

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Waldyr Delgado Filho

**Da necessidade de uma nova analítica do ser-aí: a
cotidianidade mediana na era da *Gestell***

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Edgar de Brito Lyra Neto

Rio de Janeiro
Agosto de 2017



Waldyr Delgado Filho

**Da necessidade de uma nova analítica do ser-aí: a
cotidianidade mediana na era da *Gestell***

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Edgar de Brito Lyra Neto

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof.^a Elsa Helena Buadas Wibmer

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Gilvan Luiz Fogel

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof.^a Monah Winograd

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia e
Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 29 de agosto de 2017

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Waldyr Delgado Filho

Graduou-se em Licenciatura Plena em Pedagogia pela Faculdade de Educação da UERJ. Tem experiência em desenvolvimento de sistemas web de informação, e atualmente pesquisa a relação homem/tecnologia numa abordagem fenomenológica. Membro do Grupo de Pesquisa em Filosofia da Tecnologia da PUC-Rio (certificado pelo CNPq).

Ficha Catalográfica

Delgado Filho, Waldyr

Da necessidade de uma nova analítica do ser-aí: a cotidianidade mediana na era da Gestell / Waldyr Delgado Filho; orientador: Edgar Lyra Neto. – 2017.

112 f.; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2017.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Heidegger. 3. Cotidianidade mediana. 4. Finitude. 5. Gestell. 6. Ciberespaço. I. Lyra Neto, Edgar. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD:100

Para Felícia
(*haja o que houver...*)
e
Yedda Sylvia
(*in memoriam*).

Agradecimentos

Na atual etapa de minha formação acadêmica, em que concluo o processo de obtenção do título de Mestre em Filosofia, desejo expressar meus sinceros agradecimentos àqueles que, com seu amor ao saber, tornam possível tal travessia. Este processo é, pode-se dizer, uma conversação entre mestre e discípulo, uma convivência da qual, como bem colocou este *mestre do pensamento* que foi Martin Heidegger, “talvez alguns surjam como companheiros no ofício do pensar, a fim de que, inesperadamente, um deles se torne mestre”.

Ao Prof.º Dr. Edgar Lyra, pela dedicação incansável e orientação segura em meu caminho de pensamento, iniciando-me desde cedo nas leituras essenciais necessárias ao domínio das questões envolvidas no projeto, bem como no método adequado de abordagem, corrigindo-me o rumo sempre que necessário.

Ao Prof.º Dr. Gilvan Fogel, pelo incentivo constante e hospitalidade, permitindo-se muitas vezes interromper a sua “solidão perfeita” para aconselhar um aprendiz, encontros nos quais nunca faltaram o indispensável café e... João Cabral!

À Prof.ª Dra. Lígia Saramago, sempre generosa, que me ensinou que “quando entramos na Filosofia, não conseguimos mais dela sair”.

Aos membros da banca examinadora, pelo aceite do convite.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, pelo excelente nível de seus professores e funcionários.

Ao CNPq, pelo apoio concedido, sem o qual não seria possível a realização deste projeto.

Resumo

Delgado Filho, Waldyr; Lyra Neto, Edgar. **Da necessidade de uma nova analítica do ser-aí: a cotidianidade mediana na era da *Gestell***. Rio de Janeiro, 2017. 112p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Em sua obra capital *Ser e tempo* (1927), o filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) elaborou o fio condutor do seu pensamento por toda a vida: a questão do sentido do ser (*Sein*). A penetrante análise da existência humana aí conduzida desvela, tendo como ponto de partida a cotidianidade mediana, os vários modos de ser do ser-aí (*Dasein*), indicando que a atitude existencialmente autêntica – em meio a uma decadência estruturalmente constitutiva – é propiciada por um reconhecimento e acolhimento da nossa finitude. No decorrer dos anos 1930, sob o influxo da chamada “viravolta” (*Kehre*) operada em seu pensamento – processo no qual a ontologia fundamental de *Ser e tempo* cede lugar à “história do Ser (*Seyn*)” –, Heidegger inicia seu movimento de interrogação sobre a técnica, no contexto de sua crescente e impositiva hegemonia, interrogação que desembocará na *Gestell* ou enquadramento técnico. Trata-se de uma configuração histórica do Ser que visa ao controle e à disponibilização absoluta de todos entes, inclusive dos homens. A *Gestell*, bem entendido, não se restringe ao universo dos objetos técnicos: é também a emergência de uma maneira “tecnológica” de ver e habitar o mundo. Este fluxo é de matriz cibernética, marcado, entre outros fenômenos, pelo recente predomínio da virtualização da interação humana, mediada pela onipresente Internet (mais amplamente o ciberespaço). Configura-se assim um novo tipo de convivência, em que “virtualidades” são utilizadas cotidianamente, influenciando constantemente o comportamento humano, a começar pela comunicação interpessoal e a cognição. O tempo gasto no espaço virtual aponta para uma gradual transformação de hábitos. Destarte, o objetivo da nossa investigação será o de oferecer subsídios preliminares para a elaboração de uma nova analítica do ser-aí, verificando em que medida a cotidianidade mediana, como ser-no-mundo na era da *Gestell*, é alterada. Isso

implica em conduzir uma interpretação dessa nova facticidade na qual, conforme nossa hipótese, a impessoalidade (*das Man*) consolida o seu poder, consumando o esquecimento do ser através de uma *recusa da própria finitude*. Valendo-nos da analítica existencial de *Ser e tempo* e da reflexão heideggeriana sobre a técnica – no seio da qual despontam as noções de “proximidade e distância” e “quadrindade” como novos referenciais –, a análise busca desvelar os novos modos de ser da convivência cotidiana virtual, discutindo neste contexto as possibilidades de o ser-á superar o impessoal e transformar-se em existência autêntica.

Palavras-chave

Filosofia; Heidegger; Cotidianidade mediana; Finitude; *Gestell*; Ciberespaço.

Abstract

Delgado Filho, Waldyr; Lyra Neto, Edgar (Advisor). **On the need of a new analytic of *Dasein*: the average everydayness in the *Gestell* era.** Rio de Janeiro, 2017. 112p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

In his main work, *Being and time* (1927), the German philosopher Martin Heidegger (1889-1976) drew up the thread of his lifelong thinking: the question of the meaning of being (*Sein*). Starting from the average everydayness, the penetrating analysis of human existence conducted here unveils the various modes of being of *Dasein*, indicating that the existentially authentic attitude – amidst a structurally constitutive decadence – is fostered by a recognition and acceptance of our finitude. During the 1930s, under the influx of the so-called "reversal" (*Kehre*) in his thought – a process in which the fundamental ontology of *Being and time* gives place to the "history of Being (*Seyn*)" –, Heidegger begins his interrogation movement on technique, in the context of its growing and imposing hegemony, interrogation that will lead to *Gestell* or technical enframing. It is a historical configuration of Being that aims at the absolute control and availability of all entities, including men. *Gestell*, of course, is not restricted to the universe of technical objects: it is also the emergence of a "technological" way of seeing and inhabiting the world. This flow is of cybernetic matrix, marked, among other phenomena, by the recent predominance of virtualization of human interaction, mediated by the ubiquitous Internet (more broadly: the cyberspace). A new type of being-with-one-another is thus established, in which "virtualities" are used daily, constantly influencing human behavior, beginning with interpersonal communication and cognition. The time spent in virtual space points to a gradual transformation of habits. Thus, the objective of our investigation will be to offer preliminary subsidies for the elaboration of a new analytic of *Dasein*, verifying to what extent the average everydayness, as being-in-the-world in the *Gestell* era, is altered. This implies in conducting an interpretation of this new facticity in which,

according to our hypothesis, the They-self (*das Man*) consolidates its power, consummating the forgottenness of being through a *refusal of its own finitude*. Drawing on the existential analytic of *Being and time* and the Heideggerian thinking on the technique – within which the notions of "proximity and distance" and "fourfold" emerge as new references –, the analysis seeks to unveil the new ways of being of the virtual everyday being-with-one-another, discussing in this context the possibilities of *Dasein* overcome the They-self and become authentic existence.

Keywords

Philosophy; Heidegger; Average everydayness; Finitude; *Gestell*; Cyberspace.

Sumário

Introdução

1- Exposição da questão da cotidianidade mediana na era da <i>Gestell</i>	13
2- A técnica como sentido de ser do homem moderno	16
3- O método e o sumário da investigação	18

Parte I

A ontologia fundamental de <i>Ser e tempo</i>	21
1- A questão do sentido do ser	23
1.1- O <i>a priori</i> ou a compreensão pré-ontológica do ser	24
1.2- O ser como desencobrimento (αληθεια): a fenomenologia	27
1.3- O ser como presentidade ou vigência (ουσια)	32
2- O ser-no-mundo	35
2.1- Caracterização prévia do ser-no-mundo	35
2.2- O conhecimento do mundo. O esquema sujeito-objeto	36
3- O ser-no-mundo como ser-com e ser-si-mesmo. O impessoal	38
3.1- A coexistência e o ser-com da cotidianidade	38
3.2- O ser-si mesmo cotidiano e o impessoal	39
4- A constituição do ser-em como tal	41
4.1- A constituição existencial do aí	41
4.2- O ser cotidiano do aí e a decadência do ser-aí	42
4.2.1- O falatório	42
4.2.2- A curiosidade	43
4.2.3- A ambiguidade	43
4.2.4- A decadência e o estar-lançado	44
5- O projeto existencial em sentido próprio	45
5.1- O ser-para-a-morte e a totalidade do ser-aí	46
5.2- O antecipar para a morte	47
5.3- Consciência e decisão resoluta	49
6- Resultados da ontologia fundamental de <i>Ser e tempo</i> e as indicações obtidas para a nossa investigação	51

Parte II**A questão da técnica no pensamento de Martin Heidegger**

1- Antecedentes	52
2- A viravolta do pensamento	54
3- Sobre a essência da verdade	56
Adendo: <i>A doutrina de Platão sobre a verdade</i>	58
4- Niilismo e “maquinação” (<i>Machenschaft</i>)	61
4.1- Maquinação	62
4.2- Natureza e técnica	63
4.3- A nova disposição fundamental	64
5- As Conferências de Bremen e a <i>Gestell</i>	66
5.1- A coisa	66
5.2- A <i>Gestell</i>	68
6- Serenidade	73
7- O fim da filosofia e a tarefa do pensamento	76
8- Resultados da questão da técnica no pensamento de Martin Heidegger e as indicações obtidas para a nossa investigação	79

Parte III**A cotidianidade mediana na era da *Gestell***

1- A cibernética	82
2- A tecnologia da informação	84
3- A virtualização da interação humana pela Internet	86
4- A simulação de mundo (a hiperrealidade)	89
5- O ser cotidiano do aí e a decadência do ser-aí na era da <i>Gestell</i>	91
6- Indicações para um projeto existencial em sentido próprio na era da <i>Gestell</i>	96
6.1- Práticas doadoras de sentido	96
6.2- Proximidade e distância	97
6.3- Serenidade para com as coisas e abertura ao mistério	98
6.4- Finitude e tecnologia	99

Conclusão	102
------------------	-----

Referências bibliográficas	106
-----------------------------------	-----

*Há caminhos de pensamento para os quais o que passou continua passado, todavia, o ali vigente permanece ainda por vir. Estes caminhos ficam à espera de que um dia pensadores os percorram. Enquanto o representar comum e, de maneira geral, técnico, segue sempre em frente arrastando tudo consigo, os caminhos norteadores liberam, às vezes, a vista para um maciço montanhoso único.**

Martin Heidegger.
Prefácio a Vorträge und Aufsätze, agosto de 1954.

* „Denkwege, für die Vergangenes zwar vergangen, Gewesendes jedoch im Kommen bleibt, warten, bis irgendwann Denkende sie gehen. Während das geläufige und im weitesten Sinne technische Vorstellen immer noch vorwärts will und alle fortreißt, gehen weisende Wege bisweilen eine Aussicht frei auf ein einziges Ge-birg.“ (Tradução minha e de Edgar Lyra, a partir da versão em português de Emmanuel Carneiro Leão e em inglês de Johannes Fritsche).

Introdução

1 – Exposição da questão da cotidianidade mediana na era da *Gestell*

O tema em questão – a cotidianidade mediana na era da *Gestell* – já afirma uma relação entre filosofia e tecnologia e remete a um contexto atual: trata-se de pensá-la *hoje*, quando a racionalidade técnico-científica do mundo contemporâneo consome o *esquecimento do ser*.¹

O paradoxo de, à tecnologização do mundo, corresponder o abandono do pensamento que pensa o sentido do ser, foi objeto de profunda reflexão de Martin Heidegger nos anos 1950, em textos como “A questão da técnica” e “Serenidade”. Na visão deste filósofo, autor da *magnum opus Ser e tempo* (1927) e figura seminal da chamada virada hermenêutica² na Filosofia, trata-se nada menos do que redefinir a tarefa do pensamento numa era marcada pela hegemonia da técnica, que impõe à natureza o seu caráter de exigência e exploração, processo esse que Heidegger denomina *Gestell*.³ Na atual configuração tecnológica do mundo, buscamos cada vez maiores quantidades de informação, embora tornemo-nos mais e mais sem pensamento. Lidamos com as coisas de maneira rápida e econômica e, de modo geral, delas meramente tomamos conhecimento, sem refletir sobre as mesmas. No mundo hodierno, o pensamento configura-se como cálculo e eficiência, mesmo quando não trabalha com números. Para Heidegger, o homem contemporâneo está *em fuga do pensamento*, e esta conduz à ausência de pensamento. Esta fuga inclui o fato de que o homem “não a queira ver, tampouco admiti-la. Ele chegará mesmo a negá-la”.⁴

Aqui se joga com a hipótese de que, na era técnica recente, marcada pela virtualização da interação humana – proporcionada pelas novíssimas tecnologias de informação e comunicação –, a impessoalidade (*das Man*)⁵ consolide o seu poder.

¹ Conceito-chave no pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger, denotando o esquecimento da diferença entre *ser* (*Sein*) e *ente* (*Seiende*) ou *diferença ontológica*. Vide *Parte II-3*.

² STEIN, E. *Inovação na Filosofia*, pp. 63-66. Vide *Parte I-1.1*.

³ Na obra de Martin Heidegger, a crítica da tecnologia está entrelaçada com uma crítica da modernidade, o que pode verificar-se a partir de conceitos como *Machenschaft* e *Gestell*. O primeiro aparece em apontamentos dos anos 1936-1940, particularmente nas preleções sobre Nietzsche e nos *Beiträge*; a partir de 1949, no entanto, seus escritos sobre a tecnologia já empregavam o termo *Gestell*. Vide *Parte II-4* e *5*.

⁴ HEIDEGGER, M. “Serenidade”, p.12. Tradução inédita de Tito Marques Palmeiro.

⁵ Termo pelo qual Heidegger se refere à dimensão anônima da existência cotidiana. Na analítica existencial empreendida em *Ser e tempo*, Heidegger mostra que o (meu) modo de ser do ser-aí (*Dasein*) é “ser-no-mundo”, e que o mundo que eu encontro na cotidianidade é um mundo *público*. Vide *Parte I-3*.

