à *physis*”, mas *physis* compreende a totalidade de tudo aquilo o que é”<sup>419</sup>. “Compreende”, mas sem se confundir ela mesma com essa totalidade. A *physis* se dá como princípio (*arkhé*) a partir do qual a totalidade ente vem a ser e permanece sendo. *Princípio* aqui não quer dizer “algo”, nem algum “marco inicial” de qualquer espécie, mas constante desabrochar a partir do qual a totalidade do ente vem a ser – e aparecer – e permanece sendo – e aparecendo.

Os gregos não experimentaram o que seja a *physis* nos fenômenos naturais. Muito pelo contrário: por força de uma experiência fundamental do Ser, facultada pela poesia e pelo penamento, se lhes des-velou o que haviam de chamar *physis*. Somente em razão desse des-velamento puderam então ter olhos para a natureza em sentido estrito. *Physis* significa, portanto, originariamente, o céu e a terra, a pedra e a planta, tanto o animal como o homem e a História humana, enquanto obra dos homens e dos deuses e finalmente e em primeiro lugar, os próprios deuses, submetidos ao Destino. *Physis* significa o vigor reinante, que brota, e o perdurar, regido e impregnado por ele. Nesse vigor, que no desabrochar se conserva, se acham incluídos tanto o “vir-a-ser” como o “ser”, entendido esse último no sentido restrito de permanência estática. *Physis* é o surgir, o ex-trair-se a si mesmo do escondido e assim conservar-se.<sup>420</sup>

*Physis*, em seu sentido autêntico, guarda em si a tensão originária entre movimento do vir-a-ser e permanência do estático, entre aparecer no manifesto que se mostra como fenômeno e o esconder-se e ocultar-se do próprio desabrochar e do próprio vigor imperante que trazem o ente à presença e nela o sustentam.

O Ser se essencializa como *physis*. O vigor imperante, que surge e brota, é aparecer. Esse apresenta. Tudo isso implica: o Ser, aparecer, deixa sair da dimensão do velado, do coberto. Enquanto o ente *é*, como tal, instaura-se e se instala na dimensão do *re-velado* e *des-coberto*.<sup>421</sup>

Um tal desvelamento revelador e desencobridor que, em sua força vigente extrai o ente do oculto e do velado e o ex-põe na dimensão do aparecer, se diz em grego com a palavra *aletheia*. *Aletheia* guarda o sentido originário da palavra Verdade, pela qual pode ser traduzida. Verdade, enquanto *aletheia* diz muito mais do que “ente” efetivamente real, “fundamento” efetivamente fundante ou “enunciado” que

418 *Ibidem*, p. 45

419 BORNHEIM, G., *Os filósofos pré-socráticos*, p. 13

420 HEIDEGGER, M., *Introdução à metafísica*, p. 45

421 *Ibidem*, p. 129

corresponde à realidade do ente. Verdade, enquanto *aletheia* significa justamente o gesto de desvelamento através do qual o Ser torna o ente manifesto, trazendo-o à presença, mas ocultando-se a si mesmo no velamento.

A Essencialização grega da verdade só é possível em união com a Essencialização grega do Ser, concebido como *physis*. Em razão dessa contextura original de Essencialização entre *physis* e *aletheia*, podem dizer os gregos: O ente, enquanto ente, é verdadeiro. O verdadeiro é, como tal, ente. O que quer dizer: O que se mostra no vigor imperante, está na dimensão do re-velado, des-coberto. O descoberto, o re-velado, como tal, chega a sua consistência no (ao) mostrar-se. A verdade como re-velação não é um acréscimo ao Ser.

*A verdade pertence à Essencialização do Ser.* Ser ente implica: apresentar-se, surgir, aparecendo, propor-se, ex-por alguma coisa. Não-ser, ao invés, significa: afastar-se da aparição (aparecimento), da presença (Anwesenheit). Na Essencialização do aparecimento se inclui o surgir e o sair, o para frente e o para trás, no autêntico sentido de-monstrativo. Assim o ser se dispersa na multidão do ente. Esse se impõe, em toda parte, como o mais próximo.<sup>422</sup>

Pelo gesto desvelador do Ser, o ente aparece. “O vigor imperante que, brotando, permanece, é, ao mesmo tempo e, em si mesmo, o aparecimento que aparece”<sup>423</sup>. Heidegger chama atenção para o significado comum dos radicais *phy*, de *physis* e *pha*, de *phainesthai*. “*Phyein*, o brotar, que repousa em si mesmo, é *phainesthai*, luzir, mostrar-se, aparecer”<sup>424</sup>, de modo que “O Ser vige e se Essencializa como aparecer”<sup>425</sup>. Este “aparecer” não é um simples mostrar-se como apreensível pelo sentido da visão. Aparecer é o mostrar-se significativo a partir de um horizonte compreensivo aberto. O *dasein*, enquanto ec-sistente, isto é, aquele que compreende e corresponde ao Ser, é chamado e provocado à decisão e resolução pela presentificação do ente, é chamado e provocado a trazer o ente à presença arrancando-o de seu desvelamento, replicando o vigor imperante da *physis* em Obras:

A revelação só se processa operada pela obra: pela obra da palavra na poesia, pela obra da pedra no templo e na estátua, pela obra da palavra no pensamento, pela obra da *polis*, como o lugar da História, que tudo isso funda e protege. (...) O de-bate da re-velação do ente e, com isso, do próprio Ser na obra, que, já em si mesmo, se processa e ocorre, como um constante combate, é sempre um embate contra a velação, o encobrimento, contra a aparência.<sup>426</sup>

422 *Ibidem*, p. 129

423 *Ibidem*, p. 128

424 *Ibidem*, p. 128

425 *Ibidem*, p. 128

426 *Ibidem*, p. 210

Mas o que, arrancado ao desvelamento, vem à presença e aparece, assume assim “um aspecto de consideração”, oferece-se à vista, ou melhor, à percepção compreensiva. Conforme varia o ponto de vista, o ponto a partir do qual se considera o aspecto que o ente oferece, “pode ocorrer que a visão, que nos parece, o nosso parecer, não encontre base na própria coisa”<sup>427</sup>, formando-se assim um aspecto de consideração apenas aparente – já não como simplesmente o que aparece, mas como o que se opõe ao verdadeiro.

Posto que o Ser, *physis*, consiste no aparecer, no oferecer aspectos, encontra-se essencialmente e portanto necessária e constantemente na possibilidade de apresentar um aspecto que justamente encobre e oculta o que o ente é na verdade, isto é, *na dimensão do re-velado e descoberto*. Essa vista, em que o ente vem a estar, é *aparência* no sentido de simples aparentar. Onde há re-velação, des-cobrimto do ente, há também a possibilidade da *aparência*.<sup>428</sup>

Justamente devido a essa possibilidade intrínseca ao Ser que, trazendo o ente à presença, fazendo-o aparecer, está sempre sujeito à confusão com a mera *aparência*, “o esforço principal do pensamento teve de convergir para disciplinar a necessidade do Ser na *Aparência*. Para distinguir o Ser da *Aparência*”. Com isso, o *dasein* é chamado e provocado a priorizar o âmbito do desvelado, revelado, aparecido e efetivamente presente, em detrimento do velado, retraído, oculto, encoberto. A “tarefa” de arrancar o ente do velamento, preservando-o em sua Verdade e prevenindo-o contra a possibilidade sempre iminente da decadência em mera *aparência* “exige, por sua vez, dar a primazia à verdade, entendida como descobrimento, frente ao encobrimento. Ao re-velar-se frente ao velar-se, concebido como vendar e dissimular”<sup>429</sup>.

Assim se dá o primeiro impulso para que a *physis* que, enquanto vigor imperante que traz o ente à presença e o mantém no manifesto, guarda em si uma dimensão essencial de retração, velamento e ocultamento, passe a ser compreendida como presença, efetivamente presente. No embate entre os sofistas e Platão, o sentido originário da *aparência* que, enquanto aparecer do que vem à presença guarda uma íntima ligação com o Ser, decai em simples *aparência* que deve ser combatida e corrigida em nome de um fundamento verdadeiro capaz de fundar e legitimar absolutamente qualquer “percepção” ou discurso.

<sup>427</sup> *Ibidem*, p. 131

<sup>428</sup> *Ibidem*, p. 131

<sup>429</sup> *Ibidem*, p. 136

Apenas entre os sofistas e em Platão, a aparência se viu declarada como simples aparência e assim rebaixada. Concomitantemente o Ser se desloca, como *idea*, para um lugar supra-sensível. O hiato, *chorismos*, se abriu entre o ente apenas aparente aqui embaixo e o Ser real em algum lugar lá em cima. O hiato em que depois se instaura a doutrina do Cristianismo, transformando o inferior no criado e o superior no Criador e, com as próprias armas gregas, assim transformadas, se opõe à antiguidade (como o paganismo) e a desvirtua.<sup>430</sup>

A filosofia de Platão corresponde à essencialização do Ser como *ideia*. Aqui tem início propriamente a metafísica ocidental como esquecimento do esquecimento do Ser, devidamente a-presentado como *ideia*. O Ser deixa de ser compreendido como vigor imperante no desvelamento, vir à presença, apresentação, e passa a ser caracterizado como o ente supremo, fundamental, essencial, já desde sempre constantemente *presente*.

Tão logo, porém, a Essencialização do Ser se acha na quididade (Idea), essa, como o ser do ente, se torna também o que há de mais ente no ente. É, assim, o ente propriamente dito, *ontos on*. O Ser, como ideia, se converte então no ente propriamente, e o ente mesmo, o que antes imperava no vigor, degrada-se no que Platão chama *me on*, no que propriamente não devia ser e também propriamente não é. Pois ele desfigura sempre a ideia, o puro aspecto, ao realizá-la, configurando-a na matéria. Por seu turno, a ideia se torna o *paradeigma*, o paradigma, a figura exemplar. Assim a ideia se converte necessariamente em ideal. O exemplo, que se configura segundo a figura exemplar, não “é”, em sentido próprio, mas tem apenas parte no Ser, *methexis*. Rasga-se e se estabelece o *chorismos*, o abismo entre a ideia, como o ente propriamente, a figura exemplar e ordinária, e o não-ente propriamente, o exemplo configurado e imitado.

O aparecer recebe então da Ideia um outro sentido. O que aparece, a aparência, já não é *physis*, o vigor imperante que surge, nem também o mostrar-se do aspecto. Aparência é agora o surgir da cópia, do exemplo. Enquanto nunca atinge a sua figura exemplar e originária, o que aparece é uma *simples* aparência, propriamente um parecer, o que significa um defeito e deficiência. É agora que se separam *on* e *phainomenon*. Nessa separação radica uma consequência essencial. Visto que toda ideia é o ente propriamente e o modelo exemplar, toda abertura e manifestação do ente tem que procurar igualar-se ao exemplar originário, deve adequar-se ao modelo, conformar-se à forma da ideia. A verdade da *physis*, a *aletheia*, entendida como re-velação vigente no vigor imperante do que brota, torna-se *homoiosis* e *mimesis*, conveniência, adequação, um regular-se com, converte-se em correção da visão, da percepção, da representação.<sup>431</sup>

Como se vê nessa passagem, à decadência da *physis* em *ideia*, isto é, do Ser como desvelamento em “ser” metafisicamente compreendido como ente fundamental, corresponde a decadência da Verdade como *alétheia*, que se torna

<sup>430</sup> *Ibidem*, pp. 132-133

<sup>431</sup> *Ibidem*, p. 204

verdade como adequação e correção da percepção e do enunciado. Chamado a arrancar o ente do velamento, o *dasein* é chamado também a proteger a Verdade do ente contra as perversões e distorções que a mera opinião e a mera aparência lhe impõem.

“Dis-torcer e per-verter alguma coisa” chamam os gregos *pseudesthai*. A luta *pela* re-revelação do ente, *aletheia*, se torna, assim, a luta *contra* o *pseudos*, a per-versão e dis-torção. Ora a essencialização da luta implica a dependência de quem luta, do seu adversário, indiferente se o vence ou por ele é vencido. Por ser a luta contra a inverdade uma luta contra o *pseudos*, a luta pela verdade devém inversamente, do ponto de vista do *pseudos* combatido, uma luta pelo *a-pseudes*, pelo não-pervertido, pelo não-distorcido.

Com isso põe-se em perigo a experiência da verdade, como re-revelação. É que o não-distorcido e não-pervertido só se atinge e logra, virando-se a percepção e apreensão, sem distorção alguma, diretamente para o ente, i. é, regulando-se por ele. O caminho para a verdade concebida como correção, acha-se, destarte, aberto.<sup>432</sup>

Na luta contra a opinião e a mera aparência, isto é, na luta contra o “falso”, a percepção tem de se regular pelo ente como o constantemente si mesmo efetivamente presente, real. A filosofia aristotélica consolida com a *ousia* (substância) a interpretação do Ser como “apresentação constante, de objetividade dada”<sup>433</sup> inaugurada pelo gesto de pensamento platônico.

Em consequência, o ente, em sentido próprio, é então o sempre-ente, *aei on*. Constantemente presente, porém, é aquilo a que, de antemão, em toda apreensão e elaboração temos sempre de recorrer e retornar, o modelo, a *idea*. Constantemente presente é aquilo a que em todo *logos* (enunciar), temos sempre de remontar como o substrato já, desde sempre, subjacente, o *hypokeimenon*, subjectum.

Consolida, concomitantemente, a transformação da *aletheia* em enunciação correta que corresponde à realidade do ente, reduzindo pensamento e linguagem a uma questão de *lógica*. O *Organon* nada mais é que um meio, um instrumento para que o pensamento e a linguagem se coloquem em condições de corresponder corretamente à realidade do ente. Na determinação do Ser como presença constantemente dada, bem como na determinação da verdade que a acompanha, estão lançados os fundamentos de todo o desenrolar posterior da metafísica ocidental.

<sup>432</sup> *Ibidem*, p. 211

<sup>433</sup> *Ibidem*, p. 211

### 4.3 A subjetividade moderna e a consumação da metafísica na Época da tecnociência

*Evidentemente, todas as ações humanas serão calculadas matematicamente, de acordo com essas leis, numa espécie de tábua de logaritmos, até 108.000, e serão inscritos nos calendários; ou, algo ainda melhor: surgirão algumas publicações bem-intencionadas, do tipo dos atuais dicionários enciclopédicos, em que tudo estará tão bem calculado e indicado, que no mundo não haverá mais nem ações nem aventuras. Nesse tempo – isso tudo os senhores é que dizem –, surgirão novas relações econômicas, que serão também completamente calculadas, e com precisão matemática, de modo que, num piscar de olhos, todo tipo de questões deixarão de existir, precisamente porque alguém já terá encontrado todo tipo de respostas para elas.*

Dostoievski, *Notas do subsolo*

O “constantemente presente” como *Hypokeimenon* diz o “núcleo das coisas”, “aquilo já sempre ao fundo subsistente”<sup>434</sup>. Na tradução latina, há uma decadência da experiência originária grega do Ser como apresentação. *Hypokeimenon* torna-se *subiectum*, “o que se estende adiante [vor-liegendes], o que reúne o todo em si mesmo”<sup>435</sup>, “aquilo que subjaz, aquilo que se encontra na base, aquilo que por si mesmo já se encontra aí defronte”<sup>436</sup>. Heidegger enfatiza que “este significado metafísico do conceito de sujeito não tem, a princípio, nenhuma relação relevante com o homem, e menos ainda com o ‘eu’”<sup>437</sup>. É na Idade Moderna que

*hypokeimenon* passará a ser compreendido como a auto-certeza do próprio cogito (“*ego cogito ergo sum*”), ou seja, como o sujeito que põe diante de si todas as coisas que encontra, reduzindo-as todas, deste modo, à condição de objeto de sua representação (*Vorstellung*). É com Descartes, portanto, que o pensamento passará a ser representação.<sup>438</sup>

Quando a verdade se essencializa como correção da percepção e da enunciação em sua correspondência adequada com a entidade do ente, abre-se o caminho para que, diante da divergência de percepções e enunciações, faça-se necessário um asseguramento prévio que legitime o próprio perceber e enunciar. A questão diretriz da metafísica tradicional, “o que é o ente?”, se transforma na

434 HEIDEGGER, M., *A origem da obra de arte*, p. 10

435 HEIDEGGER, M., *A época das imagens de mundo*, p. 6

436 HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, p. 557

437 HEIDEGGER, M., *A época das imagens de mundo*, p. 6

438 DUQUE-ESTRADA, P. C., *Ciência e pós-representação*, p. 60

“pergunta sobre o método, sobre o caminho no qual algo incondicionalmente certo e seguro é buscado pelo homem e para o homem”<sup>439</sup>.

No momento em que a subjetividade moderna se instaura, vem à tona imediatamente o problema da fundamentação das proposições verdadeiras. Não é mais suficiente a construção causal de um conjunto de proposições dotadas de uma pretensa verdade estabelecida pela simples adequação entre a alma e as substâncias eternas, mas passa a ser necessário dar um passo atrás e encontrar a legitimidade do processo mesmo de formulação das proposições. A incerteza vigente entre as múltiplas proposições assumidas como verdadeiras impele à pergunta sobre a razão propriamente dita dessas proposições. O eu mostra-se como uma tal razão, uma vez que é considerado como o princípio de todo posicionamento das proposições.<sup>440</sup>

Assim o “eu” se torna o *subiectum* insigne, o *subiectum* torna-se o sujeito moderno propriamente dito e a verdade se essencializa como *certeza*, isto é, como autoasseguramento prévio do sujeito da representação que põe a cada vez o ente diante de si como *objeto* representado. A totalidade do ente se revela como “objeto” posto diante do sujeito da representação.

Tudo aquilo que perdura por si mesmo e que, portanto, se encontra presente é *hypokeimenon*. *Subiectum* são as estrelas e as plantas, um animal, os homens e os deuses. Quando se requisita no começo da metafísica moderna um *fundamentum absolutum et inconcussum* que seja suficiente enquanto verdadeiramente ente para a essência da verdade no sentido da *certitudo cogitationis humanae*, então se pergunta por um *subiectum* que já se encontre a cada vez presente em toda re-presentação e para toda re-presentação e que seja o contínuo e permanente na esfera da re-presentação indubitável. A representação (*percipere, cogitare, repraesentare in uno*) é um traço fundamental de todos os comportamentos do homem, mesmo daqueles comportamentos que não possuem o modo de ser do conhecimento. Todos os comportamentos são, vistos a partir daí, *cogitationes*. Aquilo, porém, que já se encontra presente durante a representação que sempre apresenta algo para si é o próprio representador (*ego cogitans*). É para diante dele que todo representado é trazido, e é em direção a ele e em retorno a ele (*re-praesentare*) que todo representado se torna presente. Enquanto dura a representação, mesmo o *ego cogito* representador é a cada vez aquilo que já se encontra presente na representação e para ela. Com isso, na esfera da construção essencial da representação (*perceptio*), é próprio ao *ego cogito cogitatum* a distinção daquilo que constantemente já se encontra presente, do *subiectum*. Essa continuidade é a constância daquilo sobre o que não há jamais nenhuma dúvida em representação alguma, mesmo que essa representação seja do tipo dúvida.

O *ego*, a *res cogitans*, é o *subiectum* insigne, cujo *esse*, isto é, a presença, satisfaz à essência da verdade no sentido da certeza.<sup>441</sup>

439 HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, p. 558

440 CASANOVA, M. A., *Compreender Heidegger*, p. 215

441 HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, p. 769

A estrutura fundamental da moderna metafísica da subjetividade é, portanto, o autoasseguramento prévio de uma subjetividade insigne que, a partir de então, pode se dar como fundamento seguro e legítimo da representação do ente objetificado. A subjetividade previamente assegurada de si própria se dá como garantia de que todo ente venha a ser no modo da representação, no modo de um objeto posto diante de um sujeito. Neste pôr diante de si mesmo, o sujeito, ou, a subjetividade insigne previamente assegurada garante a certeza da representação do objeto enquanto tal. É segundo essa lógica fundamental que Heidegger pode caracterizar o pensamento de Nietzsche como metafísica que leva às últimas consequências o projeto metafísico moderno, e, com ele, o projeto metafísico ocidental na sua totalidade.