Preliminarmente, e no contexto das tecnologias citadas (TIC ou ICT em inglês), o termo “virtual” é aqui usado para referir-se à “[...] mediação, através de um meio eletrônico, da interação entre seres humanos assim como entre seres humanos e máquinas”, sendo a Internet “o mais evidente exemplo da virtualização da interação”.⁶ Mais recentemente, a palavra “ciberespaço” – a qual partilha do mesmo prefixo que cibernética (a ciência da comunicação computadorizada de Norbert Wiener) – vem sendo utilizada, para referir-se ao ambiente ou espaço virtual da Internet. Configura-se um novo tipo de convivência, em que “virtualidades” são utilizadas cotidianamente, influenciando constantemente o comportamento humano, a começar pela comunicação interpessoal e a cognição. O tempo gasto no espaço virtual aponta para uma gradual transformação de hábitos, por exemplo, a tendência à migração para a simulação (hiperrealidade). Na sua clássica definição de *simulação*, Jean Baudrillard distingue-a de *dissimulação*:

Dissimular é fingir não ter ainda o que se tem. Simular é fingir ter o que não se tem. O primeiro refere-se a uma presença, o segundo a uma pura ausência. Mas é mais complicado, pois simular não é fingir: Aquele que finge uma doença pode simplesmente meter-se na cama e fazer crer que está doente. Aquele que simula uma doença determina em si próprio alguns dos respectivos sintomas. Logo, fingir ou dissimular deixam intacto o princípio da realidade: a diferença continua a ser clara, está apenas disfarçada, enquanto que a simulação põe em causa a diferença do ‘verdadeiro’ e do ‘falso’, do ‘real’ e do ‘imaginário’. O simulador está ou não doente, se produz “verdadeiros” sintomas? Objetivamente não se pode tratá-lo nem como doente nem como não doente.⁷

Neste contexto, a convivência cotidiana assume de maneira dramática os modos de ser da “publicidade”, em sentido *heideggeriano*: distanciamento, medianidade e nivelamento (estes conceitos são elucidados na *Parte I-3*). Busca-se a visibilidade: o homem virtual é aquele que sai de sua própria realidade e assume outra identidade, atravessado pela lógica do simulacro. Ele não precisa *ser*, mas apenas *ter* – ter uma imagem.

Cabe perguntar se, com o avanço inexorável da tecnologia seria ainda permitida ao ser-aí uma abertura para tornar-se visível a si mesmo, ou se assistiremos resignados ao definitivo esquecimento do ser e sua substituição pelo

⁶ INTRONA, L. “Phenomenological Approaches to Ethics and Information Technology” (2011), seção 4. Disp. em <https://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/ethics-it-phenomenology>. Não havendo indicação em contrário, as traduções são de minha responsabilidade.

⁷ BAUDRILLARD, J. *Simulacros e simulação*, p. 9.

ente. Seria a emergência do fenômeno da convivência cotidiana virtual a completa banalização da existência? Dirigimo-nos para uma simbiose entre homem e máquina?

Embora Heidegger tenha feito alusões à cibernética em sua obra tardia, a analítica existencial de *Ser e tempo* não foi objeto de uma atualização sistemática, ou seja, a hermenêutica da facticidade refere-se aí a um contexto anterior à percepção, por Heidegger, do caráter incisivo e incontornável da era técnica. Deve-se reconhecer, portanto, que o problema impõe a tarefa de elaborar uma nova analítica do ser-aí em sua cotidianidade mediana na era da *Gestell* e, em função disso, a delimitação do tema pode ser expressa nas seguintes questões:

- Em que medida a cotidianidade do ser-aí – na qual se insere a sua própria existência – é alterada na atual configuração tecnológica do mundo?
- Quais são os novos modos de ser que se desvelam na atual etapa da hegemonia técnico-científica marcada, entre outros, pelo advento da virtualização da interação humana pela Internet?
- Dado que o ser-aí está essencialmente aberto para as coisas – e as coisas se tornaram tão impositivas na era técnico-virtual –, qual a sua atual possibilidade de voltar-se para si mesmo, superar o impessoal e transformar-se em existência autêntica?

O enfrentamento destas questões é o objetivo provisório da presente investigação, e três campos de força aqui se articulam, os quais nortearão os objetivos e caminhos metodológicos a serem seguidos durante a mesma. São eles: (a) a analítica existencial da ontologia fundamental de *Ser e tempo*; (b) a essência da técnica moderna como *Gestell*; (c) a virtualização da interação humana pela Internet (o ciberespaço).

Antes de detalharmos o método e o sumário da investigação, porém, torna-se necessária uma discussão preliminar sobre o caminho de pensamento de Heidegger entre *Ser e tempo* e suas reflexões sobre a técnica, a fim de esclarecermos se e em que medida pode-se admitir um nexos entre os três campos que pretendemos articular em nossa análise.

2 – A técnica como sentido de ser do homem moderno

Vejo a essência da técnica naquilo que chamo de *Gestell*, [cujo] vigorar significa que o homem é situado, solicitado e provocado por um poder que ele próprio não domina.⁸

Ao organizar a publicação de suas obras completas, nos últimos anos de vida, Martin Heidegger (1889-1976) ressaltou que seus escritos não constituíam obras, mas *caminhos*. O fio condutor que se apresenta é, contudo, o da problemática que Heidegger nunca deixou de considerar como a sua questão fundamental: a *questão do sentido do ser*.

Conforme testemunho do próprio filósofo,⁹ em 1907 recebeu das mãos de Conrad Gröber, seu mentor no *Gynasium* de Freiburg, a Dissertação de Franz Brentano *Da significação múltipla dos entes em Aristóteles* (1862). Este livro foi a sua primeira leitura filosófica, e trazia como epígrafe a frase de Aristóteles: *το ον λεγεται πολλαχως*.¹⁰ Na tradução de Heidegger: “Um ente se torna manifesto (a saber, com relação ao seu ser) de muitas maneiras”.¹¹ Nesta frase está latente a questão que determinaria o seu caminho de pensamento desde então:

Qual é a determinação unificadora, simples e pervasiva do ser, que permeia todos os seus múltiplos significados? [...] O que, então, significa ser? Até que ponto (por que e como) o ser dos entes se desdobra nos quatro modos que Aristóteles afirma constantemente, mas cuja origem comum ele deixa sempre indeterminado?¹²

A elaboração concreta dessa questão foi o objetivo de sua obra *Ser e tempo*, publicada em 1927, tendo como horizonte possível de toda compreensão do ser a interpretação do tempo, ou seja, o sentido temporal de ser.

⁸ HEIDEGGER, M. *Já só um deus nos pode ainda salvar* (entrevista a *Der Spiegel* - 1966), p. 31 ss.

⁹ Idem. “Preface” (*Vorwort*). In: RICHARDSON, W. J., *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, p. viii – xxiii. Este prefácio é originalmente a carta-resposta de Heidegger às perguntas formuladas por Richardson em abril de 1962, as quais orientam o escopo geral desta monumental obra (quase oitocentas páginas), cuja primeira edição é de 1963.

¹⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*, IV (E), 2, 1003 a 33.

¹¹ HEIDEGGER, M. “Preface”. In: RICHARDSON, W. J., op. cit., p. xi: “A being becomes manifest (sc. with regard to its Being) in many ways.” („Das Seinde wird (nämlich hinsichtlich seines Sein) in vielfacher Weise offenkundig.“). Traduzimos *Seinde* (aquilo-que-é) por *ente*, e *Sein* (aquilo-pelo-qual-algo-é) por *ser*.

¹² Idem. Ibidem: “What is the pervasive, simple, unified determination of Being that permeates all of its multiple meanings? [...] What, then, does Being mean? To what extent (why and how) does the Being of beings unfold in the four modes which Aristotle constantly affirms, but whose common origin he leaves undetermined?” („Welches ist die alle mannigfachen Bedeutungen durchherrschende einfache, einheitliche Bestimmung von Sein? [...] Was heißt den Sein? Inwiefern (weshalb und wie) entfaltet sich das Sein des Seienden in die von Aristoteles stets nur festgestellten, in ihrer gemeinsamen Herkunft unbestimmt gelassenen vier Weisen?“)

No decorrer dos anos 1930, sob o influxo da assim chamada viravolta (*Kehre*) operada em seu pensamento, e num contexto histórico complexo – processo esse que abordaremos em detalhe na *Parte II* de nossa investigação –, Heidegger inicia suas importantes reflexões sobre a técnica as quais, como dissemos, serão articuladas em textos fundamentais publicados na década de 1950.

Para Heidegger, a técnica é o sentido de ser do homem moderno. *A Gestell*, bem entendido, não se restringe ao universo dos objetos técnicos: é também a emergência de uma maneira “tecnológica” de ver e habitar o mundo. Não obstante, é preciso enfatizar, o fio condutor da questão do ser não é jamais abandonado:

Esta viravolta não é uma mudança do ponto de vista de *Ser e tempo*; mas, nesta viravolta, o pensar ousado alcança o lugar do âmbito a partir do qual *Ser e tempo* foi compreendido e, na verdade, compreendido a partir da experiência fundamental do esquecimento do ser.¹³

Com efeito, na “Observação preliminar à 7ª edição, 1953” de *Ser e tempo*, Heidegger afirma que o pensamento inaugurado por esta obra “permanece ainda hoje como um caminho necessário sempre que a questão do ser tiver de mobilizar o nosso ser-aí.”¹⁴

Estas observações do autor são fundamentais para definir o método adequado com o qual conduziremos a nossa investigação, conforme a seguir.

¹³ Idem. “Sobre o Humanismo”. In: *Os pensadores*, v. XLV, p. 354.

¹⁴ Idem. *Ser e tempo*, p. 33 (SZ: V, *Vorbemerkung*).

3 – O método e o sumário da investigação

A partir do esclarecimento obtido acima, é mister iniciarmos a nossa investigação examinando a ontologia fundamental elaborada por Martin Heidegger em *Ser e tempo*, procurando elucidar o significado dos conceitos, temas e problemas aí levantados, *já com vistas ao desenvolvimento ulterior do pensamento do filósofo sobre a técnica*.

A fim de obtermos um horizonte para a interpretação do ser-aí na cotidianidade da interação virtual, ao que poderíamos chamar de *hermenêutica do ciberespaço*, procuraremos distinguir as *indicações formais* alcançadas por Heidegger em seu movimento de interrogação pela técnica, desde *Ser e tempo* até sua morte em 1976.

Na investigação fenomenológica, uma indicação formal é aquela que desvela uma realidade profunda no fenômeno sem, no entanto, esgotá-lo.¹⁵ Ou seja, é um conceito que serve para indicar uma direção preliminar de investigação que pode ser seguida:

A avaliação quanto à correção das indicações formais é possibilitada pela sua recepção possível, o que representa uma das formas do assim chamado "círculo hermenêutico"¹⁶. Ou seja, [...] as indicações formais antecipam estruturas ontológicas, para então permitir que se decida a adequação ou não do projetado conceitualmente.¹⁷

Nossa tarefa é verificar sua validade a cada nova situação hermenêutica, acolhendo-a ou rejeitando-a, e enriquecendo a análise com novas indicações da essência do fenômeno. Como exemplo, citemos a entrevista concedida por Heidegger à revista alemã *Der Spiegel* em 1966, publicada postumamente em 1976. Ao ponderar sobre a impossibilidade de o pensamento ser a causa de uma transformação no mundo, Heidegger coloca que

[...] o que se pode fazer é apenas prepararmo-nos pelo pensamento para o aparecer ou para a ausência do deus em declínio [...]. A experiência desta falta não é um nada, mas sim um libertar-se do homem daquilo que em *Ser e tempo* eu denominei a *queda* (*Verfallenheit*) no ente.¹⁸

¹⁵ HEIDEGGER, M. *Ontologia (hermenêutica da facticidade)*, §§ 15-16.

¹⁶ Vide *Parte I-1.1*.

¹⁷ REIS, R. R. "Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral". In: *Natureza humana*, 2 (2) - 2000, p. 290. Embora ciente de que esta expressão suscite muitas controvérsias, dela farei uso na presente investigação, por julgá-la aplicável no sentido restrito acima.

¹⁸ HEIDEGGER, M. *Já só um deus nos pode ainda salvar* (entrevista a *Der Spiegel* - 1966), p. 32.

A queda no ente ou *decadência*, conforme discutiremos na *Parte I* deste trabalho, é um dos existenciais mais importantes explicitados na análise do ser-aí em sua cotidianidade (*Ser e tempo*, § 38), indicando o caráter impróprio ou a inautenticidade do ser-aí, e justamente a ideia condutora de nossa investigação é averiguar se, na cotidianidade mediana na era da *Gestell*, ocorre uma intensificação ou não deste modo impróprio. A remissão de Heidegger à *Ser e tempo* confirma que a perspectiva fundamental do *esquecimento do ser* permanece no pensamento tardio do filósofo, de modo cada vez mais originário, isto é, em direção ao “lugar do âmbito a partir do qual *Ser e tempo* foi compreendido [...]” – conforme nota 13.

Podemos agora, portanto, definir o sumário da investigação, a qual divide-se em três partes:

Parte I: A ontologia fundamental de *Ser e tempo*.

Parte II: A questão da técnica no pensamento de Martin Heidegger.

Parte III: A cotidianidade mediana na era da *Gestell*.

...

Ainda uma palavra sobre o método. Em nossa investigação, conduziremos um diálogo com o pensamento do filósofo Martin Heidegger. Mais que uma simples revisão bibliográfica, pretende-se aqui uma reflexão filosófica, uma conversa leitora com o pensamento de Heidegger; uma conversa que se quer *meditativa*, que se detém e pensa “o sentido imperante em tudo que é”.¹⁹

Privilegiamos a elucidação dos conceitos fundamentais e a aplicação do método fenomenológico no esforço para alcançar a interpretação adequada dos novos contextos estudados. Em seu extenso estudo sobre o significado da fenomenologia para a filosofia hoje, o filósofo britânico David Cerbone aponta que os trabalhos de Heidegger posteriores a *Ser e tempo*, embora o filósofo alemão não os chame de trabalhos “fenomenológicos”, não obstante exibem traços do método. Cerbone cita uma passagem do texto “Sobre o ‘Humanismo’”, de 1946, em que o filósofo reitera o “auxílio essencial do ver fenomenológico”, sempre que se trata de pensar “a verdade do ser.”²⁰ Além disso, segundo Cerbone,

[...] as tentativas posteriores de Heidegger em apelar às coisas em sua ‘proximidade’, suas tentativas de articular a ‘quadrindade’ na qual os seres

¹⁹ HEIDEGGER, M. *Discourse on thinking*, p. 46.