A questão é que, para Heidegger, o essencial da subjetividade moderna não está na suposição da subjetividade enquanto uma espécie de suporte ontológico das ações, porém muito mais no movimento de autoasseguramento que a noção de certeza traz consigo. O decisivo para ele é o fato de (...) antes mesmo de querer o que quer que seja, a subjetividade moderna se ver obrigada a querer a si mesma enquanto sede de toda e qualquer determinação do que é e pode ser.

(...)

Em Nietzsche, na medida em que a vontade de poder, por mais que não possua nenhuma relação com a ideia de uma subjetividade egoica privilegiada, já sempre se assegurou de que tudo aquilo que venha a se dar se dará sempre em sintonia com o modo de ser de vida como vontade de poder.<sup>442</sup>

Ou seja, em nada adianta ressaltar aqui o quanto a subjetividade egoica moderna é estranha ao pensamento de Nietzsche, ou pontuar minuciosamente as duras críticas de Nietzsche à própria noção basilar da modernidade, isto é, a noção de sujeito racional, consciente e autônomo. Heidegger está suficientemente ciente de que, para Nietzsche, a subjetividade egoica nuclear é uma espécie de ficção, pois o “eu” não passa de uma configuração relacional e perspectiva de múltiplas e diversas forças conflitantes. A vontade de poder, portanto, não é nenhuma vontade específica do “sujeito” humano, que somente vem a ser como uma espécie de efeito e resultado do próprio embate universal promovido pela vontade de poder como pulsão fundamental. Justamente por meio desse movimento nietzschiano de negação de qualquer entidade apriorística e apresentação do real em termos de configurações relacionais de forças em constante disputa por sobrepotenciação, Nietzsche maximiza a subjetividade moderna e a leva às últimas consequências, pois a vontade de poder, enquanto *subjetividade* suprema, oferece a medida e a norma

442 CASANOVA, M. A., *Compreender Heidegger*, p. 218

a partir da qual todo ente vem a ser. Todo ente sempre somente vem a ser enquanto vontade de poder.

Ao reduzir a totalidade às configurações a cada vez efetivamente alcançadas e sempre uma vez mais dissolvidas da vontade de poder, Nietzsche dá para Heidegger o último passo no acirramento da subjetividade moderna, porque ele depura essa subjetividade de todos os elementos desnecessários que obstruíam até então em última instância a concretização de sua essência propriamente dita. No interior da subjetividade da vontade de poder, essa subjetividade não é mais condicionada por nada, não está mais presa ao sujeito egoico humano, mas traga até mesmo esse sujeito para o cerne de seu movimento em torno de si mesma.<sup>443</sup>

A vontade de poder é o nome que Nietzsche usa para dizer o ser do ente. Vontade de poder seria a essência única do ente, o caráter fundamental da totalidade do ente. “A 'vontade de poder' mostra-se como a expressão para o ser do ente enquanto tal, para a *essentia* do ente”<sup>444</sup>, “o caráter fundamental do ente enquanto tal”.<sup>445</sup> Heidegger rejeita a compreensão da vontade como “ir em direção” ao poder enquanto “meta”. Para ele é necessário que se compreenda o poder enquanto essência da vontade e a vontade como essência do poder, no sentido de que “vontade de poder” diz sempre um acrescentamento de poder, uma sobrepotenciação, uma constante autotranscendência. Vontade só é vontade de poder à medida em que já assegurou para si um determinado grau de exercício da força, um determinado grau de poder, e poder, por sua vez, só é poder enquanto ordenação de mais poder, enquanto possibilidade de autotranscendência. Vontade de poder, diz, portanto, num duplo sentido – e no mesmo sentido – “poder de poder”, enquanto possibilidade de mais poder e “vontade de vontade”, enquanto ordem de superação de um poder já conquistado. “Poder para o poder significa antes: apoderamento para a superpotencialização”.<sup>446</sup>

Na medida, porém, em que comandar é um obedecer a si mesmo, a vontade, correspondendo à essência do poder, pode ser igualmente concebida como *vontade de vontade*. 'Vontade' também designa aqui a cada vez algo diverso: por um lado, comandar, e, por outro, dispor sobre as possibilidades de efetivação.<sup>447</sup>

443 *Ibidem*, p. 218

444 HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, p. 643

445 *Ibidem*, p. 646

446 *Ibidem*, p. 646

447 *Ibidem*, p. 646

De acordo com a lógica da vontade de poder, do constante autoasseguramento visando uma constante autosuperação, tudo o que vem a ser aparece como perspectiva e valor, ou como valor perspectivo. Os valores são as condições de conservação e acréscimo de poder a partir de um “centro de força” ou “formação complexa de poder” específica. “Valores são condições, e, por isso, nunca algo incondicionado”<sup>448</sup>. A vontade de poder seria, então, aquilo que *subjaz* aos diversos valores e perspectivas, a instância, portanto, *subjativa* que se dá como fundamento e garantia não dos valores em si, que serão sempre relativos e efêmeros, mas do próprio valorar segundo a perspectiva do acréscimo de poder que perpassa todos os valores e perspectivas. A totalidade do ente, a qual, em Nietzsche, equivale ao “dever”, um outro nome para a vontade de poder, é o que não pode ter valor: a totalidade do ente não pode ser avaliada, pois seria necessário que se tomasse um ponto de vista externo a ela – e não há nada “fora” ou “além” da totalidade do ente. “Pois fora do ente na totalidade não há mais nada que pode ser ainda condição para ele. Falta algo a partir do que ele (o dever na totalidade) pudesse ser medido”.<sup>449</sup>.

A conclusão de Heidegger é que a vontade de poder, enquanto dever (movimento constante de autosuperação), enquanto totalidade do ente, é o próprio incondicionado a partir do qual se dão as condições (os valores).

Afirmar que o ente na totalidade é desprovido de valor significa: ele se encontra fora de toda valoração, porque uma tal valoração transformaria o todo e o incondicionado em algo dependente de partes e de condições que só são o que são a partir do todo. Somente enquanto vontade de poder, o mundo que vem a ser é in-condicionado.<sup>450</sup>

Os valores “enquanto *condições* da conservação e da elevação do poder, os valores enquanto algo condicionado só são por meio de *um* incondicionado, da vontade de poder. *Os valores são essencialmente condições condicionadas*”.<sup>451</sup>

Assim, a vontade de poder reúne em si, segundo Heidegger, algumas das principais características de um princípio metafísico tradicional. A unidade, visto ser fundamento e essência única de todo ente; a identidade, dada na qualidade de ser “vontade de vontade” e assim querer sempre somente a si mesma, sendo sempre a cada vez aquilo que ela mesma é em si; o ser “incondicionada”, enquanto fundamento último e não valorável de todos os valores condicionais e, portanto,

448 *Ibidem*, p. 533

449 *Ibidem*, p. 534

450 *Ibidem*, p. 534

451 *Ibidem*, p. 534

estando “antes” e “além” de toda condição; o dar-se como fundamento que subjaz a todo o ente, fazendo com que o ente seja aquilo que é (neste caso, valor e perspectiva); a estabilidade e a segurança, já que no movimento constante de autosuperação é necessário que se assegure a cada vez do último nível de poder conquistado.

Não há aqui mais sujeito algum: todo sujeito é já o resultado de um processo de síntese de uma pluralidade de elementos que sempre interferem de alguma maneira no modo de configuração do todo e que se encontram sob o domínio de uma perspectiva determinada pelo poder de impor a sua perspectiva aos outros elementos constitutivos de sua malha complexa e de resistir ao poder desses outros elementos de impingir a sua perspectiva. Apesar de tudo isto, porém, a vontade de poder continua ligada à subjetividade moderna, na medida em que eleva o primado originário da vontade ao seu ápice extremo. Aqui, tudo aquilo que é e pode ser já sempre se conquista a si mesmo a partir da subsunção prévia à vontade de poder como o modo de constituição de configuração ôntica da totalidade. Assim, é maximamente válida em meio à concepção nietzschiana da vontade de poder a afirmação de que a subjetividade da vontade de poder, antes mesmo de querer o que quer que seja, precisa necessariamente querer a si mesma. (...) Não há mais nada que possa condicionar de fora a dinâmica incessante da vontade de poder e as suas diversas configurações. Tudo o que é jamais se determina senão a partir e como vontade de poder: tudo o que sucumbe merece sucumbir, porque sua dissolução revela uma incapacidade de continuar suportando no instante o movimento incessante de integração de novas perspectivas; tudo o que impera merece imperar, porque seu vigor reflete a capacidade de manter a malha complexa de sua vontade de poder. Nada é em si mesmo belo ou bom, justo ou injusto, forte ou fraco. Tudo vem-a-ser belo ou bom, justo ou injusto, forte ou fraco. E é a vontade de poder que decide o que é ou não. (...) Portanto, a vontade de poder marca o despontar de uma vontade incondicionada, que não obedece *a priori* mais nada além de si mesma (...).<sup>452</sup>

No entanto, há que se compreender que o mais decisivo na interpretação heideggeriana de Nietzsche é que ela não se trata de uma crítica ao filósofo Nietzsche que tem por objetivo apontar e denunciar em que medida Nietzsche permanece tão metafísico quanto Descartes ou Platão. No limite, não se trata nem mesmo de uma crítica. Afinal,

a metafísica nunca é em um primeiro momento um ponto de vista e um juízo de um homem, ela nunca é apenas o edifício doutrinário e a expressão de uma era. Ela também é tudo isso, mas sempre como consequência ulterior e no interior de sua obra externa. Não obstante, o modo como alguém que é chamado a salvaguardar a verdade no pensamento assume a junção rara, a fundamentação, a comunicação e a guarda da verdade no projeto existencial-ekstático antecedente, e, assim, indica e constrói previamente para uma humanidade a sua posição no interior da história da verdade, abarca aquilo que denominamos a *posição metafísica*

*fundamental* de um pensador. (...) Os pensadores são o que são, na medida em que lhes foi entregue pela verdade do ser a responsabilidade de dizer o ser, isto é, no interior da metafísica o *ser do ente*.<sup>453</sup>

A metafísica de Nietzsche, portanto, responde a um chamado do Ser, corresponde a um envio do Ser que inaugura um horizonte determinado de manifestabilidade e compreensibilidade. O que caracteriza a Verdade desta Época, que perdura ainda hoje, e que Nietzsche é chamado a pensar, é que o Ser mesmo se envia como máximo esquecimento, retração e ocultamento. E isso justamente porque o projeto metafísico ocidental se consoma – não mais na metafísica de um pensador – mas na instauração do domínio planetário da tecnociência. A metafísica da presença, que se caracteriza desde Platão pela a-presentação do Ser enquanto algo constantemente presente, desemboca na Época tecnocientífica, na qual a totalidade do ente está constantemente presente enquanto disponível para a manipulação calculada. Aqui as essências, os sentidos da História, os supremos valores morais, os deuses e o próprio Ser são absorvidos e devorados pelo processo dinâmico de uma rede autoprodutiva que não encontra qualquer finalidade para além de si mesma e para a qual tudo é fundo de reserva para a produtividade calculada que garante sua autopetuação.