²⁰ Idem. *Pathmarks*, p. 271.

humanos têm de se esforçar por habitar, e seus esforços para nos alertar sobre os efeitos niveladores de nossa compreensão tecnológica reinante a respeito do ser, dentre outros, podem ser vistos como ecos de sua ocupação fenomenológica com ‘aquilo que se mostra’ (*Ser e tempo*, § 7).²¹

²¹ CERBONE, D.L. *Fenomenologia*, p. 67 ss

Parte I

A ontologia fundamental de Ser e tempo

O tratado *Ser e tempo*, desde a 7ª edição alemã (1953), compreende uma *introdução* (§§ 1-8) e a *primeira parte* das três inicialmente planejadas pelo autor, a qual por sua vez subdivide-se em *primeira seção* (§§ 9-44) e *segunda seção* (§§ 45-83).²² Na *primeira seção*, Heidegger empreende a “análise preparatória dos fundamentos do ser-aí” em que o *ser-aí* (*Dasein*) é investigado exaustivamente “tal como ele é *antes de tudo* e na *maioria das vezes*, em sua *cotidianidade mediana*”,²³ mediante uma hermenêutica fenomenológica. Na *segunda seção*, esta análise desdobra-se de duas maneiras: em primeiro lugar, nos três primeiros capítulos, Heidegger ocupa-se com a questão da “autenticidade” do ser-aí, como oposta aos modos “inautênticos” desvelados na análise preparatória. A partir daí, nos capítulos seguintes até o final do tratado, Heidegger dedicar-se-á ao projeto de reportar o ser (em seus modos impróprios e próprios) ao tempo ou temporalidade, o qual foge ao escopo da nossa atual investigação, até por tratar-se de uma tematização inacabada em *Ser e tempo*. Não obstante, o horizonte temporal perpassa toda a obra, já que no ser-aí tem lugar uma cooriginalidade das três dimensões do tempo, onde o primado é conferido ao futuro:

Somente porque o ser do “aí” recebe sua constituição do compreender e de seu caráter projetivo, somente porque ele é tanto o que será quanto o que não será, é que o ser-aí pode, ao se compreender, dizer: – “*Venha a ser o que tu és!*”²⁴

Destarte, e obedecendo ao método e ao sumário apresentados, subdividiremos esta *Parte I* de nossa investigação da seguinte forma:

No tópico (1), nosso propósito será elucidar a substantiva *introdução* de *Ser e tempo* em seu duplo caráter, expositivo e metodológico, na qual Heidegger apresenta seu ambicioso projeto, qual seja, o da *elaboração concreta da questão*

²² Ao longo deste trabalho, as citações da edição brasileira (8. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013) de *Ser e tempo* – tradução revisada e notas de Márcia Sá Cavalcante Schuback – aparecem com pequenas alterações, e com a correspondente paginação da edição original alemã, *Sein und Zeit* (SZ). Os demais textos do filósofo, aqui utilizados, são citados com base nas versões em inglês e em português, quando existentes. Não havendo indicação em contrário, a tradução das citações em inglês é de minha responsabilidade, eventualmente confrontando com o original alemão que, neste caso, é apresentado na nota de rodapé. Os vocábulos alemães de tradução mais controversa são incluídos entre parênteses no corpo principal do texto.

²³ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 54 (SZ:17).

²⁴ Idem. *Ibidem*, p. 206 (SZ:145). Heidegger cita o poeta clássico grego Píndaro.

do sentido do ser. Para tal, e levando-se em conta que boa parte da fortuna crítica sobre *Ser e tempo* mais se limita a parafrasear do que propriamente elucidar os “motivos condutores” (vide *Parte I-2*) de Heidegger, fundamentais para a compreensão de seu projeto, julgamos oportuno recorrer ao testemunho do próprio filósofo – Heidegger *por ele mesmo* –²⁵ no esclarecimento de seu caminho de pensamento. Assim, conduziremos neste primeiro tópico um diálogo com a ontologia grega e com a Fenomenologia, guiados principalmente pela interpretação de Heidegger, a fim de compreendermos adequadamente os conceitos herdados da tradição e sua reapropriação na ontologia fundamental, bem como as tarefas da analítica existencial.

Os tópicos (2) ao (4) têm o propósito de acompanhar o desenvolvimento da análise preparatória dos fundamentos do ser-aí em *Ser e tempo*, desde o desvelamento da estrutura originária de *ser-no-mundo*, passando pelos existenciais da impessoalidade e decadência (modos inautênticos do ser-aí). No tópico (5), o “projeto existencial em sentido próprio” é apresentado, esclarecendo-se os conceitos de finitude e de ser-para-a-morte contidos nos três primeiros capítulos da *segunda seção* da referida obra.

Finalmente, no tópico (6), chegamos às indicações obtidas a partir da ontologia fundamental de *Ser e tempo*, com as quais concluímos a *Parte I* de nossa investigação, semeando o caminho de pensamento que nos levará à reflexão sobre a questão da técnica – *Parte II*. Como já discutido na *Introdução* - tópico 3, essa recuperação é necessária porque, ao estudarmos a reflexão ulterior de Heidegger sobre a técnica, nela projetaremos noções fundamentais da ontologia fundamental, como “ser-aí” e “cotidianidade mediana”.

²⁵ Os textos de Heidegger de cunho autobiográfico, no sentido de um “memorial de formação”, são o já citado “Preface” (1962), em RICHARDSON, W. J., conforme nota 9, e “Meu caminho para a Fenomenologia” (1963), conforme nota 43. Em “Sobre o Humanismo” (1946), Heidegger oferece uma significativa autointerpretação de *Ser e tempo*. Há também boas indicações nas entrevistas concedidas à revista alemã *Der Spiegel* (1966, publicada postumamente em 1976), ao Professor Richard Wisser (1969, transmitida pelo canal 2 – ZDF da televisão alemã) e ao *L'Express* (1969).

1 – A questão do sentido do ser

Em *Ser e tempo*, Heidegger tem como principal propósito despertar novamente uma compreensão para a *questão do sentido do ser*, e a interpretação do *tempo* como o horizonte dessa compreensão.

Heidegger parte da velha consideração da metafísica tradicional em que o ser foi entendido, desde Aristóteles, como *transcendens*. Mas este conceito de ser é obscuro, pois *ser* não é o mesmo que *ente*, e seu sentido e sua relação com o ente constituem um “enigma”. “Toda a ontologia” – diz Heidegger – “permanecerá cega, se não houver esclarecido o sentido do ser”.²⁶

A fim de preparar a abertura necessária para a interpretação originária do ser, Heidegger procede à analítica existencial do *ser-aí* (*Dasein*),²⁷ termo que designa “esse ente que cada um de nós mesmos somos e que, entre outras, coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar.”²⁸ O ser do ser-aí é a *existência*, e *existencial* é o que se refere à estrutura da existência, ou seja, é o modo de ser do ente que *existe*.

A analítica existencial descobre o homem como um ente que está em essência aberto para as coisas, ou seja, como um ente que consiste em transcender a si próprio. Esta abertura é a possibilidade de acolher ou encontrar o *fazer-se presente* a dos entes enquanto entes em diferentes modos, e a questão do sentido do ser só se torna possível se há uma *compreensão do ser*.

É importante observar que o ser-aí a ser analisado em sua cotidianidade já se encontra imerso em um mundo em que o pensamento dominante é “científico”, estando orientado aos entes como *Vorhandenheit*. O pensamento de Heidegger é orientado ao ser, e o esquecimento do ser é justamente o resultado das muitas “obstruções” que se foram sedimentando neste caminho, seja no esquecimento da compreensão pré-ontológica que só o ser-aí possui, na verdade como “concordância”, na “metafísica da presença”, no esquema sujeito-objeto etc. Estas são problemáticas com os quais Heidegger se confrontou no decorrer de toda a sua

²⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 47 (SZ:11).

²⁷ A palavra alemã *Dasein*, no sentido de “ser-aí”, poderia ser traduzida por “o existir” (infinitivo substantivado), para diferenciá-lo de “existência” (o ser do existir). A opção por “presença” na versão brasileira aqui utilizada é explicada em pormenores pela tradutora (*Ser e tempo*, pp. 15-32). Os textos em inglês consultados utilizam *There-being* ou mantêm o termo original, *Dasein*, às vezes hifenado: *Da-sein*. Nas citações ao longo deste trabalho, optamos por utilizar o termo ‘ser-aí’, já consagrado nas traduções pioneiras de Ernildo Stein.

²⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 42 ss. (SZ:7).

obra, sempre buscando novos horizontes para o pensamento, a começar por *Ser e tempo*, como discutiremos a seguir.

1.1 – O *a priori* ou a compreensão pré-ontológica do ser

A questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência ontológica essencial, própria do ser-aí, a saber, da compreensão pré-ontológica do ser.²⁹

No mundo hodierno, em que a ciência e a técnica se tornaram elementos dominantes, exigindo a “adaptação constante dos indivíduos ao novo e ao abandono dos conhecimentos do passado”,³⁰ a filosofia é desafiada a ter de justificar-se perante aquelas, como se seus enunciados carecessem de fundamento. Neste sentido, é mister esclarecer a natureza distintiva das ciências humanas.

Deve-se a Wilhelm Dilthey (1833-1911) a formulação de uma metodologia única para as ciências humanas, p. ex., a arte, a historiografia e a filosofia, as quais são modos de experiência que manifestam uma verdade não-verificável por métodos científicos. A esta metodologia Dilthey denomina *compreensão (Verstehen) hermenêutica*, em oposição à *explicação (Erklären)*, própria das ciências exatas da natureza. Para Dilthey, a compreensão e a explicação são dois modos de cognição que produzem proposições válidas universalmente. As ciências naturais explicam um fenômeno através de sua subordinação a leis causais universais, enquanto que a compreensão hermenêutica é o método para alcançarmos a validade objetiva nas ciências humanas.³¹

Ernildo Stein esclarece como a reivindicação de verdade de tais formas de conhecimento, situados fora do âmbito da ciência, pode ser filosoficamente legitimada pela compreensão hermenêutica. Segundo Stein,

[...] levando em consideração a tarefa da Filosofia de se ocupar com o todo do nosso compreender, descobrimos um novo modo de pensar as questões do fundamento, da justificação, do *a priori* e das crenças. Quem tem uma certa familiaridade com as análises de compreensão de *Ser e tempo* descobre nelas uma nova teoria do *a priori*, para todo o conhecimento fundado no círculo hermenêutico.³²

²⁹ Idem. Ibidem, p. 51 (SZ:15)

³⁰ STEIN, E. *Inovação na filosofia*, p. 23.

³¹ SCHMIDT, L. K. *Hermenêutica*, p. 55 ss.

³² STEIN, E., op. cit., p. 63.

Em sua crítica à teoria do conhecimento, Heidegger mostra que ela se funda de modo mais originário na estrutura prévia do *compreender*, que antecipa todo o nosso conhecimento. Os modos de ser do compreender (que Heidegger analisará nos §§ 31-34 de *Ser e tempo*) nos situam no mundo, sempre articulados de maneira que “não pressupõem algo previamente dado, mas que é o pressuposto de qualquer dado”. Desse modo, afirma Stein, “Heidegger descreve a estrutura originária do círculo hermenêutico”:

Toda a interpretação já é precedida por uma compreensão e somente podemos interpretar porque já compreendemos previamente nosso modo de ser no mundo. Enquanto nós nos compreendemos, relacionamo-nos com os entes disponíveis, e exploramos, pela ciência, os entes simplesmente dados.³³

Para Hans-Georg Gadamer, a descoberta de Heidegger da pré-estrutura da compreensão tem um sentido transcendental, e com ela a hermenêutica ganha uma abrangência universal.³⁴ A análise é transcendental porque traz à tona as condições que fazem possível para nós encontrar o que quer que seja como fenômenos que fazem sentido. Na definição de Heidegger, “sentido é aquilo no qual a inteligibilidade de algo se mantém em si mesma”.³⁵

Essa tendência ontológica própria do ser-aí, qual seja, a de compreensão pré-ontológica do ser, já cedo percebeu-se na ontologia grega. Citando uma frase de Aristóteles, que diz: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστίν,³⁶ “a alma (do homem) é, de certo modo, todos os entes”,³⁷ Heidegger assim a interpreta:

[...] a ‘alma’, que constitui o ser do homem, descobre, em seus modos de ser αἰσθησις e νόησις, todo ente naquilo que ele é e como ele é, ou seja, descobre sempre todo ente em seu ser.³⁸

³³ Idem. *Ibidem*, p. 63 ss.

³⁴ GADAMER, H. *Verdade e método*, v. I, p. 353 (original alemão, p. 268): “Neste sentido, também nós nos reportamos ao sentido transcendental do questionamento heideggeriano. Através da interpretação transcendental da compreensão feita por Heidegger, o problema da hermenêutica ganha uma abrangência universal, e até se enriquece com o surgimento de uma nova dimensão”.

³⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 212 (SZ:151): „Sinn ist das worin sich Verständlichkeit von etwas hält“.

³⁶ ARISTOTLE. *De anima*, III, 8, 431b, 21.

³⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 50 (SZ:14): „Die Seele (des Menschen) ist in gewisser Weise das Seinde“.

³⁸ *Ibidem*.

Na preleção “Da essência da verdade”, proferida em Freiburg no semestre de inverno de 1933/1934, Heidegger oferece uma elucidação da questão com base em uma passagem do diálogo *Teeteto*, na qual Platão mostra que, para o homem, a percepção das coisas não se resume a um simples encontro com as mesmas.³⁹ Nesta passagem, Sócrates dialoga com Teeteto acerca dos sentidos e sobre como se dá a apreensão do todo das coisas, o que é esclarecido por Heidegger mediante um exemplo:

Ao olhar de uma janela e escutar o canto de uma ave e, ao fazê-lo, ver a cor da copa de uma árvore, posso perceber ambas as coisas numa experiência imediata. Percebo a coloração das folhas e o canto do pássaro e posso distinguir ambos diretamente como *diferentes*. [...] A coloração posso ver, o canto posso ouvir, mas a *diferença*, que o canto é diverso da coloração, não posso nem ver nem ouvir [...]. Daí se segue que, na percepção direta da diversidade e variedade, pertence ao ser dado, natural e espontaneamente, um modo de experiência que não se dá nem aparece na αἴσθησις.⁴⁰

Como se dá então a apreensão da diversidade e da diferença? Examinando o diálogo, é a própria “alma” enquanto relacionamento com o ente que instala união e mantém abertura. Para Platão, essa faculdade da alma é a essência do pensamento, que consiste no diálogo que a alma mantém consigo mesma acerca do que ela quer examinar. Diz Sócrates para Teeteto:

É assim que imagino a alma no ato de pensar: formula uma espécie de diálogo para si mesma com perguntas e respostas, ora para afirmar ora para negar. Quando emite algum julgamento, seja avançando devagar seja um pouco mais depressa, e nele se fixa sem vacilações: eis o que denominamos opinião.⁴¹

Em *Teeteto*, o aprofundamento da investigação da opinião (δοξα) enquanto verdadeira (αλήθης) ou falsa (ψευδης) é de grande importância na consideração de Heidegger sobre o fenômeno originário da verdade, cuja tematização inicia-se em *Ser e tempo* (conforme veremos adiante) e que, a partir da ‘viravolta’, ganhará um novo e decisivo foco: o do copertencimento original entre verdade e não-verdade.

É mister notar que o novo paradigma hermenêutico descoberto por Heidegger terá profundas repercussões, por exemplo – no projeto de I.A.

³⁹ PLATÃO. *Teeteto*, 185a – 187b.

⁴⁰ HEIDEGGER, M. “Da essência da verdade”. In: *Ser e verdade*, p. 251.

⁴¹ PLATÃO. *Teeteto*, 189e – 190a. Ver também: HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*, p. 94.

(inteligência artificial), já que neste último os pesquisadores não consideram o caráter contextual de nossa compreensão cotidiana. Conforme aponta o filósofo norte-americano Hubert Dreyfus, a compreensão cotidiana do ser-aí é um âmbito de *know-how* que não pode ser reconstruído mediante programa de computador.⁴²

1.2 – O ser como desencobrimento (αλήθεια): a fenomenologia

Retornemos ao período imediatamente anterior à publicação de *Ser e tempo*. Em sua busca por respostas à questão do sentido do ser levantada pela dissertação de Brentano, Heidegger trabalha em duas frentes: por um lado, já atuando como assistente de Husserl (1919), ia progressivamente familiarizando-se com o “ver fenomenológico” de seu mestre; de outro, aplicava-o na interpretação dos textos aristotélicos.⁴³

Na interpretação de Heidegger, no enunciado το ον λεγεται πολλαχως o âmbito é το όν, o ente. Porém, ao interpelarmos o ente enquanto ente, dizemos: o ente é, e o que torna o ente um ente é o *ser*. Portanto, é o ser que se desdobra em quatro modos: “Το ον λεγεται πολλαχως significa: το ειναι (του όντος) λεγεται πολλαχως.”⁴⁴

Assim, para Aristóteles o ser se diz de quatro maneiras (ou seja, há quatro modos de enunciar o ente):

- 1) O ser como essência ou propriedade (ουσία);⁴⁵
- 2) O ser como potência ou possibilidade (δύναμις) e atualidade (ενέργεια);
- 3) O ser como verdadeiro (αληθές);
- 4) O ser como esquema de categorias (κατηγρίας);⁴⁶

Cabe notar que, nesta interpretação de Heidegger dos quatro modos de ser, o primeiro modo (o ser como ουσία) não é apresentado por Aristóteles de maneira independente, mas Heidegger o deduz a partir do fato de, em uma passagem do

⁴² DREYFUS, H. “Why computers may never think like people”. In: *MIT Technology Review* (1986), p. 376 ss.

⁴³ HEIDEGGER, M. “Meu caminho para a fenomenologia”. In: *Os pensadores*, v. XLV, p. 497 ss.

⁴⁴ HEIDEGGER, M. *Metafísica de Aristóteles* 1-3, p. 23.

⁴⁵ Posteriormente, Heidegger identificará ουσία com “presentidade” ou “vigência” (*Anwesenheit*). Vide *Parte I-1.3*.

⁴⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*, VI (E), 2, 1026 a 33-b 2, com adaptações a partir da interpretação de Heidegger. Conforme “Preface”. In: RICHARDSON, W. J., op. cit., p. xi: “Being as property, Being as possibility and actuality, Being as truth, Being as schema of categories”. („Sein als Eigenschaft, Sein als Möglichkeit und Wirklichkeit, Sein als Wahrheit, Sein als Schema de Kategorien.”) Nota: nesta passagem, Aristóteles refere-se ainda ao “ser por acidente, συμβεβηκός”.

livro VII (Z),⁴⁷ Aristóteles indicar que, no esquema das categorias, de um lado está apenas a ουσία (enquanto πρώτως όν, “ente primeiro”), e do outro todas as demais, subordinadas à primeira.⁴⁸

Essa verdadeira exegese dos tratados de Aristóteles (particularmente o livro IX (Θ) da *Metafísica* e o livro VI da *Ética à Nicômaco*),

[...] resultou na introvisão da αληθεύιν como um processo de revelação e à caracterização da verdade como desencobrimento, à qual pertence toda automanifestação dos entes.⁴⁹

Heidegger descobre nas *Investigações lógicas* de Husserl, sobretudo na Sexta Investigação, a distinção entre intuição sensível e categorial, a qual fornece-lhe a chave para a determinação do “significado múltiplo do ente” em Aristóteles, e é pelo motivo mesmo de conduzir sua pesquisa a partir das *Investigações lógicas* que Heidegger atribuirá importância decisiva ao *ser como verdadeiro*:

O que para a fenomenologia dos atos conscientes se realiza como o automostrar-se dos fenômenos é pensado mais originariamente por Aristóteles e por todo o pensamento e existência dos gregos como Αληθεια, como o desvelamento do que se pre-senta (*die Unverborgenheit des Anwesenden*), seu desocultamento (*Entbergung*) e seu mostrar-se. [Assim], de onde e de que maneira se determina aquilo que, de acordo com o princípio da fenomenologia, deve ser experimentado como “a coisa mesma”? É ela a consciência e sua objetividade, ou é o ser do ente em seu desvelamento e ocultação (*das Sein des Seienden in seiner Unverborgenheit und Verbergung*)?⁵⁰

No semestre de inverno 1924-25, na Universidade de Marburgo, Heidegger conduz a preleção *Platon: Sophistes*, dedicada a uma interpretação de Platão, especialmente de seu último diálogo, *Sofista*, e a Aristóteles, especialmente do livro VI da *Ética a Nicômaco*. Nesta época, Heidegger compunha *Ser e tempo* que, embora publicado somente em 1927, estava praticamente completo quando o manuscrito foi oferecido a Husserl um ano antes.⁵¹ Em *Platon: Sophistes*

⁴⁷ Idem. Ibidem, VII (Z), 1, 1028 a 13s.

⁴⁸ HEIDEGGER, M. *Metafísica de Aristóteles Θ 1-3*, p. 27.

⁴⁹ Idem. “Preface”. In: RICHARDSON, W. J., op. cit., pp. xi-xii: “[...] resulted in the insight into αληθεύιν as a process of revealment, and its characterization of truth as non-concealment, to which all self-manifestation of beings pertains.” („[...] ergab den Einblick in das αληθεύιν als entbergen und die Kennzeichnung der Wahrheit als Unverborgenheit, in die alles Sichzeigen des Seienden gehört.“). Tanto Schuback quanto Stein traduzem *Unverborgenheit* como “desencobrimento” ou “desvelamento”.

⁵⁰ HEIDEGGER, M. “Meu caminho para a fenomenologia”. In: *Os pensadores*, v. XLV, p. 498.

⁵¹ COLTMAN, R. R. *The language of hermeneutics*, p. 13.

encontramo-nos no coração de *Ser e tempo*, e não é por acaso que Heidegger cita uma passagem daquele diálogo (244a) como epígrafe à sua obra capital, e que serve de *leitmotiv* à mesma.

Heidegger devota a primeira parte da preleção à leitura da ética aristotélica porque, para ele, Aristóteles é o único caminho para Platão, já que o Estagirita prepara o terreno para o entendimento da pesquisa ontológica realizada por Platão, a saber, a ligação entre ser e verdade.⁵² Assim, na parte introdutória de *Platon: Sophistes*, capítulo 1, após longa análise em que esclarece ἀληθεια como “desencobrimento” – bem como fundamento da pesquisa do ser conduzida por Platão no referido diálogo –, Heidegger inicia a interpretação do livro VI de *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. O enunciado aristotélico é encontrado com o seguinte preâmbulo:

ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῶ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμόν: ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς. “Partamos do pressuposto de que são cinco os modos mediante os quais a alma alcança a verdade por meio da afirmação ou da negação: a arte ou técnica, a ciência, a prudência, a sabedoria e a inteligência ou intuição.”⁵³

Enquanto Aristóteles atribui os modos à ψυχὴ, Heidegger os relaciona à existência humana (*menschliche Dasein*).⁵⁴ Ainda retornaremos a esta interpretação de Heidegger dos “modos de desencobrimento do ser-aí”, ao analisarmos mais pormenorizadamente os conceitos de ciência e técnica na *Parte II* de nossa investigação.

No tópico em curso, nosso objetivo preliminar é mostrar que este primeiro confronto de Heidegger com a problemática aristotélica do ser é efetuado no horizonte de um sentido unitário do ser, ou seja, aquele que permeia “todos os seus

⁵² HEIDEGGER, M. *Plato's Sophist*, p. 8 (GA19:11-12). “Previously it was usual to interpret the Platonic philosophy by proceeding from Socrates and the Presocratics to Plato. We wish to strike out in the opposite direction, from Aristotle back to Plato. This way is not unprecedented. It follows the old principle of hermeneutics, namely that interpretation should proceed from the clear into the obscure. We will presuppose that Aristotle understood Plato.”

⁵³ ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*, 1139b15ss. “Let it be assumed that there are five qualities through which the mind achieves truth in affirmation or denial, namely Art or technical skill, Scientific Knowledge, Prudence, Wisdom, and Intelligence.”

⁵⁴ HEIDEGGER, M. *Plato's Sophist*, § 4. (a) *The five modes of ἀληθεύειν*, p. 15: “Hence there are five ways human Dasein discloses beings in affirmation and denial. And these are: know-how (in taking care, manipulating, producing), science, circumspection (insight), understanding. and perceptual discernment.” („Es seien also der Weisen, in denen das menschliche Dasein als Zu- und Absprechen das Seiende erschließt, fünf. Und das sind: Sich-Auskennen (im Besorgen, Hantieren, Herstellen), Wissenschaft, Umsicht (Einsicht), Verstehen, vernehmendes Vermeinen“).

múltiplos significados”.⁵⁵ Neste confronto, pode-se dizer, amadurece no filósofo a convicção de que tal significado seja o do ser como verdadeiro, conforme à nossa interpretação do testemunho de Heidegger no *Vorwort* e em “Meu caminho para a fenomenologia”, nas passagens citadas anteriormente (vide notas 49 e 50).

Em sua “Introdução ao método fenomenológico Heideggeriano”,⁵⁶ Ernildo Stein justamente aponta que o fator determinante do método fenomenológico tal qual Heidegger o esboçou em *Ser e tempo* (§ 7) é sua descoberta de que “existe um primado da tendência para o encobrimento”. Diferentemente de Husserl e outros filósofos, Heidegger afirma que a realidade não pode ser apreendida pelos nossos recursos metodológicos, porque “o homem e o essencial nas coisas tendem para o disfarce ou estão efetivamente encobertos”.⁵⁷

Para Heidegger, o método fenomenológico é sempre “o empenho para abrir um âmbito em que aquilo que está velado se mostre por si mesmo. É o ser que se deve revelar sob o ente”.⁵⁸ Destarte, a analítica existencial terá por objetivo desvelar os modos de dissimulação em que se situa o próprio ser-aí em sua cotidianidade mediana – este que é o único ente que possui em si mesmo a compreensão ontológica capaz de revelar o ser sob o ente. O ser-aí “é essencialmente algo que pode ser autêntico (*eigentliches*), isto é, algo próprio (*zueigen*)”.⁵⁹ Ambos os termos, “autêntico” e “eigentlich”, têm sua raiz no grego *αὐτός*, “por si mesmo”. Além disso, a possibilidade de o ser-aí ser autêntico ou inautêntico radica no fato de que o ser-aí é “sempre meu”, devendo sempre ser nomeado por um pronome pessoal.⁶⁰

O método da analítica existencial é fenomenológico, e, portanto, a investigação terá o imperativo de ir “às coisas mesmas”, ou seja, tal como elas em si mesmas se mostram. Conforme exposto em *Ser e tempo* (§ 7), o termo *fenomenologia* deriva de *φαινομενον* e *λογος*, duas palavras fundamentais do pensamento grego.⁶¹ *Φαινομενον* significa trazer à luz, pôr na claridade; *λογος* é

⁵⁵ Vide nota 12.

⁵⁶ STEIN, E. In: *Os pensadores*, v. XLV, pp 283-292.

⁵⁷ Idem. Ibidem, p. 287.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, p. 42: „[...] es seinem Wesen nach mögliches *eigentliches*, das heißt sich zueigen ist“.

⁶⁰ Idem. *Ser e tempo*, p. 86 (SZ:42)

⁶¹ “Se escutarmos de maneira grega uma palavra grega, então seguimos seu *λεγειν*, o que expõe sem intermediários. [...]. Pela palavra grega verdadeiramente ouvida de maneira grega, estamos imediatamente em presença da coisa mesma, aí diante de nós, e não primeiro diante de uma simples significação verbal”. (HEIDEGGER, M. *Que é isto – a filosofia?* In: *Que é isto – a filosofia?* -

dizer, “revelar aquilo de que trata a fala”, o que Aristóteles explicita como *αποφαινεσθαι*, palavra que tem a mesma raiz de fenômeno (*φως*, luz). *Λογος* significa, por conseguinte, *desencobrir*, tornar patente, pôr na verdade ou *αληθεια*. Fenomenologia formulada em grego diz, portanto: *αποφαινεσθαι τά φαινοόμενα* – “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como mostra a partir de si mesmo”.⁶²

Se o ser se diz de muitas maneiras, e porque o *λογος* é um *φαινεσθαι*, ou seja, deixar e fazer perceber o ente sobre que se fala, então ele se relaciona com o ser como verdade ou falsidade. Verdade e falsidade só existem no âmbito da verdade em sentido amplo, entendido como *αληθεια*. O caminho para essa compreensão originária do *λογος*, porém, encontra-se obstruído pelo conceito tradicional da verdade como “concordância” (o que receberá um tratamento mais aprofundado no § 44, o qual conclui a *primeira seção* de *Ser e tempo*).

Preliminarmente, Heidegger fornece uma indicação de que a verdade como concordância seria um conceito derivado, já que “o *λογος* não pode ser chamado de ‘lugar’ primário da verdade”.⁶³ Em sentido grego, diz Heidegger, o que é verdadeiro de modo mais originário que o *λογος* é a simples percepção sensível (*sinnliche Vernehmen*) de alguma coisa, ou *αίσθησις*. E, *pari-passu*, seu puro *apreender* (*hinsehende Vernehmen*) ou *voeiv* –⁶⁴ conforme elucidamos na interpretação da passagem do *Teeteto* (conforme *Parte I-1.1*). Estes jamais poderão encobrir, nunca poderão ser falsos, ao contrário: “o máximo que pode acontecer é não haver o apreender, é permanecer um *αγνοειν*, não ser suficiente para um aceno adequado, puro e simples”.⁶⁵

A fenomenologia é necessária justamente porque o fenômeno pode velar-se. Daí resulta que o seu sentido metodológico é a *interpretação*: “o *λογος* da fenomenologia do ser-aí possui o caráter de *ερμηνευεν*. “⁶⁶ Tem-se, portanto, que o método da ontologia fundamental é o da hermenêutica fenomenológica.