Como bem aponta Paulo Cesar Duque Estrada em seu artigo *Ciência e pós-representação*, no processo das sucessivas eclosões epocais da metafísica da presença como destino do Ocidente:

(...) a totalidade das coisas que, com a idade moderna, sofrera uma redução à condição de objeto – objeto da representação –, sofre, em seguida, uma outra transformação. Uma transformação ainda mais drástica, que ocorre com o culminar da metafísica na irresistível e auto-suficiente afirmação da tecnociência. A partir de então, as coisas perdem o seu caráter de objeto para se transformarem em estoque ou fundo de reserva (*Bestand*).

Deve-se levar em conta, aqui, três aspectos inseparáveis que configuram esta nova situação: 1) a dissolução do objeto [“O que quer que permaneça como estoque, já não mais se nos depara como objeto”]; dissolução esta que se dá como contrapartida 2) de uma radicalização da condição própria ao objeto de estar à disposição, entregue e disponível ao pensamento calculador.

(...) Há ainda 3) um terceiro aspecto a se levar em conta nesta nova configuração. Com o desaparecimento do objeto, o seu correlato, ou seja, o sujeito – que põe diante de si o objeto como o representado de sua representação – desaparece também. O sujeito se transforma igualmente em estoque; também ele se encontra na condição de estar disponível à manipulação e reordenação calculadoras de tudo.<sup>454</sup>

453 HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, p. 642

454 DUQUE-ESTRADA, P. C., *Ciência e pós-representação*, p. 64

Vejamus como se desenvolve a caracterização da Época tecnocientífica em alguns textos do próprio Heidegger. Além dos já muito célebres *A questão sobre a técnica* e *A época das imagens de mundo*, o texto da *Conferência de Atenas* traz uma das mais claras exposições de Heidegger acerca da essência da técnica – a qual caracteriza nossa Época. Neste texto Heidegger se refere à “técnica científica”, como instância decisória “acerca do modo e das possibilidades da estância do homem no mundo”<sup>455</sup>. A “técnica científica”, ou, com mais propriedade, num termo já contemporaneamente banalizado, *tecnociência*, consiste no entrelaçamento essencial entre a física matemática – enquanto modelo e medida para as demais ciências – e a produtividade tecnológica. Recorrendo a um fragmento póstumo de Nietzsche, Heidegger define a essência do método científico como “o triunfo do método científico sobre a ciência”. Método aqui não significa, no entanto, “instrumento” a ser utilizado como meio para uma investigação científica.

Método significa, antes, o modo e maneira como a correspondente área dos objectos de investigação é de antemão delimitado na sua objectualidade. O método é o projecto antecipativo do mundo, que fixa o rumo exclusivo da sua investigação possível. E qual é? Resposta: o da total calculabilidade de tudo o que é acessível e comprovável mediante experimentação. As ciências particulares estão sujeitas, no seu procedimento, a este projecto de mundo. Por isso, o método assim entendido "triumfa sobre a ciência". A este triunfo é-lhe inerente uma decisão. É esta: só o que é comprovável cientificamente, isto é, o que é calculável, pode valer de verdade como efectivamente real. A calculabilidade faz do mundo algo que, em qualquer lado e em qualquer momento, é dominável pelo homem. O método é um desafio triunfante ao mundo, para que se ponha absolutamente à disposição do homem. O triunfo do método sobre a ciência iniciou o seu caminho no século XVII, na Europa – e em nenhum outro lugar da Terra – com Galileu e com Newton.<sup>456</sup>

Um dos grandes feitos atribuídos à “Revolução Científica” da qual Galileu e Newton são os maiores expoentes, é a matematização universal dos fenômenos naturais. A concepção da matemática como a própria linguagem de Deus e a natureza como um livro escrito em “linguagem matemática”, permitiram à ciência moderna levar a cabo a escandalosa unificação dos mundos sub e supra-lunar, num *universo* abstrato e quantificável, indiferente a propriedades qualitativas. Nesse sentido, a interpretação de Heidegger é muito esclarecedora, ao revelar o sentido originário da *matemática* (*tà mathémata*), não como um conjunto de operações,

455 HEIDEGGER, M., *Conferência de Atenas*, p. 6

456 *Ibidem*, p. 7

fórmulas e cálculos numéricos, mas como “aquilo que o homem já sabe de antemão ao considerar os entes e lidar com as coisas”. Isto é: nos corpos, “o corpóreo”, nas plantas “o botânico”, no homem “a humanidade”, e, como caso exemplar, nas quantidades numéricas, os números, ou seja, “quando nos deparamos com três maçãs sobre a mesa, reconhecemos que há três delas. Mas o número três, a tríade, já eram nossos conhecidos”. Isso quer dizer que “o número é algo matemático”. E como casos mais evidentes do “matemático”, os números são posteriormente estabelecidos como os entes matemáticos por excelência. Portanto a Física moderna não é “matemática” porque realiza operações com números, mas porque já compreendeu de antemão a natureza como universo abstrato de relações quantitativas.<sup>457</sup> Por ser *matemática* nesse sentido, a Ciência moderna se revela como “pesquisa”, “experimento” controlado que visa a confirmação ou refutação de leis previamente estabelecidas e assume a forma de “exploração organizada” especializada e institucionalizada na qual cada “procedimento que conquista as esferas individuais de objetos não se limita a acumular resultados. É bem antes o caso que ele se prepara para um novo procedimento, com a ajuda dos seus resultados”<sup>458</sup>.

O que ocorre de modo iminente com a difusão e consolidação do caráter institucional das ciências? Nada menos que o asseguramento da primazia do método diante do ente (natureza e história) que se torna, assim, objetivo, através da pesquisa. Sobre a base do seu caráter de exploração organizada, as ciências alcançam a reunião e unidade que lhes correspondem.<sup>459</sup>

O “triunfo do método” que, enquanto pesquisa e exploração organizada, promove experimentos para exigir do ente a confirmação ou refutação de leis previamente dadas através de sucessivos procedimentos auto-regulados por seus resultados parciais, tem de contar com a “necessidade de a natureza” – e o ente em geral – “fornecer dados, que se possa calcular, e de continuar sendo um sistema disponível de informações”<sup>460</sup>. É na (pré)compreensão do ente como disponível para o fornecimento de dados e informações calculáveis que a Ciência Moderna se encontra – já desde sempre se encontrou – em essência, com a técnica moderna, pois esta é essencialmente caracterizada pela (pré)compreensão do ente como fundo de reserva constantemente disponível para a exploração calculada. “O

457 HEIDEGGER, M., *A época das imagens de mundo*, p. 2

458 *Ibidem*, p. 5

459 *Ibidem*, p. 5

460 HEIDEGGER, M., *A questão da técnica*, p. 26

desencobrimto que rege a técnica moderna é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada”<sup>461</sup>. “Beneficiada e armazenada” visando a re-disponibilização e re-processamento para uma nova exploração calculada com “o máximo de rendimento possível” e “o mínimo de gasto”<sup>462</sup>.

O desencobrimto que domina a técnica moderna possui, como característica, o pôr, no sentido de explorar. Esta exploração se dá e acontece num múltiplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, o transformado, estocado, o estocado, distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de desencobrimto. Todavia, este desencobrimto não se dá simplesmente. Tampouco, perde-se no indeterminado. Pelo controle, o desencobrimto abre para si mesmo suas próprias pistas, entrelaçadas numa trança múltipla e diversa. Por toda parte, assegura-se o controle. Pois controle e segurança constituem até as marcas fundamentais do descobrimto explorador.<sup>463</sup>

Esse processo auto-regulado e sem fim (sem final e sem finalidade maior) de máxima disponibilização do ente para a manipulação calculada constitui a essência da técnica, a *Gestell*, que diz em suas várias (im)possibilidades de tradução: “armação, composição, enquadramento, arazoamento, imposição, instalação, dispositivo”<sup>464</sup>.

Todo este processo contínuo de uma ordenação de todas as coisas que, assim, já se disponibilizam como estoque para uma outra ordenação que, por sua vez, se encontra já disponível como estoque para uma outra ordenação de tudo e assim sucessivamente, constitui a ordem do *Gestell* (enframing, arraisonnement, arazoamento); ordem esta que já não se dá nem em função da autonomia de um sujeito da representação, e nem, correlativamente, por meio da redução de todas as coisas à condição de objeto. Ambos, sujeito e objeto, são reduzidos agora à condição de estoque ou fundo de reserva sempre e já disponível ao cálculo de estratégias e práticas sucessivas e sempre renovadas de apropriação, manipulação e ordenação de tudo.<sup>465</sup>

Heidegger nos dá alguns famosos exemplos em *A essência da técnica*. A usina hidrelétrica que, não simplesmente encontra-se instalada no rio Reno, mas, pelo contrário, tem o rio Reno nela instalado a lhe fornecer constantemente pressão hidráulica para armazenamento, distribuição e reprocessamento calculados. O Reno que, embora permaneça “sendo o rio da paisagem”, só o é enquanto “objeto dis-

461 *Ibidem*, p. 19

462 *Ibidem*, p. 19

463 *Ibidem*, p. 20

464 LYRA, E., *A atualidade da Gestell heideggeriana*, p. 2

465 DUQUE-ESTRADA, P. C., *Ciência e pós-representação*, p. 65

posto à visita turística por uma agência de viagens, por sua vez, dis-posta por uma indústria de férias”<sup>466</sup>. Há também o exemplo da exploração de carvão e minérios. Neste caso a terra se revela como “depósito de carvão” e o solo como “jazida de minerais”. O carvão extraído é estocado e fica “a postos para se dis-por da energia solar nele armazenada”. O carvão ficará disponível para fornecer a temperatura, que por sua vez será disponibilizada para fornecer o vapor, que por sua vez será explorado pelos “mecanismos que mantêm uma fábrica em funcionamento”<sup>467</sup>

Por se tratar de um texto de 67, a *Conferência de Atenas* traz alguns exemplos mais próximos da atualidade. A tradução portuguesa é de Irene Borges-Duarte:

O triunfo do método desenrola-se hoje, na sua mais extrema possibilidade, como Cibernética. O termo grego κυβερνήτης é o nome que se dava ao timoneiro. O mundo científico converte-se em mundo cibernético. O projecto cibernético do mundo tem por base antecipativa que o traço fundamental de tudo o que de calculável sucede no mundo é o controlo. O que permite controlar um suceso mediante outro sucesso é a transmissão de uma notícia, é a informação. Na medida em que, por sua vez, o sucesso controlado remete para o que controla, informando-o, o controlo tem o carácter de retroalimentação das informações.

A corrente bidireccional de regulação dos sucessos, na sua referência recíproca, realiza-se, por conseguinte, num movimento circular. O traço fundamental do mundo projectado ciberneticamente é, por isso, o circuito regulador. Nele repousa a possibilidade da autorregulação, a automatização de um sistema de movimento. No mundo representado ciberneticamente, a diferença entre as máquinas automáticas e os seres vivos desaparece, sendo neutralizada no processamento indiferenciado da informação. O projecto cibernético do mundo, "triunfo do método sobre a ciência", possibilita uma calculabilidade generalizada e uniforme e, nesse sentido, universal, ou seja, uma capacidade de domínio tanto do mundo inanimado como do vivo. Também ao homem se lhe atribui um lugar nessa uniformidade do mundo cibernético. A ele, de uma maneira até eminente, uma vez que, no horizonte da representação cibernética, o homem tem o seu sítio [Ort] no circuito regulador mais amplo. Segundo o padrão representativo moderno, o homem é o sujeito, que se relaciona com o mundo, enquanto âmbito dos objectos, elaborando-o. A correspondente alteração do mundo, assim ocasionada, remete para o homem. A relação sujeito-objecto, do ponto de vista da representação cibernética, é o intercâmbio de informações, a retroalimentação deste circuito regulador excepcional, que pode caracterizar-se sob o título "homem e mundo". Mas a ciência cibernética do homem, que procura alicerçar uma antropologia científica na exigência normativa do método (o projecto de calculabilidade), pode ser comprovada experimentalmente com maior grau de certeza na Bioquímica e na Biofísica. É por isso que, segundo o cânone do método, o padrão do vivo na vida do homem é a célula germinal ou gâmeta. Ao contrário de antigamente, já não se considera que esta seja uma mera versão em miniatura do ser vivo plenamente desenvolvido. A

466 HEIDEGGER, M., *A questão da técnica*, p. 20

467 *Ibidem*, p. 19

Bioquímica descobriu nos genes da célula germinal o plano da vida. É o programa de desenvolvimento inscrito nos genes, a prescrição aí armazenada. A ciência conhece já o alfabeto desta prescrição. Fala-se do "arquivo de informação genética". Nesse conhecimento radica a expectativa segura de poder um dia chegar a ter mão na capacidade de fabricar e cultivar [Herstellbarkeit und Züchtung] tecnicocientificamente o homem. O assalto à estrutura genética do gâmeta humano, pela Bioquímica, e a desintegração do átomo, pela Física atômica, encontram-se no mesmo trajecto de triunfo do método sobre a ciência.<sup>468</sup>

Em seu *A atualidade da Gestell heideggeriana*, Edgar Lyra nos oferece exemplos de manifestações bem contemporâneas da *Gestell*. Como não se trata de um procedimento restrito a um âmbito específico de entes, mas da medida fundante de um modo de ser “disposto” que envolve o *dasein* e a totalidade do ente na mútua disponibilidade para a maquinação calculadora, é possível reconhecer ainda hoje o pleno funcionamento e até o agravamento da lógica tecnocientífica da *Gestell*. Antes, porém, acompanhemos as quatro indicações de Edgar Lyra quanto à essência da técnica moderna:

Em primeiro lugar cumpre observar, como o próprio Heidegger aponta logo no início de *A questão da técnica*, que a essência da técnica não reside na concepção cotidiana comum que a compreende como “antropológica e instrumental”. Isso porque ainda que “sem perceber, o homem se encontra em grande medida ele próprio *tecnicamente* determinado em seu ser”<sup>469</sup>. A concepção corrente compreende a técnica como criação humana e instrumento a serviço do humano. Sendo assim, pode-se compreendê-la como “boa” ou “má”, de acordo com o uso que dela se faça, porque já ficou decidido de antemão que em essência a técnica, como criação e instrumento do homem, é *neutra*. Com isso, toda a reflexão acerca da técnica se resumiria na discussão e planificação de um projeto de utilização da técnica com o máximo de eficácia a serviço do humano. No entanto, este procedimento calculador que põe o ente tecnológico diante de si como disponível para a exploração planificada e controlada só se torna possível pela abertura prévia de um horizonte epocal tecnocientífico de manifestabilidade e compreensibilidade que, como vimos, tem como fundamento essencial justamente a exploração calculadora.

468 HEIDEGGER, M., *Conferência de Atenas*, pp. 8-9

469 LYRA, E., *A atualidade da Gestell heideggeriana*, p. 3

Numa das passagens mais palpáveis acerca do *Ereignis*, Heidegger deixa claro que o acontecimento-apropriador da época tecnocientífica é o chamado à maquinação calculadora:

Toda a 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 ao cálculo de tudo. O que fala nessa provocação? Emanada apenas de um arbitrário capricho do homem? Ou nos aborda nisto 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 da calculabilidade? Efetivamente. E não apenas isso. Na mesma medida que o ser, o homem é provocado, quer dizer, chamado à razão para armazenar o ente que aborda, como o fundo de reserva para seu planificar e calcular e a realizar esta exploração indefinidamente.<sup>470</sup>

Ou seja, o humano não está no controle da tecnociência. Ele é chamado e (co-)responde ao cálculo da exploração e da produtividade eficientes. Inserido na imensa rede de exploração e produtividade eficientes, também o humano está disponível para a exploração e produtividade eficiente, também ele se converte numa engrenagem a serviço da auto-perpetuação da *Gestell*.

A segunda indicação de Edgar Lyra quanto à *Gestell* é a “negação da tendência hegemônica de pensar a técnica atual como mero desenvolvimento da antiga”<sup>471</sup>. Enquanto a concepção corrente compreende a técnica como “instrumento” a serviço de finalidades humanas, restringe-se ao reino da causalidade produtiva. “Onde se perseguem fins, aplicam-se meios, onde reina a instrumentalidade, aí também impera a causalidade”<sup>472</sup>. Heidegger afirma que, na modernidade, a causalidade é dominada pela *causa eficiente*, pela produção de efeitos. No mundo grego, no entanto, a causa eficiente é apenas uma das quatro causas. Heidegger recupera então a teoria aristotélica das quatro causas – causa material, causa formal, causa eficiente e causa final – para demonstrar que há entre elas uma relação de íntima cumplicidade na qual uma deve agradecidamente à outra sua razão de ser. A cumplicidade entre as quatro causas revela o ente, traz o ente à presença, guarda a Verdade do Ser como desvelamento. Numa relação de dever e responsabilidade mútuos, as quatro causas remetem ao âmbito da *alétheia*.

A *techne* grega “designa um tipo de saber, não querendo dizer fabricar nem confeccionar”. Este “saber” significa: “ter uma antevisão daquilo a que se chegará

470 HEIDEGGER, M., *Princípio da identidade*, p. 382

471 LYRA, E., *A atualidade da Gestell heideggeriana*, p. 3

472 HEIDEGGER, M., *A questão da técnica*, p. 13

ao trazer a emergir algo criado e obra. Também pode ser obra da ciência e da filosofia, da poesia e do discurso público”<sup>473</sup>. A *techne* pertence à *poiesis*, a produção. Mas este saber e este produzir dizem respeito à cumplicidade, da qual o humano participa, ao desvelar e trazer à presença um ente que não poderia chegar a ser sem a sua participação.

Nesse sentido, o (re)conhecimento das relações de ancestral cumplicidade entre a luz, a terra, a água, o tempo, as formas de vida vegetais e animais, permitiria ao lavrador definir o momento de semear, também a profundidade adequada à semente, também o melhor modo de cobri-la e de protegê-la dos animais. Seu conhecimento, na medida em que se elevasse a uma *techne*, lhe permitiria melhor vislumbrar e acumpliciar-se às linhas de favorecimento determinantes do *kairós*, do tempo oportuno, da oportunidade e do modo melhor para a sementeira, sem, sobretudo, perturbar a teia original de cumplicidades na qual ele, homem, lavrador e lavra, querendo ou não, se encontram inseridos.<sup>474</sup>

A tecnociência enquanto desencobrimento do ente em sua Verdade Histórica, não corresponde, no entanto, ao âmbito de desvelamento da *poiesis*. A tecnociência desvela o ente como fundo de reserva para a exploração organizada.

A terceira indicação de Edgar Lyra remete à síntese significativa que a palavra *Gestell* opera.

Trata-se de um projeto de disposição conjunta e ordenada dos diversos entes em escaninhos, prateleiras, gavetas, compartimentos, arquivos ou arranjos de quaisquer naturezas, de modo a serem localizados e sacados tão segura e imediatamente quanto possível.