Identidade e diferença, p. 20. Na edição de *Os pensadores*, v. XLV, 1.^a edição, p. 214, por nós consultada, esta passagem contém erros de impressão).

⁶² HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 74 (SZ:34).

⁶³ Idem. *Ibidem*, p. 73 (SZ:33).

⁶⁴ *Ibidem*. Adoto a tradução de Stein para *voeiv* (HEIDEGGER, M. “O princípio da identidade”. In: *Os pensadores*, v. XLV, p. 378). Obs.: Heidegger também interpreta *voeiv* no sentido de *conhecer* (Erkennen). Vide nota 84.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 77 (SZ:37).

Para Heidegger, a dimensão do ser está além de qualquer determinação ôntica possível de um ente:

O ser é o *transcendens* pura e simplesmente. A transcendência do ser do ser-aí é privilegiada porque nela reside a possibilidade e a necessidade da *individuação* mais radical. Toda e qualquer abertura do ser enquanto *transcendens* é conhecimento *transcendental*. A verdade fenomenológica (abertura do ser) é *veritas transcendentalis*.⁶⁷

Neste sentido, trata-se precisamente de desvelar a condição transcendental do homem, que, na cotidianidade mediana e indiferente, mantém-se esquecida.

1.3 – O ser como presentidade ou vigência (ουσία)

Até aqui, ainda na elucidação da *introdução* de *Ser e tempo*, precisamos o significado de algumas palavras da ontologia grega que, em sua originariedade, são reapropriadas ou recuperadas por Heidegger para seu projeto de ontologia fundamental. Junto com a noção de ἀλήθεια como desencobrimento, vem à tona o traço fundamental de ουσία (o ser dos entes) como *presentidade* ou *vigência* (*Anwesenheit*), conforme à interpretação de Heidegger.⁶⁸

Etimologicamente, ουσία é o particípio presente de εἶναι (ser). Designa, para Platão e para Aristóteles, o ser do ente, sua “entidade”. Numa paráfrase da passagem de Platão do *Sofista* que serve de epígrafe à *Ser e tempo*, por exemplo, Aristóteles reitera a identidade entre ουσία e ser:

E na verdade, o que desde os tempos antigos, assim como agora e sempre, constitui o eterno objeto de pesquisa e o eterno problema: “o que é o ente”, equivale a este: “que é a substância”? (... τι τό όν, τουτό εστι τις η ουσία.)⁶⁹

Todavia – a discussão detalhada da questão encontra-se em *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia* –,⁷⁰ para Heidegger ουσία significa originariamente “residência” ou “propriedade”, o que está constantemente

⁶⁷ Ibidem, p. 78 (SZ:38).

⁶⁸ HEIDEGGER, M. “Preface”. In: RICHARDSON, W. J., op. cit., p. xii: „Mit dem Einblick in die ἀλήθεια als Unverborgenheit wurde der Grundzug der ουσία, des Sein des Seienden erkannt: die Anwesenheit. “

⁶⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*, Livro Z, 1, 1028 b 2-4.

⁷⁰ HEIDEGGER, M. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*, §§ 7-10. Texto da preleção ministrada por Heidegger no semestre de verão de 1930, em Freiburg.

disponível, constantemente *presente*. Comentando a referida preleção, Dastur aponta que

[...] a significação temporal de ουσία, que permanece oculta tanto a Platão quanto a Aristóteles, é então a de uma “presença constante”. É a partir deste sentido oculto que se consegue compreender porque é que ουσία serve para formar os termos παρουσία (presença) e απουσία (ausência).⁷¹

Destarte, o que Aristóteles chama de substância, ουσια, significa *estar presente, viger*. E vigência, para os gregos, equivale a *ser*. Em sua permanente busca pelo sentido unitário do ser, Heidegger depara-se com “[...] a questão inquietante e digna de atenção acerca do ser como vigência (Presente) – *dem Sein als Anwesenheit (Gegenwart)* –, [a qual] ensejou a pergunta pelo ser em termos de seu caráter temporal”.⁷² Ou, conforme exposto na *introdução* de *Ser e tempo*:

[...] a interpretação antiga do ser dos entes se orienta pelo ‘mundo’ ou pela “natureza” em seu sentido mais amplo, obtendo de fato a compreensão do ser a partir do “tempo”. A determinação do sentido do ser como παρουσία ou ουσία, que ontológica e temporalmente significa “vigência”, representa um documento externo dessa situação, mas *somente* isso. O ente é entendido em seu ser como “vigência”, isto é, a partir de determinado modo do tempo – o *presente*.⁷³

Heidegger terá por objetivo desconstruir o que poderíamos chamar de “ontologia da substância”: a visão de que o que constitui o real é, em última instância, sua propriedade (sua *sub-stantia*), a qual permanece constante em toda a mudança. No lúcido comentário de Charles B. Guignon,

[...] por causa de sua ênfase na presença duradoura, essa ontologia tradicional é também chamada de “metafísica da presença”. Pode ser encontrada, por exemplo, na teoria das Formas de Platão, nas substâncias primeiras de Aristóteles, no Criador da crença cristã, na *res extensa* e *res cogitans* de Descartes, no *noumenon* de Kant e na “matéria” física pressuposta pelo naturalismo científico.⁷⁴

⁷¹ DASTUR, F. *Heidegger e a questão do tempo*, p. 50.

⁷² HEIDEGGER, M. “Preface”. In: RICHARDSON, W. J., op. cit., p. xii.

⁷³ Idem. *Ser e tempo*, p. 64. (SZ:25): „[...] die antike Auslegung des Seins des Seienden an der »Welt« bzw. »Natur« im weitesten Sinne orientiert ist und daß sie in der Tat das Verständnis des Seins aus der »Zeit« gewinnt. Das äußere Dokument dafür – aber freilich nur das – ist die Bestimmung des Sinnes von Sein als παρουσία, bzw. ουσία, was ontologisch-temporal »Anwesenheit« bedeutet. Seiendes ist in seinem Sein als »Anwesenheit« gefaßt, d. h. es ist mit Rücksicht auf einen bestimmten Zeitmodus, die »Gegenwart«, verstanden.“

⁷⁴ GUIGNON, C. B. “Introduction”. In: GUIGNON, C. B. (Ed.). *The Cambridge Companion to Heidegger*, p. 4.

Desde Descartes, a “metafísica da presença” suscitou toda sorte de dicotomias como matéria/espírito, corpo/mente, realidade/representação, se há ou não uma identidade pessoal que se mantém constante etc. Para Heidegger, estes impasses têm origem na atitude teórica do homem, que a tudo objetiva, obscurecendo a natureza da realidade. A recuperação de um sentido mais original das coisas só pode se dar a partir de um olhar fenomenológico de novo tipo,

[...] deixando de lado a visão da realidade que obtemos a partir da atitude teórica e, inversamente, focalizando-se no modo como as coisas se mostram elas mesmas no fluxo de nossas atividades cotidianas e pré-reflexivas.⁷⁵

Neste sentido, o que fica impensado é justamente a diferença ontológica. Aquilo pelo qual o ente é, ou seja, aquilo pelo qual ele se torna “presente”, é o próprio ser. Após a viravolta, ficará cada vez mais claro para Heidegger que é o próprio ser que se retira para que se dê a desocultação do ente. Como comenta Dastur, o termo *Anwesen* em alemão “significa literalmente ‘avanço do ser’: o que está assim ‘presente’ – *anwesend* –, é o que é detido na não-ocultação”.⁷⁶

⁷⁵ Idem. *Ibidem*, p. 5.

⁷⁶ DASTUR, F. *Heidegger e a questão do tempo*, p. 149.

2 – O ser-no-mundo

2.1 – Caracterização prévia do ser-no-mundo

A analítica existencial empreendida por Heidegger busca revelar as estruturas originárias do ser-aí mediante um questionamento hermenêutico da facticidade, tornando manifestas aquelas estruturas ontológicas do ser-aí, e cujos momentos constitutivos irão desvelando seus vários modos de ser. Os conceitos obtidos por meio desse questionamento são fundamentais no sentido de não serem “acréscimos posteriores, mas motivos condutores”,⁷⁷ com os quais o texto dialoga permanentemente.

A consideração do primado da “existência” frente à “essência” como âmbito fundamental próprio do ser-aí resultou em que o ponto de partida para a análise existencial fosse desvelá-lo em sua *cotidianidade*. Por *cotidianidade*, Heidegger deseja designar aquela condição em que o ser-aí, *numa primeira aproximação e na maior parte das vezes* encontra a si mesmo, no dia a dia, em contato com os entes. Conforme Richardson,

“Numa primeira aproximação” indica a maneira na qual o ser-aí está inicialmente desencoberto para si por razão de sua coexistência com outros, nas idas e vindas – as constantes trocas superficiais que constituem o intercurso diário. “Na maior parte das vezes” indica a maneira na qual o ser-aí usualmente, mas não sempre, mostra-se para todo homem.⁷⁸

Na *cotidianidade*, lançado entre os entes e neles imerso, a possibilidade de compreensão, por exemplo, da finitude que só o ser-aí possui permanece esquecida (oculta). A propensão ao esquecimento é assim inevitável. Ela não pode ser dissolvida, apenas “digerida” de maneira a não impedir o ser-aí de tornar-se autêntico.

O modo fundamental de ser do ser-aí é ser “em” um mundo. Mundo é o que vem ao encontro, e no modo de encontro do ser ocupado:

⁷⁷ HEIDEGGER, M. *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*, p. 22.

⁷⁸ RICHARDSON, W. J., op. cit., p.48. “‘First of all’ indicates the manner in which There-being is initially disclosed to itself by reason of its coexistence with others, in the comings and goings, the constant superficial exchanges which constitute daily intercourse. ‘For the most part’ indicates the manner in which There-being usually, though not always, shows itself for every man”.

O que é ocupado mostra-se como *de-quê* a vida fática ⁷⁹ vive. Esse de-quê assim explicitado nos proporciona o fundamento fenomenológico para compreender o ser “em” um mundo, ou seja, oferece-nos uma interpretação originária do fenômeno da espacialidade fática que assim aparece e do ser “nele.” ⁸⁰

Com essa interpretação inicial, obteve-se a determinação de uma estrutura originária do ser-aí, que Heidegger designa como *ser-no-mundo*. Ser-no-mundo significa o próprio vir ao encontro dos entes que se dão no mundo circundante, no qual atualizam-se as possibilidades de ser dos entes nas relações que se estabelecem junto ao ser-aí cotidiano. Heidegger abandona a concepção de mundo como objeto que se contrapõe ao homem (sujeito), definindo-o como copertença ontológica com o ser-aí.

2.2 – O conhecimento do mundo. O esquema sujeito-objeto.

O que primeiramente deve ser evitado é o esquema: que há sujeito e objeto [...]. Enfim, que a relação entre sujeito e objeto é o que deve determinar e que disso deve ocupar-se a teoria do conhecimento. ⁸¹

Conforme vimos, o ser-aí dispõe de uma compreensão ontológica de si mesmo e dos entes que lhe vêm ao encontro, e essa constituição de ser é, mesmo que de maneira indeterminada, sempre reconhecida. No entanto, para que essa constituição de ser lhe seja *conhecida*, “o *conhecer (Erkennen)* explícito nesta tarefa toma *a si mesmo* enquanto conhecimento do mundo, como relação exemplar entre “alma” e mundo”. ⁸² Esta interpretação inadequada, mediante a qual o ser-no-mundo se torna invisível ao ser-aí, enseja a suposição de que o conhecimento é uma relação de “sujeito e objeto”. Porém, “sujeito e objeto não coincidem com ser-aí e mundo”. ⁸³

Conhecer é um modo de ser do ser-aí enquanto ser-no-mundo. Ao dirigir-se para o ente simplesmente dado, que lhe vem ao encontro, e no simples demorar-se junto a este, cumpre-se a percepção de um ente simplesmente dado. Este perceber se realiza no modo de *dizer e discutir* algo como algo, que se mantém assim como

⁷⁹ Antes de *Ser e Tempo*, para dizer *Dasein*, Heidegger utiliza a expressão *faktisches Leben*, “vida fática”. (Conforme SCHUBACK, M. S. C. “A perplexidade da presença”. In HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 24).

⁸⁰ HEIDEGGER, M. *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*, p. 91.

⁸¹ Idem. *Ibidem*, p. 87.

⁸² HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 105 (SZ:59)

⁸³ Idem. *Ibidem*, p. 106 (SZ:60)

um enunciado e que, com base neste interpretar, já é em si mesmo um modo de ser-no-mundo. Em outras palavras, o “conhecer o mundo (voeív), dizer e discutir o ‘mundo’ (λόγος) funcionam como modo primário de ser-no-mundo [...]”.⁸⁴

Neste processo de apreensão, o ser-aí não sai de uma esfera interna para depois retornar ao “casulo de consciência” trazendo com ela o objeto assim apreendido. Na atividade de conhecer, enquanto apreensão originária, o ser-aí está sempre junto ao ente. No comentário de Gilvan Fogel,

Em *Ser e tempo*, a questão da realidade do real não se põe a partir do homem (“cogito”, sujeito), nem a partir do mundo (“res extensa” e tudo que real ou formalmente se constitui como objeto), nem a partir da quixotesca tentativa de estabelecimento de um inter-relacionamento entre pólo-sujeito e o pólo-objeto, mas, sim, a partir da *relação que sempre já é* a co-pertinência ou sistema homem-mundo.⁸⁵

Esta co-pertinência pode ser apreciada poética e fenomenologicamente, por exemplo, neste “encontro” descrito por Heidegger:

Estamos diante de uma árvore em flor – por exemplo, e a árvore está diante de nós. Ela se apresenta a nós. A árvore e nós nos apresentamos um ao outro, enquanto a árvore está aí, e nós aqui. Na relação recíproca – postos um diante do outro – a árvore e nós *somos*.⁸⁶

O fato de nosso pensamento ter tanta dificuldade em atentar para o mútuo pertencer de sujeito e objeto é um dos sintomas da decadência do ser-aí em sua cotidianidade, dificilmente extirpável.

⁸⁴ Idem. Ibidem, p. 105 (SZ:59): „Das Erkennen von Welt (voeív), bzw. das Ansprechen und Besprechen von »Welt« (λόγος) fungiert deshalb als der primäre Modus des In-der-Welt-Sems [...]“. Vide também nota 64.

⁸⁵ FOGEL, G. “Martin Heidegger, et coetera e a questão da técnica moderna”. In: *Da solidão perfeita*, p. 144.

⁸⁶ HEIDEGGER, M. *What is called thinking?* p. 41. *Apud* STEIN, E. *A inovação em Filosofia*, p. 105.

3 – O ser-no-mundo como ser-com e ser-si-mesmo. O impessoal.

A análise prossegue tendo por objeto os momentos constitutivos da totalidade dessa estrutura de ser-no-mundo. Chega-se assim às estruturas do ser-aí que, da mesma forma que o ser-no-mundo, são originárias: o *ser-com*, a *coexistência*, e, por fim, o modo de ser do *ser-si mesmo*; sua análise existencial torna visível o quem do ser-aí como o *impessoal*.