A palavra *Gestell*, esclarece Heidegger ainda em *A questão da técnica*, tem correntemente as acepções de estante de livros e de esqueleto. Refere-se a algo que sustenta e disponibiliza, que garante e facilita o acesso. Por essa acepção da palavra *Gestell* respondem as traduções por “armação” e “enquadramento”, em certa medida também a cooptação da tradução francesa *arrangement*, *arrazoamento*, que conota o ato de ordenar, dispor ordenadamente. Em direção semelhante aponta o esclarecimento dado por Heidegger a partir da partícula “Ge”, que, analogamente à junção de montanhas que perfaz uma cordilheira (*Gebirge*), faria da *Gestell* um conjunto de posicionamentos, uma composição, um conjunto em que os elementos estariam reunidos visando ao acesso fácil.

Heidegger enxerga ainda na *Gestell* uma espécie de obsessão pela estocagem (*Bestand*), devotada à acomodação de todos os entes num gigantesco armazém ou almoxarifado, pronto a atender aos comandos (*Bestellungen*) de uma clientela supostamente humana, não esquecendo o fato, já sinalizado, de que nesse armazém há também, e mesmo principalmente, estoques de homens. Heidegger é particularmente claro na conferência de Bremen: “O homem é ao seu próprio modo peça de estoque, no sentido forte dos termos ‘estoque’ e ‘peça’.”<sup>475</sup>

473 HEIDEGGER, M., *Conferência de Atenas*, p. 3

474 LYRA, E., *A atualidade da Gestell heideggeriana*, p. 4

475 *Ibidem*, p. 5

Talvez seja importante observar que, o fato de estar o humano entregue à *Gestell* não se resume à constatação da presença de humanos estocados nos armazéns como fundo de reserva para a manipulação (genética? Neurocientífica?) calculada. A radicalidade da *Gestell* aponta para uma inescapabilidade na qual também a suposta “clientela”, bem como os “funcionários” do armazém são já, sabendo ou não, querendo ou não, dispostos como fundo de reserva para a auto-perpetuação da produtividade eficiente regida pela maquinação calculadora.

A quarta indicação de Esgar Lyra, que já se deixa entrever nas outras três, diz respeito ao “*caráter obsessivamente dinâmico do armazém*” que se manifesta no “processo de interação entre os seus diversos compartimentos, conteúdos e forças motrizes, com peças e fluxos articulados com vistas a um funcionamento ininterrupto, não apenas perpétuo, mas cada vez mais rápido e eficiente”<sup>476</sup>.

Em seguida, Edgar Lyra desenvolve uma acurada leitura contemporânea da *Gestell*. Vale a longa citação:

Tomara Heidegger estivesse vivo para conhecer a disseminação ou a popularização da cibernética, que efetivamente começaram com a invenção do formidável e cartesiano mouse e desembocaram na figura dos chamados “sistemas operacionais” do tipo Windows, Macintosh ou Linux, todos guiados pela mesma lógica. O que aí temos não é senão a face disponibilizante da *Gestell*, num aperfeiçoamento multidimensional ainda insuficientemente pensado em sua singela nomeação como “virtual”. São, no fim, janelas dentro de janelas, escaninhos armazenados dentro de escaninhos, potencialmente acessíveis a toques de botões – não mais acionamento de alavancas –, botões que de tão etéreos precisam simular aveludados clicks; botões que dão acesso a cardápios de botões, a janelas com botões, via de regra a programas inteiros, a ambientes inteiros, a mundos inteiros, instantaneamente, com precisão atômica, perfazendo o epítome da *Gestell*, com sua infinidade de estoques agilmente disponibilizados.

Toda essa instantaneidade, é claro, nutre-se de comandos incrivelmente rápidos, mega rápidos, sustentados por processadores sempre mais velozes, que operam em gigahertz ou quaisquer unidades sublimes que se lhes equivalham, contando com canais de escoamento sempre mais largos, com interfaces sempre mais inteligentes, com mais e mais disponibilidade de memórias dinâmicas capazes de alocar e gerenciar o tráfego no armazém para que nenhuns dados se percam ou mesmo se demorem, ocasionando esperas que, afinal, dizem os mais jovens, “ninguém merece”. Certo é que dessa gávea avista-se com notável clareza a face frenética da *Gestell*.

Mais importante ainda é registrar que a referida multidimensionalidade não se restringe hoje mais a máquinas separadas, com suas vidas interiores impressionantes. Veio o ciberespaço dar capilaridade a novas e inclusivas interações entre os almoxarifes em suas diversificadas tarefas. Basta pensar nos sistemas de busca do tipo Google,

476 *Ibidem*, p. 6

Ask, Bing ou Yahoo, ou nas redes sociais, como Facebook ou Twitter, com sua infinidade de links, de fluxos que alimentam e se alimentam de fluxos, nos quais se envolvem constelações de seres humanos em busca de informação, de trabalho, de diversão, de reconhecimento, de identidade, de sobrevivência.

O armazém cibernético, como bem enxergou Heidegger, não se deixa pensar a partir de uma mera instrumentalidade comandada por homens soberanos, ou seja, a partir de uma determinação antropológico-instrumental da técnica. Até porque essa rede já define através de seus algoritmos o que “existe” e o que “não existe”, por exemplo, com bem humoradamente afirmam algumas comunidades do até outro dia pujante Orkut: “Não tem no Google, não existe.”. Bem sabem aqueles cujos negócios dependem desses mecanismos de busca, sequer trata-se de não estar no Google para não “existir”: basta não figurar nas primeiras páginas de resultados.

Tampouco é necessário aqui determo-nos em realizações cambiantes, sempre mais incríveis em sua velocidade e genialidade, do tipo Youtube, Google Street ou Sky View, para mostrar que o ciberespaço não está confinado ao ciberespaço, ou seja, que a alegoria do armazém, assim como a da caverna, está ao mesmo tempo em toda parte e em nenhum lugar; ou seja, para mostrar que a *Gestell*, como modo atual de ser dos entes em sua totalidade, convoca-nos a pensar, sobretudo, nos novos tempos e espaços em vigor na pátria dos estoques, tempos e espaços que nos tornam simultaneamente cosmopolitas e privados de pátria, como sinalizou Heidegger em nota à conferência de Bremen, ao falar exclamativamente de uma *Heimatlose des Bestandes!* (Heidegger, 2005, p. 27), algo como uma terra-de-ninguém das encomendas e dos estoques.<sup>477</sup>

Basta um breve passeio pela paisagem da vida contemporânea para nos convenceremos da inegável atualidade da *Gestell*. Com a difusão das redes sociais como principal espaço (não espacial) de sociabilidade e dos *smartphones* que trazem consigo nossa presença fática – virtual (?) –, estamos constantemente presentes e disponíveis ao público. Estamos constantemente ex-postos, “postados fora” de nós mesmos através de postagens instantâneas que atualizam nosso status. Essa ex-posição gera relações interativas de aprovação ou desaprovação, podendo ser recebida com indiferença ou com interesse suficiente para que seja re-postada e mais uma vez compartilhada com um público ainda maior. Há poucos anos, uma viagem, a reclusão numa biblioteca de estudos ou o mais ou menos demorado instante entre o apagar das luzes e o dormir, representavam o recolhimento numa intimidade privada inviolável, marcada pela indisponibilidade e inacessibilidade ao público. Esse por vezes incômodo “estar a sós consigo mesmo” já não existe mais. Não importa onde estejamos ou o que estejamos fazendo, estamos constantemente presentes, disponíveis e acessíveis ao público. Se o *smartphone* descarrega,

<sup>477</sup> *Ibidem*, pp. 7-8

dizemos que “estamos sem bateria” e, tornados inacessíveis pela força das circunstâncias, não experimentamos ainda uma outra forma de presença – a do estarmos sozinhos junto a nós mesmos na intimidade privada – mas somos tomados pela ansiedade e o desespero diante do esquecimento e da ausência. Atentemos para esse curioso fato contemporâneo que ocorre quando a “inacessibilidade”, por algum problema de *hardware*, se impõe a nós. Nossos “perfis públicos”, que constituem nosso verdadeiro eu, continuam lá, presentes e acessíveis, mas nós não. No “apagão” do *smartphone* nós nos ausentamos de nós mesmos, alheios ao que está ocorrendo conosco – pois as interações públicas com nosso “perfil” continuam em curso. E daí advém a ansiedade que se segue.

Mas não é só aí que a ansiedade aparece. Estamos constantemente ansiosos pela próxima notificação, pela próxima notícia, pela próxima novidade, pela próxima postagem, pela próxima atualização de status do nosso mundo significativo. As notícias da manhã tornam-se velhas à tarde (o jornal de papel perde o sentido, pois chega com, no mínimo, 24 horas de atraso).

O ritmo da modernidade é marcado pela intensificação da agitação em escala global, do ativismo e do falatório, característicos do estilo de vida em sociedades tecnologicamente desenvolvidas. Nossa cadência é determinada pela velocidade operante nos circuitos informativos e comunicacionais nos quais estamos enredados. Como disse o filósofo Aducci Novaes, somos uma civilização de falastrões, que se obstina em Facebooks, celulares, conversas virtuais, tuítes (escritos na cadência da fala; ao contrário de Macunaíma, já não temos mais que aprender o português escrito e o português falado). Nunca se falou e escreveu tanto, multiplicando-se a injunção à bavardage pelos meios e canais mais diversos, acelerando vertiginosamente a temporalidade e proliferando espaços imateriais de fala e escrita conectados em redes sociais de amplíssimo alcance. O WhatsApp, em especial, tornou-se mania, uma irresistível solicitação que nos mantém permanentemente online, fazendo desaparecer nossas horas de estudo e contemplação, alterando nossas noções de urgência e emergência.

(...)