3.1 – A coexistência e o ser-com da cotidianidade

Como ponto de partida da questão existencial sobre o quem do ser-aí, a análise empreendida por Heidegger mostra que o ser desse ente é sempre *meu*, um quem pessoal, e esta é uma constituição ontológica. Contém ao mesmo tempo uma indicação ôntica de que este ente é sempre um eu e não um outro. O quem é sempre um pronome pessoal, ou seja, mantém-se idêntico nas suas múltiplas alterações (atitudes, vivências), e por isso possui o caráter de *si-mesmo*. Porém, não é evidente que o quem do ser-aí cotidiano seja sempre eu mesmo, pois

[...] o “eu” só pode ser entendido no sentido de uma *indicação formal* não constringente de algo que, em cada contexto ontológico-fenomenal, pode talvez se revelar como o “seu contrário.”⁸⁷

A investigação sobre o quem do ser-aí cotidiano deve orientar-se então pelo fato de que “um mero sujeito não ‘é’ e nunca é dado sem mundo. Da mesma maneira [...] não é dado um eu isolado sem os outros”.⁸⁸ Portanto, é necessário interpretar ontologicamente a coexistência cotidiana. No comentário de Dreyfus, o propósito de Heidegger é mostrar que a fonte de significância não reside em cada ser-aí particular. Dessa perspectiva, Heidegger procura superar definitivamente a ilusão alimentada pela tradição cartesiana.⁸⁹

Mesmo quando eu não estou encontrando outros nem utilizando equipamentos (ou seja, quando não estou empenhado em ocupações guiadas por uma circunvisão), outros estão aí para mim: O estar-só do ser-aí é também ser-com

⁸⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 172 (SZ:116).

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ DREYFUS, H. L. *Being-in-the World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, p. 142. “If Heidegger can show that the source of meaning does not reside in each particular Dasein, he will have taken the last step toward overcoming the “illusion” fostered by the Cartesian tradition”.

no mundo, embora o estar-só entre muitos implique uma coexistência “que vem ao encontro no modo de indiferença e de estranheza.”⁹⁰

A relação que o ser-aí estabelece com o ente enquanto ser-com é de preocupação. A preocupação é um existencial que se funda na constituição do ser-aí enquanto ser-com. Na maior parte das vezes o ser-aí mantém-se em modos deficientes de preocupação (indiferença) os quais caracterizam a convivência cotidiana de um com o outro. Embora possua modos positivos, envolvendo cooperação ou mesmo o cuidado propriamente dito, a convivência recíproca dá-se, contudo, no modo de reserva, e mesmo de desconfiança. Ainda assim,

[...] mesmo quando cada ser-aí fático *não* se volta para os outros, quando acredita não precisar deles ou quando os dispensa, ele ainda *é* no modo de ser-com.⁹¹

3.2- O ser-si mesmo cotidiano e o impessoal

O ser-em-si intramundano é a coexistência. O quem dessa coexistência não é este nem aquele, não é ninguém determinado. “*Quem* é, pois, que assume o ser enquanto convivência cotidiana?”⁹²

Naquilo que empreendemos junto aos outros, sempre se cuida de uma diferença com os outros, e nosso empenho em estabelecer essa diferença inquieta a convivência, embora não o percebamos. Existencialmente, o ser-aí possui o caráter de *distanciamento*, e é nesse modo constitutivo do ser-com que reside o fato de o ser-aí estar tutelado: “Não é ele mesmo que *é*, os outros lhe tomam o ser”.⁹³

Dessa forma, minha determinação própria depende dos outros, sendo que os outros tampouco estão determinados. Qualquer um é o outro, e esse domínio indeterminado permeia minhas possibilidades cotidianas de ser, sem que eu disso me dê conta. “O impessoal pertence aos outros e consolida o seu poder”.⁹⁴ O “quem” que assume o ser na convivência cotidiana é o neutro, o que concerne a “todo mundo”, o *impessoal*.

No mundo circundante público (p.ex. meios de comunicação e notícias), “cada um é como o outro”, dissolvendo-se cotidianamente o próprio ser-aí no outro indeterminado que todos são. Heidegger sentencia:

⁹⁰ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 177 (SZ:121).

⁹¹ Idem. *Ibidem*, p.180 (SZ:124).

⁹² *Ibidem*, p. 183 (SZ:125).

⁹³ *Ibidem*, p. 183 (SZ:126).

⁹⁴ *Ibidem*.

Assim nos divertimos e entretemos como *impessoalmente se faz*; vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como *impessoalmente se vê e julga*; [...] O impessoal, que não é nada determinado, mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade.⁹⁵

A tendência ao distanciamento promove a *medianidade*. Da medianidade decorre a padronização ou normatização de todas as possibilidades de ser, ao que Heidegger denomina *nivelamento*.⁹⁶ Tem-se assim que a análise existencial do impessoal desvelou modos de ser – distanciamento, medianidade e nivelamento – os quais constituem o que conhecemos como “público”. O público toma por conhecido aquilo que se encobre e que é acessível a todos. Nas palavras de Dreyfus,

O impessoal preserva a medianidade, a qual por sua vez é necessária para o funcionamento do todo referencial, e é graças ao impessoal que existe um mundo público compartilhado em vez de uma pluralidade de mundos individuais.⁹⁷

A impessoalidade é também uma abertura a partir da qual o ser-aí interpreta a si mesmo, permanecendo na dimensão anônima da existência cotidiana, subtraído de suas possibilidades de autodomínio, questionamento e capacidade de escolha.

Na cotidianidade, portanto, nas ocupações e preocupações em que se empenha no mundo, o ser-aí se acha disperso no impessoal. Nela mantém-se decaído e encoberto o ser-aí como ser-descobridor. O impessoal é o “sujeito mais real” ou a realidade última da cotidianidade. O *ser mesmo* autêntico é uma modificação existencial da impessoalidade:

O ser do que é propriamente si-mesmo não repousa num estado excepcional do sujeito que se separou do impessoal. Ele é uma modificação existencial do impessoal como existencial constitutivo.⁹⁸

⁹⁵ Ibidem, p. 184 (SZ:126 ss).

⁹⁶ Já em 1923, em sua obra *Ontologia (hermenêutica da facticidade)*, Heidegger reconhecia que “um estímulo considerável para o tipo de explicação [hermenêutica da facticidade] que aqui se propõe provém do trabalho de Kierkegaard”. É interessante notar que “nivelamento”, para Kierkegaard, é o mesmo que niilismo, uma situação na qual “distinções qualitativas são enfraquecidas por uma reflexão distorcida”. Conforme Dreyfus, H. *Being-in-the-world...*, p. 283.

⁹⁷ DREYFUS, H. L. *Being-in-the-world...*, p. 154. “The one preserves averageness, which in turn is necessary for the functioning of the referential whole, and is thanks to the one that there is a single shared public world rather than a plurality of individual worlds.” Nota: Dreyfus traduz *Das Man* por “the one” (Idem. Ibidem, p.152).

⁹⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p.188 (SZ:130).

4 - A constituição do ser-em como tal

Na determinação do ser-no-mundo, obtida pela análise existencial, está implícita a cooriginalidade de ser-aí e mundo, superando o corte cartesiano entre sujeito e objeto. Enquanto cooriginário com o mundo, o ser-aí é aberto em relação aos entes que lhe vêm ao encontro no mundo, ao que Heidegger denomina *abertura* ou *descerramento* (*Erschlossenheit*). Esta designa o modo em que o ser-aí está “aí” (*Da*), como um posicionamento que é tanto um abrindo-se para os entes como o sentido de ser em geral.

A explicitação do ser-em como tal, ou seja, o ser deste “aí”, divide-se em duas partes. Na *constituição existencial do aí* (§§ 29-34), Heidegger indica ontologicamente três modos constitutivos de ser do aí ou existenciais: a *disposição afetiva*, o *compreender* e o *discurso*. Já na explicação do *ser cotidiano do aí e a decadência do ser-aí*, são analisados os modos existenciais cotidianos do aí, a saber: o *fatalório*, a *curiosidade* e a *ambiguidade* (§§ 35-38), os quais tornam visível um modo fundamental de ser do aí que é interpretado como *decadência*, ou seja, como modo de ser inautêntico.

4.1- A constituição existencial do aí

O ser-aí está sempre lançado numa situação e por isso sempre determinado por uma disposição ou humor específicos. *Disposição afetiva* é o termo de Heidegger para o aspecto receptivo do modo de ser do ser-aí, ou como as coisas afetam o nosso ser. Não é todavia algo “interior” que nossa mente impõe ao mundo exterior, mas um modo de ser-no-mundo.

A disposição não apenas abre o ser-aí em seu *estar-lançado* (*Geworfenheit*), mas ele próprio é o modo de ser existencial em que o ser-aí permanentemente se abandona ao “mundo” e por ele se deixa tocar de maneira a se esquivar de si mesmo.⁹⁹

Este esquivar-se, como veremos, constitui o fenômeno da decadência. O segundo existencial do aí do ser-aí é o *compreender*, o qual está sempre afinado pelo humor. O compreender constitui o modo de ser do ser-aí enquanto potencialidade de ser. O compreender é um projeto lançado, ou seja, a partir de uma

⁹⁹ Idem. Ibidem, p. 199 (SZ:139)

situação particular de ser-no-mundo, o ser-aí projeta uma certa possibilidade para si mesmo. O desenvolvimento das possibilidades projetadas no compreender é a interpretação, a qual está fundamentada na posição prévia, na visão prévia e na concepção prévia. O compreender pode ser autêntico (desencobridor e verdadeiro) ou inautêntico.

Além da disposição afetiva e do compreender, e cooriginal com estes, o *discurso* é o terceiro existencial do aí. O discurso articula o compreender em linguagem.

4.2- O ser cotidiano do aí e a decadência do aí

A segunda parte da explicitação do ser-em como tal retoma a cotidianidade mediana do ser-aí, isto é, o *ser-em do impessoal* (o “quem” fundamental do ser-aí). Trata-se de analisar a disposição afetiva, o compreender e o discurso específicos deste modo de ser, uma vez que, como já visto, o ser-aí tende a sucumbir no caráter público do impessoal.

Três características do ser-em do ser-aí cotidiano são primeiramente analisados.

4.2.1- O falatório

O falatório é a expressão da disposição afetiva e do compreender medianos. Ele é superficial e sem fundamento, e move-se no espectro das interpretações banais e aceitas por todo mundo. Ele nunca se comunica no modo de uma apropriação originária deste sobre o que se fala, “contentando-se com *repetir e passar adiante a fala*”.¹⁰⁰ O compreender mediano não distingue – no que se fala ou se escreve – aquilo que é originário do que não passa de mera repetição, até porque ele não tolera esta distinção, já que tudo compreende. Também não consegue discernir aquilo que é complexo, não trivial.

Tal ausência de solidez mantém-se encoberta pela autocerteza e autoevidência medianas. Segundo Heidegger, em sua cotidianidade o ser-aí encontra-se capturado por esta compreensão mediana, e é nela e a partir dela que se pode alcançar o compreender, o interpretar e o comunicar autênticos, não podendo o ser-aí ausentar-se do mundo para simplesmente contemplá-lo, sem ser tocado ou desviado pela interpretação mediana, uma vez que

¹⁰⁰ Ibidem, p. 232 (SZ:168).

[o] predomínio de interpretação pública já decidiu até mesmo sobre as possibilidades de sintonização com o humor, isto é, sobre o modo fundamental em que o ser-aí é tocado pelo mundo. O impessoal prescreve a disposição efetiva e determina o quê e como se “vê”.¹⁰¹

4.2.2- A curiosidade

A *curiosidade* é a tendência a encontrar os entes não de modo a compreendê-los, mas para vê-los apenas em seus *aspectos*. “Trata-se de um modo de ser onde o [ser-aí] se ocupa em tornar-se desprendido de si mesmo enquanto ser-no-mundo.¹⁰² Na curiosidade, o novo atrai apenas por sua novidade, que logo dá origem a outra novidade... Caracteriza-se assim por uma impermanência junto ao que está próximo, pela excitação e inquietação mediante o sempre novo, num permanente empenho por dispersão ou distração (entretenimento). É quando o ser-aí não está “nem-aí”, como nos versos da canção “Uma menina”, de Chico Buarque:

Uma menina igual a mil
Que não está nem aí
[...]
Tivesse a vida pra escolher
E era talvez ser distraída
O que ela mais queria ser.¹⁰³

4.2.3- A ambiguidade

“A curiosidade, que nada perde, e o falatório, que tudo compreende, dão ao ser-aí a garantia de ‘uma vida cheia de vida’, pretensamente autêntica”.¹⁰⁴ Com esta pretensão, na convivência cotidiana já não seria possível distinguir na compreensão autêntica o que se abre e o que não se abre. Tem-se assim a *ambiguidade*, que se estende até mesmo ao ser-aí consigo mesmo. Na ambiguidade, nada mais nos espanta. Tudo já é conhecido, mesmo o que ainda não aconteceu, porque este modo de ser já se encontra consolidado no compreender, em que o ser-aí se empenha num comportamento de permanente previsibilidade, onde “todo mundo já pressentiu e farejou de antemão o que os outros já pressentiram e farejaram”.¹⁰⁵ Na ambiguidade do impessoal, o compreender do ser-aí não se reconhece a si mesmo em suas possibilidades mais próprias, já que está sempre

¹⁰¹ Ibidem, p. 233 (SZ:169 ss).

¹⁰² Ibidem, p. 236 (SZ:172)

¹⁰³ BUARQUE DE HOLLANDA, F. *Songbook*, v. 2, p. 196.

¹⁰⁴ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 237 (SZ:173)

¹⁰⁵ Idem. Ibidem, p. 238 (SZ:173)

[...] por aí *na* abertura pública da convivência, onde a falação mais intensa e a curiosidade mais aguda controlam o ‘negócio’, onde cotidianamente tudo e, no fundo, nada acontece.¹⁰⁶

4.2.4- A decadência e o estar-lançado

A quarta característica do modo em que o ser-aí realiza cotidianamente o seu “aí” (a abertura de ser-no-mundo) é desvelada nas três características anteriores e em seu nexos ontológico, e constitui um modo fundamental de ser na cotidianidade, ao qual Heidegger denomina *decadência* do ser-aí.

Este termo indica que o ser-aí frequentemente está imerso no mundo das ocupações, e neste empenho ele já se perdeu no caráter público do impessoal. Decair no mundo indica, portanto, o empenho na convivência conduzida pela falação, curiosidade e ambiguidade.

Destarte, o caráter impróprio ou a inautenticidade do ser-aí, conceitos condutores introduzidos quando da análise existencial do impessoal (conforme *Parte I-3.2*), é agora interpretado de maneira mais precisa. Na decadência, o ser-aí se “tranquiliza” pelo asseguramento de que tudo “está em ordem”, e que “são muitas as oportunidades”, permanecendo encoberto o fato de que “o compreender é um poder-ser que só pode ser liberado no ser-aí *mais próprio*”.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Ibidem, p. 239 (SZ:174)

¹⁰⁷ Ibidem, p. 243 (SZ:178).

5- O projeto existencial em sentido próprio

Na ontologia fundamental de *Ser e tempo*, a “análise preparatória dos fundamentos do ser-aí”, empreendida na primeira seção do tratado, conduz à determinação da estrutura fundamental do ser-aí como ser-no-mundo, cuja totalidade desvela-se como *cura* (*Sorge*). Esta se mostra como sendo a condição existencial deste ente que, antecedendo-se a si mesmo, pode zelar – empenhar-se – por suas possibilidades de poder-ser. Logo, cuidar de ser é a condição estrutural de ser do ser-aí.

Até aqui, no entanto, a investigação não alcança ainda este ente na sua autenticidade, pois se limita à cotidianidade mediana em que a existência é indiferente e imprópria. Com efeito, o ser-aí pode ser si mesmo em modo próprio ou impróprio porque, sendo ele sempre essencialmente sua possibilidade, tem de apropriar-se de si mesmo.¹⁰⁸ Trata-se agora de obter uma interpretação originária desse todo estrutural, pois existência significa poder-ser, mas também um poder-ser próprio, isto é, autêntico. Desse modo,

[s]e a interpretação do ser do ser-aí, enquanto fundamento da elaboração da questão ontológica fundamental, deve ser originária, ela deve trazer à luz, de modo preliminar e existencial, o ser do ser-aí em sua possível *propriedade e totalidade*.¹⁰⁹

Eis aí a posição prévia – ou seja, a questão do poder-ser do ser-aí como um todo – que Heidegger desenvolverá nos três primeiros capítulos da *segunda seção* de *Ser e tempo*, os quais examinaremos a seguir.

Ora, a angústia, enquanto disposição privilegiada que põe o ser-aí perante seu poder-ser mais próprio,¹¹⁰ já não forneceria a base para apreendê-lo em sua originariedade? Isso porque, pela angústia, o ser-aí pode confrontar sua própria existência e assim assumir responsabilidade por ela. A resposta de Heidegger, porém, é negativa, uma vez que a angústia ocasiona precisamente a fuga do ser-aí na preocupação.

Mas por que há no ser-aí essa insistente tendência de decaimento? Porque, quando a disposição da angústia o assalta, ele toma consciência do fundo do qual emerge e descobre-o como um sem-fundo, suspenso no nada. Sente-se

¹⁰⁸ Ibidem, p. 86 (SZ: 42).

¹⁰⁹ Ibidem, p. 306 (SZ: 233).

¹¹⁰ Ibidem, p. 250 (SZ: 184).

desamparado, e a tendência é fugir dessa disposição apoiando-se no seu familiar “aí”, na condição imprópria e inautêntica de um ir-e-vir entre a distração e o recolhimento, nos modos existenciais cotidianos do falatório, curiosidade e ambiguidade:

O ser-aí fala de si mesmo, vê-se a si mesmo deste ou daquele modo e, contudo, isso é apenas uma máscara pela qual ele se encobre, a fim de não espantar-se diante de si mesmo. Trata-se de uma prevenção da angústia.¹¹¹

Qual é então o modo de existência em que o ser do ser-aí pode ser trazido à luz em sua possível propriedade e totalidade, portanto em seu poder-ser mais próprio, destituído de quaisquer máscaras? Enquanto o ser-aí existe, ele é no modo da incompletude:

Estamos sempre esperando por algo [...]. É para onde somos levados em nossa nostalgia (*Heimweh*): ser inteiros. Nosso íntimo ser é essa inquietude (*Getriebenheit*). Estamos sempre impelidos nessa direção, mas também simultaneamente em direção oposta, capturados por uma gravidade que nos leva para baixo. Nós mesmos somos essa transição, esse “nem um nem outro”. E o que é a inquietude (*Unruhe*) deste “não”? A *finitude* (*Endlichkeit*). Finitude é a nossa maneira fundamental de ser. Se queremos nos tornar o que somos, não podemos abandonar esta finitude ou nos iludir sobre ela, mas salvaguardá-la.¹¹²

A essa incompletude do ser-aí, ao seu poder-ser, pertence o próprio fim, e o fim do ser-no-mundo é a morte.

5.1- O ser-para-a-morte e a totalidade do ser-aí

O ser-aí *pode* ser, e este *poder-ser* é o que o distingue dos demais entes. *Existir* significa exatamente ser no modo de potência, potencialidades ou possibilidades. Neste sentido, o ser-aí é essencialmente um projeto, sempre se

¹¹¹ HEIDEGGER, M. *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*, p. 40. Note-se ainda que mesmo o ser-aí decidido não se subtrai da cotidianidade.

¹¹² Idem. *Fundamental Concepts of Metaphysics*, pp. 5-6 (GA 29/30, p. 8): “We are always waiting for something [...]. This is where we are driven in our homesickness*: to being as a whole. Our very being is this restlessness. We are always already on the way to it. But we are driven on, i.e., we are somehow simultaneously torn back by something, resting in a gravity that draws us downward. We ourselves are this transition, this 'neither the one nor the other'. [...] What is the unrest of this 'not'? We name it *finitude*. Finitude is not some property that is merely attached to us, but is our *fundamental way of being*. If we wish to become what we are, we cannot abandon this finitude or deceive ourselves about it, but must safeguard it.” (*) Heidegger faz referência ao poema de Novalis (Fragmento 21): „*Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb überall zu Hause zu sein.*“ (“Na verdade, a filosofia é nostalgia, o impulso de sentir-se em casa em toda parte”. Adoto a tradução de Pedro Duarte em *Estio do tempo*, p. 45).

jogando à frente de si mesmo, ou seja: “enquanto poder-ser que compreende, o ser-aí é o que, sendo, está em jogo como seu próprio ser.”¹¹³ O ser-aí é no modo de futuro, e a morte é o futuro; portanto seu poder-ser nasce de sua própria finitude.

Neste sentido, a morte é irredutivelmente minha; não pode ser passada a outro. Porque é minha possibilidade mais própria, a existência autêntica se me revela no momento em que assumo minha finitude, como este ente cujo ser consiste em ser-para-um-fim. A morte é, portanto, o poder singularizar-me: “Somente na morte em algum sentido posso dizer, absolutamente, ‘eu sou’.”¹¹⁴ A atitude de *antecipar do ser-aí em relação à sua própria morte* significa que ele se retira do impessoal mediante uma autoescolha, conforme veremos a seguir.

5.2- O antecipar para a morte

O ser-aí é no modo de futuro, ou seja, é um ente cujo modo de ser é constantemente anteceder-se a si mesmo. Segundo Michael Inwood, em *Ser e Tempo* diversas palavras que expressam esse modo “futural” do ser-aí são empregadas: *vorweg*, *gewärtigen*, *erwarten* etc. Todavia, *vorlaufen* é o termo escolhido por Heidegger para indicar o futuro *autêntico*.¹¹⁵ Este comentário de Inwood é confirmado por um exame lexográfico de *Sein und Zeit*, que evidencia a ocorrência do referido termo somente a partir do § 53, cujo título é “O projeto existencial em sentido próprio de um ser-para-a-morte”. O termo perpassa toda a segunda seção da obra, e reiteradamente Heidegger aponta a sua exclusividade enquanto projeto em sentido *próprio*:

Reservamos o termo *antecipar* para caracterizar, terminologicamente, o porvir em sentido próprio. [...] O termo formal e indiferente para o porvir encontra-se na designação do primeiro momento estrutural da cura, isto é, no *anteceder-a-si*. De fato, o ser-aí constantemente antecede a si mesmo, mas inconstantemente, segundo sua possibilidade existenciária, o faz antecipando-se.¹¹⁶

¹¹³ Idem. *Ser e tempo*, p. 303 (SZ:231).

¹¹⁴ Idem. *History of the Concept of Time*, p. 318.

¹¹⁵ INWOOD, M. *A Heidegger Dictionary*, p. 78. “Various words express our relation to the future. Besides *vorlaufen*, which pertains to the authentic future, and the neutral *vorweg*, there are 1. *gewärtigen*; *gewärtig*, ‘await, be prepared (for); awaiting, prepared (for) etc.’ 2. *warten*, ‘to await (for)’; 3. *erwarten*, ‘to expect’.”

¹¹⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 422 (SZ:336s): „Für die terminologische Kennzeichnung der eigentlichen Zukunft halten wir den Ausdruck *Vorlaufen* fest. Er zeigt an, daß das Dasein, eigentlich existierend, sich als eigenstes Seinkönnen auf sich zu kommen läßt, daß sich die Zukunft erst selbst gewinnen muß, nicht aus einer Gegenwart, sondern aus der uneigentlichen Zukunft. Der formal indifferente Terminus für die Zukunft liegt in der Bezeichnung des ersten Strukturmoments der

Destarte, Heidegger denomina “antecipar para a morte” (*Vorlaufen zum Tode*) a atitude (*Verhaltung*) existencialmente *autêntica* propiciada por um reconhecimento de nosso ser-para-a-morte.

O ser para a possibilidade enquanto ser-para-a-morte [...] deve relacionar-se *para com a morte* de tal modo que ela se desvele nesse ser e para ele *como possibilidade*. Apreendemos, terminologicamente, esse ser para a possibilidade como *antecipar da possibilidade*. [...] A antecipação comprova-se como possibilidade de compreender seu poder-ser *mais próprio* e mais extremo, ou seja, enquanto possibilidade de *existir em sentido próprio*. A sua constituição ontológica deve fazer-se visível com a elaboração da estrutura concreta do antecipar da morte.¹¹⁷

Quando me projeto à luz de minha própria finitude, posso com isso ressignificar a vida, envolvendo minhas escolhas e prioridades. O ser-para-a-morte delinea a estrutura *prospectiva (als zukünftiges)* do ser-aí, permitindo uma perspectiva sóbria sobre a existência. Contra-pondo-se a um mero “espírito de vingança” contra o tempo,¹¹⁸ no qual ficar-se-ia remoendo sobre o inevitável finamento, tal reconhecimento é um ato de decisão, em que o ser-aí decide escolher ao invés de deixar-se levar pela impessoalidade cotidiana:

Antecipar-se é *ser livre para a sua própria morte*, e esta é a forma própria e autêntica de o ser-aí ser um si-mesmo na existência, em contraste com a inautenticidade da cotidianidade mediana em que nos esquecemos de nós mesmos.¹¹⁹

O antecipar para a morte não é mórbido, ou algo como “morrer a morte certa”, mas, ao contrário, permite uma abertura para a vida, porque compreender-me como um ente essencialmente finito é aprender não a morrer, mas a viver, em meu ontológico poder-ser. Além disso, o antecipar para a morte pode ser pensado não como uma ação concreta no sentido próprio do termo, mas como um

Sorge, im *Sich-vorweg*. Dasein ist faktisch ständig sich-vorweg, aber unständig, der existenziellen Möglichkeit nach, vorlaufend.“

¹¹⁷ Idem. Ibidem, p. 339 ss (SZ:262-263s): „Das Sein zur Möglichkeit als Sein zum Tode soll aber zu ihm sich so verhalten, daß er sich in diesem Sein und für es als *Möglichkeit* enthüllt. Solches Sein zur Möglichkeit fassen wir terminologisch als *Vorlaufen in die Möglichkeit*. (...) Das Vorlaufen erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des *eigensten* äußersten Seinkönnens, das heißt als Möglichkeit *eigentlicher Existenz*. Deren ontologische Verfassung muß sichtbar werden mit der Herausstellung der konkreten Struktur des Vorlaufens in den Tod.“

¹¹⁸ NIETZSCHE, F. *Assim falava Zarathustra*, p. 222 (“Da redenção”): “A vontade não pode querer para trás: não pode aniquilar o tempo e o desejo do tempo é a sua mais solitária aflição. [...] Isto, sim, só isto é a *vingança* ela própria: a repulsa da vontade contra o tempo e o seu ‘Foi?’”.

¹¹⁹ HEIDDEGGER, M. *Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 294.

movimento que abre o ser-aí para si mesmo enquanto lugar de sua singularidade, seu lugar próprio. Esta abertura, como esclarece Heidegger, não se dá “através de uma consideração temática e teórica” frente ao possível, mas no modo de uma *circunvisão*.¹²⁰

5.3- Consciência e decisão resoluta

No antecipar para a morte o ser-aí alcança a transparência a respeito de sua própria existência. Porém, esta transparência de si próprio é uma possibilidade ontológica apenas, permanecendo existencialmente como uma “suposição fantástica” enquanto não for atestada onticamente pelo próprio ser-aí:

A questão sobre um ser todo do ser-aí em sentido próprio e sua constituição existencial só poderá ser colocada em bases fenomenais consistentes quando se conseguir até-la a uma possível propriedade de seu ser, testemunhada pelo próprio ser-aí. Caso esse testemunho e o que ele testemunha logrem uma descoberta fenomenológica, poder-se-á recolocar o problema se o *antecipar para a morte, até agora projetado apenas em sua possibilidade ontológica, estabelece ou não um nexó essencial com o próprio poder-ser* testemunhado [grifos do autor].¹²¹

Este testemunho próprio Heidegger o descobre no fenômeno da *consciência (das Gewissen)*.¹²² A consciência não me diz quais escolhas específicas a fazer ou a evitar, quais ações a tomar ou omitir, mas convoca-me a fazer uma escolha, a agir, e a assumir minha própria responsabilidade por isso, e para tal preciso retirar-me do impessoal em que alguém já sempre escolheu por mim: “Porque está *perdido* no impessoal, o ser-aí deve primeiro *encontrar-se*.”¹²³ Antes de escolher, eu tenho de *escolher* escolher, e é para essa escolha que me apela a consciência. Se eu escuto o apelo da consciência, é porque eu quero ter uma consciência. E este apelo não vem

¹²⁰ Idem. *Ser e tempo*, p. 338 (SZ:261). O conceito de circunvisão é apresentado no § 15.

¹²¹ Idem. Ibidem, p. 344 (SZ:267): Die schwebende Frage nach einem eigentlichen Ganzsein des Daseins und dessen existenzialer Verfassung wird erst dann auf probewaltigen phänomenalen Boden gebracht sein, wenn sie sich an eine vom Dasein selbst bezeugte mögliche Eigentlichkeit seines Seins halten kann. Gelingt es, eine solche Bezeugung und das in ihr Bezeugte phänomenologisch aufzudecken, dann erhebt sich erneut das Problem, *ob das bislang nur in seiner ontologischen Möglichkeit entworfene Vorlaufen zum Tode mit dem bezeugten eigentlichen Seinkönnen in einem wesenhaften Zusammenhang steht*.

¹²² *Gewissen* significa em alemão “consciência moral” (Inglês: *conscience*), embora Heidegger dê a esse vocábulo um sentido mais *existencial*, conforme esclarecemos acima. “Consciência” enquanto faculdade da mente (significando estar ciente de sua própria existência, sensações e pensamentos, ou do mundo exterior), traduz a palavra alemã *Bewusstsein* (Inglês: *consciousness*). Em português, a palavra “consciência” possui ambos os significados.