Hoje a regra é dada pela ansiedade, que assume proporções exponenciais, a ponto de uma cultura não poder mais amadurecer seus frutos por excesso de rapidez no fluxo do tempo. A civilização barbarizou-se, por falta de tranquilidade. Nunca homens e mulheres ativos, isto é, intranquilos e permanentemente excitados, valeram tanto. Entretanto, no fundo da alma do homem hiperativo disfarça-se a indolência, sempre à cata de novas distrações, uma resignação que o impede de entrar em contato consigo mesmo e com os outros. O primado do rentável e do útil, imposto a qualquer custo, exige uma equação cerrada entre operação e utilização integral do tempo. A rapidez das operações foi transformada em imperativo categórico, que suprime o “tempo de pensar”.<sup>478</sup>

Essa ansiedade desenfreada se coaduna essencialmente com o tédio avassalador que se revela como “tonalidade afetiva fundamental do homem na era técnica”, decisivamente instalado “na raiz existencial do homem contemporâneo”<sup>479</sup>. Somos tão fundamentalmente entediados que não suportamos mais um instante sequer a sós, um instante sem novidades nas páginas dos jornais eletrônicos, um instante sem novas postagens e interações nas redes sociais, um instante sem um jogo qualquer que possa nos entreter enquanto a fila não anda ou o elevador não chega. O fluxo veloz e em larga escala de informações não se faz acompanhar pela sabedoria e pela compreensão. Sob a regência de “Eco” e “Narciso” reproduzimos e re-postamos opiniões que nem sempre nos damos ao trabalho sequer de ler, quanto mais de compreender, tendo em vista a aprovação momentânea dos nossos – nem sempre conhecidos – pares.

Vivemos uma época estranha, singular e inquietante. Quanto mais a quantidade de informações aumenta de modo desenfreado, tanto mais decididamente se amplia o ofuscamento e a cegueira diante dos fenômenos. Mais ainda, quanto mais desmedida a informação, tanto menor a capacidade de compreender o quanto o pensar moderno torna-se cada vez mais cego e transforma-se num calcular sem visão.<sup>480</sup>

A arte, na “era de sua reprodutibilidade técnica” perde sua “aura”<sup>481</sup> e se submete à demanda de um mercado consumidor ansioso por entretenimento. Nossa experiência da arte se resume na maioria das vezes ao entretenimento instantâneo e à mera constatação do “ser interessante” de obras já declaradas interessantes pela indústria cultural. O estar presente diante da obra nos fornece material – fotos (*selfies*?) e comentários – que nos possibilitam atualizar nosso status através da postagem que ex-põe e comprova nosso estar diante da obra, gerando repercussões interativas em cascata. Hoje os shows são assistidos pela tela do *smartphone* que grava trechos instantaneamente postáveis; uma visita ao Louvre se resume à corrida para o assegurar-se do ter estado presente diante das obras mais “interessantes”; na Basílica de São Pedro, é possível ver espectadores sorridentes tirando “selfies” ao lado da *Pietà* de Michelangelo. A fotografia, que outrora chamava-se “instantâneo”, por capturar e guardar consigo um instante significativo a ser revisitado e revivido

479 CASANOVA, M. A., *O homem entediado: niilismo e técnica no pensamento de Martin Heidegger*, p. 223

480 HEIDEGGER, M., *Seminários de Zollikon*, p. 109

481 Famosa formulação de Walter Benjamin em *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*

por várias gerações de uma família, tem agora justamente a função meramente instantânea de colher numerosas e diversas imagens para postagem e repercussão interativa “em tempo real”. A menos que surja a necessidade posterior de ex-pôr um estado de ânimo nostálgico, dificilmente estas fotos serão vistas novamente.

Também a visitação às mais belas paisagens e monumentos culturais – dispostas “à visitação turística por uma agência de viagens, por sua vez, dis-posta por uma indústria de férias”<sup>482</sup> – em geral se resume ao fornecimento de imagens a serem postadas e expostas instantaneamente ao público gerando por parte deste uma reação interativa. Mesmo simples passeios, refeições e situações inusitadas e cotidianas, se não são registrados e ex-postos ao público, deixam a nítida sensação de que nunca chegaram a realmente ocorrer.

A política se torna assunto de economistas. A totalidade dos aspectos da coletividade humana parece depender de cálculos apresentados em estatísticas representadas por gráficos que nos dizem se tudo vai bem ou mal. O sucesso ou fracasso dos “programas de governo” se mede em números expostos em gráficos ascendentes ou descendentes. Toda “propaganda eleitoral” é baseada em estatísticas que parecem comprovar a exatidão das informações veiculadas. Mortos, desempregados, dependentes químicos, acidentados e desabrigados são friamente incluídos em estatísticas que se propõem a confirmar ou refutar informações com a exatidão do cálculo matemático.

Nas Universidades há toda uma pressão para a geração de “produtos”, isto é, artigos científicos publicados em revistas bem rankeadas nacionalmente. Para que? Para gerar bolsas para o pesquisador e para a Universidade e aumentar o tempo de horas de pesquisa. E em que serão empregadas essas horas de pesquisa e essas bolsas? Na produção em série de artigos científicos. Há uma circularidade da produtividade pela produtividade. Tudo vira produto.

Em meio à correria regida pelo furor desenfreado da maquinação calculadora, Heidegger nos convida a *pensar*. Pensar não é o mesmo que representar fundamentos metafísicos cada vez mais exatos, pensar não é calcular. O acontecimento-apropriador da nossa Época, a requisição constante à maquinação calculadora, ao nos desapropriar como “sujeitos” desse processo transformando-nos também em “fundo de reserva”, encarna em si o maior perigo: a impossibilidade

de nos colocarmos em condições de pensar o desvelamento tecnocientífico da nossa Época, de tão submersos no processo de produtividade eficiente e calculada que a caracteriza. Mas também, justamente essa “desapropriação” que nos apropria como ec-sistentes, traz consigo a possibilidade de “salvação”, colocando-nos incessantemente diante do nosso comum-pertencer ao Ser – que é o mais digno de ser pensado.

Quando o mais afastado rincão do globo tiver sido conquistado tecnicamente e explorado economicamente; quando qualquer acontecimento em qualquer lugar e a qualquer tempo se tiver tornado acessível com qualquer rapidez: quando um atentado a um Rei na França e um concerto sinfônico em Tóquio puder ser “vivido” simultaneamente; quando tempo significar apenas rapidez, instantaneidade e simultaneidade, e o tempo, como História, houver desaparecido da existência de todos os povos; quando o pugilista valer, como o grande homem de um povo; quando as cifras em milhões dos comícios de massa forem um triunfo, então, justamente então continua ainda a atravessar toda essa assombração, como um fantasma, a pergunta: para que? Para onde? E agora?<sup>483</sup>

A resposta a esse “para que?”, “para onde?”, “e agora?” que se impõem, pode ser uma representação planificadora e calculada, ou o deixar-se conduzir pela experiência de um estranhamento fundamental que nos ponha em sintonia com nosso comum-pertencer ao Ser, despertando-nos para a singularidade do tão problemático e digno de questionamento “aí” que é o nosso.

A experiência do pensamento se dá no penetrar (imediate, não representacional) deste âmbito; neste “aí” onde nos encontramos e que ainda não nos demos conta, ou não nos demoramos o bastante, nem na época em que Heidegger escreveu este texto, na década de cinqüenta, mas, certamente ele o diria, muito menos hoje. Onde, afinal, nos encontramos? “Em que constelação de homem e ser” nos encontramos hoje? Nos encontramos, ao mesmo tempo, no perigo extremo da tecnociência, em que domina a radical disponibilização/ pulverização de tudo; mas também no insinuar de um possível caminho, para além da representação, em direção ao que salva.<sup>484</sup>

Num mundo regido pela “produtividade” e a “eficiência” tecnocientíficas, num mundo em que parece já estar decidido que as “Ciências Humanas” não têm qualquer serventia, as palavras de Emanuel Carneiro Leão ecoam com ainda mais força:

O pensamento está sempre em tensão: com a consciência, a filosofia, a ciência, a técnica, o bom senso, a ideologia, o mito, a religião, a arte, consigo mesmo. Em todas suas tensões o pensamento, sendo um apelo e um desafio de libertação, é logo desprezado. Pois comparado com a moda,

483 HEIDEGGER, M., *Introdução à metafísica*, p. 65

484 DUQUE-ESTRADA, P. C., *Ciência e pós-representação*, p. 69

nunca está em voga. Para o desenvolvimento econômico só contribui com o Nada. No mundo dos negócios é um ócio de outro mundo. Na vida do trabalho não serve para bater um prego. De fato com todos esses propósitos não se poderia dar melhor demonstração da inutilidade do pensamento. Realmente, pensar é inútil, caso já esteja decidido, o que é o útil. Realmente, o pensamento é imprestável caso já esteja decidido que tijolo e cimento armado são mais reais do que o mistério de ser. Realmente, o pensamento é indesejável, caso já esteja acertado que crescer é aumentar de tamanho ou subir as séries de uma escala. Realmente, pensar é alienante, caso já esteja descontado o que é o homem. Realmente, pensar é contra-producente, caso já esteja resolvido que o coração é apenas uma bomba e o homem, um tubo digestivo com entrada e saída.<sup>485</sup>

#### 4.4 Interlúdio

O pensamento de Heidegger, se levado a sério, nos impõe um grave desafio. Nos coloca diante da impossibilidade de uma fundamentação metafísica absoluta, mas também diante da impossibilidade de uma destruição total de toda e qualquer fundamentação metafísica. O completo romper com a metafísica, isto é, o pensamento pretensamente anti-metafísico, ao negar a possibilidade de qualquer transcendência, qualquer noção absoluta de Ser, fundamento ou sentido, recai na mera correspondência à essência da nossa Época tecnocientífica, isto é, a *Gestell*, para a qual não há qualquer Ser, fundamento ou sentido absoluto, mas tudo é fundo de reserva para a exploração organizada, a maquinação calculadora e a produtividade eficiente. A gravidade deste desafio é muito bem exposta por Marco Antônio Casanova em seu *Eternidade frágil: tempo existencial e abstração*:

O mundo da técnica consome a essência da tradição metafísica e coloca ao mesmo tempo o pensamento diante de um dilema estrutural: ou bem retomar as determinações metafísicas do fundamento, isto é, ou bem pressupor a possibilidade de uma fundamentação absoluta do ente na totalidade, ou bem se deixar simplesmente absorver no espaço niilista de uma época marcada justamente pela desconsideração pura e simples do problema do fundamento, ou bem encontrar um campo de dissonância em relação à metafísica, um campo no qual a existência apareça finalmente em seu caráter estrutural, ainda que a conquista de uma tal determinação da existência não seja suficiente para propiciar algo assim como a superação da técnica e da metafísica.<sup>486</sup>

No entanto, por mais evidentes que sejam a “atualidade da *Gestell* heideggeriana” e o domínio planetário da tecnociência, talvez devêssemos ainda

485 CARNEIRO LEÃO, E., *Heráclito, Fragmentos: Origem do pensamento*, p. 12

486 CASANOVA, M. A., *Eternidade frágil*, p. 11

levantar alguns pontos problemáticos. No auge do domínio planetário da tecnociência, na plena configuração da Época da dissolução de todos os fundamentos, valores e sentidos absolutos em nome do furor irrefreável da maquinação calculadora, temos ainda de nos defrontar com um estranho fenômeno: assim como no pôr do sol as sombras vêm crescendo e se instalando pouco a pouco sobre a terra, vivemos atualmente um recrudescimento dos fundamentalismos religiosos e sócio-políticos. Na era da morte de Deus, da morte dos Absolutos, da morte dos fundamentos, vemos um recrudescimento das grandes narrativas antigas, um recrudescimento das religiões, um recrudescimento das ideologias tradicionais, o que resulta no reaparecimento de preconceitos e conflitos violentos que se julgavam estar há muito superados.

Nunca é demais lembrar que o marco inicial do nosso século XXI, a derrubada das torres gêmeas, é efeito de – e combustível para – uma guerra religiosa entre o fundamentalismo islâmico e os fundamentalismos religiosos e políticos do “mundo ocidental”. A “Primavera Árabe”, como ficou conhecida a série de manifestações e revoluções no Oriente Médio e Norte da África que contestavam teocracias islâmicas, deu lugar ao chamado “Inverno Árabe”, isto é, a série de contrarrevoluções que resultaram em restaurações de governos autoritários, guerras civis e no notório crescimento do “Estado Islâmico”, grupo extremista que faz valer de maneira incrivelmente violenta os valores do seu islamismo ortodoxo. No momento em que esta tese é escrita, milhares de refugiados do insustentável “Inverno Árabe” tentam adentrar as fronteiras da Europa e muitos encontram as portas fechadas, sendo indiretamente condenados à miséria e à morte.

No Ocidente, o fundamentalismo cristão em plena revigoração recupera valores tradicionais ideais tais como “família” e “vida” e promove perseguições, exclusões, propagação de discursos preconceituosos contra homossexuais, mulheres, seguidores de religiões diferentes e ateus. Ganham força ideologias políticas de uma esquerda e uma direita fundamentalistas que parecem ter apagado da memória algumas das piores cenas que o século XX nos proporcionou, e insistem no projeto caduco de repetir aspectos tão trágicos da nossa história “como farsa”.

Protegidos pela aparente blindagem que as redes sociais proporcionam, discursos de ódio se aproveitam de uma compreensão enviesada do “livre opinar” para expressar e perpetuar racismos e preconceitos diversos.

A questão é: a máxima disponibilização de tudo e todos indistintamente para a manipulação calculadora, exploração organizada e autopetuação de uma rede incomensurável de produtividade eficiente, não tem como ponto de partida valores absolutamente estabelecidos, mas tende justamente a dissolvê-los tornando-os ficções desprovidas de sentido. Como então compreender o estranho fenômeno contemporâneo que consiste no recrudescimento dos fundamentalismos?

Alexandre Marques Cabral diagnostica com muita propriedade este retorno dos fundamentalismos no início de sua tese de doutorado *Nihilismo e Hierofania*, apontando para duas estratégias que parecem muito em voga atualmente na lida com o nihilismo contemporâneo, isto é, na lida com o fenômeno global de desvalorização e dissolução de todos os valores absolutos que davam sustentação à tradição:

a *estratégia nostálgica* e a *estratégia remoralizadora*. Por vezes agindo de modo complementar e outras agindo autonomamente, estas estratégias têm em comum a intenção de corrigir o nihilismo através do enfrentamento de seus efeitos. Não é raro escutarmos críticas incisivas ao mundo contemporâneo, não somente a partir de princípios vinculadores antigos, mas sobretudo em prol de sua rememoração, além da tentativa de sua reinstauração.<sup>487</sup>

Na estratégia nostálgica

o critério de avaliação do presente momento histórico emerge de uma medida histórica não mais presente, o que dificulta sua reatualização, porém, torna possível sua preservação enquanto ideal a ser desejado. (...) ela gera a sensação de que se pode acessar um critério válido para condená-lo.<sup>488</sup>

Enquanto a estratégia “remoralizadora”, que guarda um evidente parentesco com a primeira

se caracteriza por ser essencialmente *terapêutica*, pois sua proposta é curar o homem ocidental dos diversos males advindos do nihilismo através da reativação dos valores morais e/ou religiosos sustentadores da civilização ocidental em tempos progressos.<sup>489</sup>

Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche diagnostica como característica essencial da nossa época a “morte de Deus”, leia-se: a morte do Absoluto, a impossibilidade de toda fundamentação absoluta. A morte de Deus não aparece como um “projeto” a ser realizado, mas como um fato consumado: “Deus está morto! (...) E nós o

487 CABRAL, A., *Nihilismo e hierofania*, p. 16

488 *Ibidem*, p. 20

489 *Ibidem*, p. 20

matamos!”<sup>490</sup>. Nós, humanos da era industrial, assassinamos Deus tornando-o obsoleto diante de nossas realizações tecnocientíficas. Mas Nietzsche antevê também o perigo da “nostalgia”: no aforismo do mesmo livro, Nietzsche nos fala da “saúde da terra firme” que abandonamos, e adverte: “já não existe mais terra!”<sup>491</sup>. No aforismo 108, sob o título “Novas lutas”, Nietzsche prevê que “tal como são os homens”, mesmo após a morte de Deus – leia-se, a morte do Absoluto –, “durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada”. E conclui: “nós teremos que vencer também a sua sombra!”<sup>492</sup>. Essa conclusão revela uma posição frequentemente assumida por Nietzsche. Nietzsche frequentemente endossa uma posituação da dissolução e derrubada dos fundamentos absolutos da metafísica tradicional. No Prólogo de *Ecce Homo*, equipara seu ofício filosófico à derrubada dos velhos “ídolos”, ídolos com “pés de barro”, isto é, que não possuem bases firmes, que não mais se sustentam e que não podem resistir às “marteladas” nietzschianas. “*Derrubar ídolos* (minha palavra para “ideais”) – isto sim é meu ofício”<sup>493</sup>. E no aforismo 343 de *A Gaia Ciência* afirma:

nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que “o velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto”<sup>494</sup>.

Como vimos, Heidegger aponta os limites da posituação e da afirmatividade nietzschiana quanto à dissolução do Absoluto. O mundo como rede autopoiética de forças, atravessada em todos os níveis pela vontade de poder, impede que se tome qualquer configuração de forças como absoluta, pois todos os fundamentos, valores e sentidos são já produções, arranjos e configurações imanentes ao jogo de forças e, como tal, limitados, condicionados, relativos e perspectivos. Com essa caracterização do mundo, Nietzsche apenas corresponde ao envio do Ser que caracteriza nossa Época Histórica, a saber, a Época regida pela *Gestell* tecnocientífica, na qual o Ser se envia como máximo esquecimento, abandono e

490 GC, § 125

491 GC, § 124

492 GC, § 108

493 EH, *Prólogo*, § 2

494 GC, § 343

ausência. O pensamento de Nietzsche põe em marcha o acabamento da metafísica. A metafísica da vontade de poder esgota todas as possibilidades de fundamentação da metafísica ocidental e prepara o terreno para a plena consumação da metafísica da presença na *Gestell* tecnocientífica.

Todas as “defesas” de Nietzsche que vão no sentido de demonstrar que em Nietzsche não há nem “ser” nem “ente”, mas apenas relações de poder e que este é um vocabulário heideggeriano que o pensamento de Nietzsche não comporta, caem no vazio, pois, como dissemos, a recusa do “ser” e a insistência numa lógica da pura produtividade em que tudo aparece como efeito e efetivante de uma rede autoprodutiva não invalidam o argumento heideggeriano. Pelo contrário, o endossam. Um pensamento do puro cálculo autoprodutivo do poder que denuncia o “ser” como ficção, como produto, como construto, apenas já respondeu correspondendo ao “chamado” do Ser na Era técnica, que se caracteriza justamente pelo máximo esquecimento do Ser, na lida ininterrupta com a pura efetividade e a pura produtividade.

Encontramo-nos, então, numa encruzilhada. Nietzsche e Heidegger delineiam os caminhos que se entrecortam nessa encruzilhada. É ainda possível um pensamento que resista ao mesmo tempo à tentação de uma fundamentação absoluta, mas também ao furor desenfreado da maquinação calculadora? É ainda possível um pensamento que se coloque em condições de compreender e também de se posicionar criticamente tanto em relação aos fundamentalismos nostálgicos e remoralizadores, quanto em relação à pura efetividade e produtividade que a tecnociência nos impõe? É possível, afinal, distanciar-se da metafísica tradicional sem recair na ingenuidade “anti-metafísica” de uma superação definitiva e segura. É ainda possível uma “outra” metafísica?

O caminho que preparamos até aqui tem em vista a tentativa de colocar em questão em que medida a determinação de um pensamento como “metafísico” constitui um “ataque”, requisitando, por sua vez, uma “defesa”. Ou, ainda, em que medida a metafísica da vontade já não estabelece, por sua própria lógica interna, uma impossibilidade de eliminação da metafísica. Além disso, caberá pensar se a metafísica da vontade já não constitui uma “outra” metafísica, com pressupostos e implicações radicalmente – ou abissalmente – diversos da metafísica tradicional. Se, portanto, por um lado, a crítica heideggeriana da metafísica da vontade acerta em reconhecê-la como ainda metafísica, por outro lado, não terá Heidegger

negligenciado os aspectos que a tornam não apenas um “acabamento”, mas, num certo sentido, um novo “começo” para o pensamento?