¹²³ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 346 (SZ 268).

de fora, mas do próprio ser-aí: é por *poder-ser* que o ser-aí pode apelar a si-mesmo e responder ao apelo. A consciência chama assim o ser-aí a decidir-se resolutamente pelo próprio ter-de-ser, a escolher pelo próprio ser autêntico, e o orienta para a autenticidade, atestando assim onticamente a transparência de si-próprio alcançada no antecipar para a morte.

6- Resultados da ontologia fundamental de *Ser e tempo* e as indicações obtidas para a nossa investigação

Neste exame da ontologia fundamental elaborada por Martin Heidegger em *Ser e tempo*, procuramos elucidar o significado dos conceitos, temas e problemas aí levantados. Tendo como fio condutor a questão do sentido do ser, esclarecemos como a problemática herdada da ontologia grega e da fenomenologia de Husserl foram reapropriadas na ontologia fundamental e acompanhamos os resultados da analítica existencial, no qual foram desvelados os existenciais da impessoalidade e decadência, modos inautênticos em que ser-aí está imerso em sua cotidianidade mediana, e a possibilidade de um projeto existencial em sentido próprio de um ser-para-a-morte. Ao perseverar nesta atitude própria, o ser-aí compromete-se em seu permanente empenho por poder-ser, compreendendo a incompletude constitutiva da existência, sua finitude.

Estes resultados da ontologia fundamental constituem indicações que serão agora projetadas no exame da reflexão de Heidegger sobre a técnica, a qual se dá no contexto da viravolta de seu pensamento. Em conformidade ao método que adotamos, novas indicações daí surgirão, aplicadas ao contexto da cotidianidade na era da *Gestell*, a fim de obter subsídios para a elaboração futura de uma nova analítica do ser-aí.

Parte II

A questão da técnica no pensamento de Martin Heidegger

1- Antecedentes

Em *Ser e tempo*, a visão de Heidegger sobre a técnica não tem uma conotação crítica. A atitude fundamental do ser-aí para com as coisas dá-se em contextos operativos (*Zuhandenheit*), enquanto um lidar com as coisas, o que não tem nada de negativo.

Nos anos 1920 – quando então Heidegger se ocupava com os estudos preparatórios para sua obra magna – a técnica, τέχνη é interpretada a partir da enunciação de Aristóteles no livro VI da *Ética à Nicômaco*, como um dos cinco modos de desencobrimento, ἀληθεύειν dos entes (vide *Parte I-2.2*), cujo sentido originário é um “saber-fazer” (*Sich-Auskennen*). A ciência (*Wissenschaft*), tradução de Heidegger para ἐπιστήμη, também é um tipo de saber, porém diferente da técnica, a partir da consideração que segue.

Segundo Aristóteles, há duas faculdades racionais da “alma”: uma que permite contemplar as coisas cujos primeiros princípios são invariáveis, e outra que nos permite contemplar as coisas passíveis de variação. À primeira chamamos faculdade científica (ἐπιστημονικόν) e à segunda faculdade calculativa (λογιστικόν), pois deliberar e calcular são a mesma coisa, mas ninguém delibera sobre coisas invariáveis.¹²⁴ A função de ambas as faculdades é a percepção da verdade, e seus modos são aqueles do enunciado aristotélico. Assim, a ciência é um modo da faculdade científica, cujo objeto são as coisas “que existem por necessidade e eternamente”,¹²⁵ enquanto que a técnica se ocupa das coisas passíveis de variação (aqui é oportuna a seguinte indicação: na era da técnica moderna, o total controle das variações busca assegurar-se da repetibilidade dos processos, que devem seguir sem desvios, invariavelmente. Trata-se, pode-se dizer, de uma “epistemologização” da técnica).

¹²⁴ ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*, 1139a3 s. “These two rational faculties may be designated the Scientific Faculty and the Calculative Faculty respectively; since calculation is the same as deliberation, and deliberation is never exercised about things that are invariable, so that the Calculative Faculty is a separate part of the rational half of the soul”.

¹²⁵ Idem. *Ibidem*, 1139b31-54.

A preleção *A essência da liberdade humana*, de 1930, é um dos primeiros momentos em que começa a emergir em Heidegger a reflexão sobre a técnica, na qual esta é vista como o modo a partir do qual os gregos desvelam a φύσις:

É preciso atentar particularmente para o fato de que a τέχνη é desde bem cedo o termo para todo o conhecimento, para tornar manifesto o próprio ente. A τέχνη não designa nem a “técnica” como atividade *prática*, nem está ela mesma restrita de saída ao “saber-fazer” artesanal. Ao contrário, ela tem em vista tudo como *produção*, no sentido mais amplo possível, assim como o “conhecimento” que guia essa produção. Nela exprime-se a luta pela *presentidade* do ente.¹²⁶

Será somente em *Contribuições à Filosofia (Beiträge zur Philosophie)*, de 1936-1938, que Heidegger tematizará a técnica no contexto de sua crescente e impositiva hegemonia, desvelando seus modos de ser, num percurso de pensamento que se inicia em 1930 (a chamada “viravolta”) e que desembocará na atual *Gestell*, percurso este que examinaremos a seguir.

¹²⁶ HEIDEGGER, M. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*, p. 93.

2- A viravolta do pensamento

Nos anos imediatamente posteriores à publicação de *Ser e tempo*, entre 1927 e 1929, Heidegger conduz preleções e seminários que – segundo diversos estudiosos –, além de elucidar os pontos mais centrais daquele tratado, já permitem identificar as possíveis tensões que conduzirão a uma inflexão no pensamento do filósofo, processo este conhecido como “viravolta” (*Kehre*). Em abril de 1962, em resposta à carta de Richardson,¹²⁷ Heidegger discorre acerca dos desdobramentos que o teriam levado àquele ponto de inflexão.

Detenhamo-nos neste processo. Heidegger clarifica que, embora referida pela primeira vez no escrito *Sobre o Humanismo* (1946), a viravolta já estava em elaboração havia dez anos.¹²⁸ Nesta inflexão o ser-aí passa a ser tematizado tendo como referência a temporalidade própria do Ser, ou, nas palavras de Heidegger (citando um texto de 1937-38):

[...] O homem é aqui colocado em questão na perspectiva mais profunda e abrangente, a genuinamente fundamental: o homem em sua relação com o ser (*Sein*) – em seu reverso: o Ser (*Seyn*) e sua verdade em relação ao homem.¹²⁹

Essa temporalidade (do Ser) é ainda mais originária que a do ser-aí, cuja essência passa ser pensada em correspondência ao *apelo do Ser*¹³⁰ em seus desvelamentos no curso da história do mundo – “desvelamentos do Ser, em sua verdade, que o ser-aí recebe e medita [e] à qual corresponde no elemento da linguagem”.¹³¹

Em “Sobre o Humanismo”, a referência à viravolta revela os desdobramentos do pensamento a partir de *Ser e Tempo*:

O adequado [processo] de execução e conclusão desse outro pensar que abandona a subjetividade se tornou certamente mais difícil pelo fato de que na publicação de

¹²⁷ Vide nota 9.

¹²⁸ HEIDEGGER, M. “Preface”. In: RICHARDSON, W. J., op. cit., p. xvi.

¹²⁹ Idem. Ibidem, p. xx. “[...] Man comes into question here in the deepest and broadest, in the genuinely fundamental, perspective: man in relation to Being (*Sein*) –, sc. in the reversal: Beon (*Seyn*) and its truth in relation to man.” Nota: para traduzir *Seyn*, Richardson vale-se da forma arcaica anglo-saxônica *Beon* (conforme p. 554). Optamos pela forma *Ser*, para diferenciá-la de *ser* (*Sein*). Ver também nota 9.

¹³⁰ “O corresponder escuta a voz do apelo. O que como voz do Ser se dirige a nós, dispõe nosso corresponder. “ (HEIDEGGER, M. *Que é isto – a filosofia?* In: op. cit., p. 28). O termo em alemão “*Zuspruch*”, traduzido como “apelo” por Stein, tem também o sentido de “convocação” (conforme MC DOWELL, J. A. In: *Síntese – Revista de Filosofia*, v. 36, p. 437).

¹³¹ GIACÓIA JR., O. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*, p. 86.

Ser e tempo a terceira divisão da primeira parte, “Tempo e ser”, foi suspensa [...] porque o pensar fracassou na adequada dicção desta viravolta (*Kehre*), não chegando a termo por meio da linguagem da metafísica. A preleção “Sobre a Essência da Verdade”, embora pensada e proferida em 1930, mas não publicada até 1943, possibilita uma intuição no pensar da viravolta [...] experimentado na experiência fundamental do esquecimento do ser.¹³²

¹³² HEIDEGGER, M. *Letter on Humanism*. In *Pathmarks*, p. 249s. “The adequate execution and completion of this other thinking that abandons subjectivity is surely made more difficult by the fact that in the publication of *Being and Time* the third division of the first part, “Time and Being,” was held back [...] because thinking failed in the adequate saying of this turning [*Kehre*] and did not succeed with the help of the language of metaphysics. The lecture “On the Essence of Truth,” thought out and delivered in 1930 but not printed until 1943, provides a certain insight into the thinking of the turning [...] experienced in the fundamental experience of the oblivion of being.”

3- Sobre a essência da verdade

Como referido, a obra “Sobre a Essência da Verdade” constitui, nas palavras do próprio filósofo, peça fundamental no pensamento da viravolta. No comentário de Edgar Lyra, Heidegger reiteradamente referiu-se a este denso trabalho como sendo “a ‘dobradiça’ entre Heidegger I e Heidegger II, inseparáveis um do outro”.¹³³ A verdade do Ser, do ponto de vista da história,

[...] estaria ontologicamente ligada a uma recusa original do Ser a uma inteligibilidade plena ou definitiva [...] decorrendo daí a *liberdade* e, simultaneamente, a possibilidade do erro, a *errância*; decorre, igualmente, a possibilidade de completo *desnortamento* [grifos no original].¹³⁴

Tem-se assim que o esquecimento do ser e o desnortamento são conceitos conexos, delineados no pensar da viravolta. O esquecimento da *diferença ontológica* passa a denotar uma ambivalência fundamental do próprio Ser: “O desvelamento do ente enquanto tal é, ao mesmo tempo e em si mesmo, a dissimulação do ente em sua totalidade.”¹³⁵ Françoise Dastur comenta que:

[Em *Sobre a essência da verdade*], a verdade, que em *Ser e tempo* era uma determinação do próprio *Dasein* (sendo o ser do homem para ele a sua própria luz e o *Dasein* a clareira), torna-se uma determinação do próprio Ser doravante pensado como o domínio do *aberto* (*das Offene*), como ἀληθεια, do termo grego para verdade que Heidegger traduz agora literalmente por *Unverborgenheit*, não-ocultação.¹³⁶

Há aqui uma decisiva mudança na perspectiva de *Ser e tempo*, no sentido de que o ser-aí está, ao mesmo tempo, na verdade e na não-verdade, conforme já anunciava o § 44 daquela obra, mas também que a não-verdade é mais originária que a verdade, num processo em que o desvelamento se mantém em si mesmo velado, processo este que o filósofo denomina “o mistério” (*das Geheimnis*).

Na analítica existencial, vimos que o ser-aí possui a tendência de perder-se na impessoalidade, que é dimensão anônima da existência cotidiana. Se o poder de transcendência do ser-aí é chamado de *ek-sistência*, então sua propensão em aderir onticamente aos entes – esquecendo-se da diferença ontológica ou, agora, do

¹³³ LYRA, E. “Heidegger, história e alteridade: Sobre a Essência da Verdade como ponto de partida”. In: *Natureza Humana*, p. 337.

¹³⁴ Idem. *Ibidem*.

¹³⁵ HEIDEGGER, M. “Sobre a essência da verdade”. In: *Os pensadores*, v. XLV, pp. 341.

¹³⁶ DASTUR, F. *Heidegger e a questão do tempo*, p. 127.

mistério – pode ser chamada de *in-sistência*. O mistério que se subtrai, retraindo-se no esquecimento,

[...] leva o homem historial a permanecer na vida corrente e distraído com suas criações. Assim abandonada, a humanidade completa “seu mundo” a partir de suas necessidades e de suas intenções mais recentes e o enche de seus projetos e cálculos. Deles o homem retira então suas medidas, esquecido do ente em sua totalidade.¹³⁷

O esquecimento do mistério é a errância (*das Irre*), e esta condição não é ocasional ou acidental ao ser-aí, mas intrínseca a sua estrutura. Em termos de conduzir um projeto existencial em sentido próprio, pode-se admitir, surge aqui uma limitação estrutural, a qual consideraremos na análise dos resultados ao final desta *Parte II*, já que o caminho de pensamento inaugurado por “Sobre a essência da verdade”, como tentaremos mostrar, permanece nas demais obras do período da viravolta, que ora examinamos.

Ainda segundo Lyra, ao afirmar a história como errância com a decorrente possibilidade de desnorreamento, Heidegger antecipa algo fulcral na sua posterior pergunta pela técnica, a saber: o fracasso do projeto ocidental – que, nos seus desdobramentos, configura-se como *metafísica* – em “compreender o ser que rege os entes e lhes dá destino” ensejou o “vácuo do pensamento no qual a técnica, em seu irrefreável progresso instrumental, estabeleceu sua contemporânea hegemonia.”¹³⁸ Em seu comentário riquíssimo de indicações, que vimos acompanhando até aqui, Lyra aponta ainda uma série de possibilidades que se prefiguram no chamado *fim da metafísica*, e indaga sobre a tarefa do pensamento diante dessas possibilidades: “Qual seria a relação dessa *outra* história, dotada de uma *outra* forma e inaugurada num *outro* começo, com a metafísica?”¹³⁹

Em consonância com a análise de Lyra, concluimos este tópico com a indicação de Franco Volpi de que, neste período, inicia-se na reflexão de Heidegger um processo em que “a ontologia fundamental é recompreendida no quadro do acontecer do Ser”.¹⁴⁰ Com esta mudança em seu pensamento,

¹³⁷ HEIDEGGER, M. *Sobre a essência da verdade*. In: *Os pensadores*, v. XLV, p. 340.

¹³⁸ LYRA, E. *Obra citada*, p. 344s.

¹³⁹ Idem. *Ibidem*, p. 346.

¹⁴⁰ VOLPI, F. *Heidegger e Aristóteles*, p. 135.

[...] muda também a atitude de Heidegger em relação à filosofia ocidental, que deixa de ser vista como um esquecimento do ser, presa a uma abordagem insuficientemente radical do problema, passando a ser considerada em razão da estrutura do próprio acontecer do Ser.¹⁴¹

Adendo: A doutrina de Platão sobre a verdade¹⁴²

O texto original desta obra foi lido como *Parte I* da preleção “Sobre a essência da verdade” (versão modificada do texto de 1930, abordado no tópico anterior), conduzida em Freiburg, no semestre de inverno de 1931/2.¹⁴³ A preleção inicia-se pelo questionamento da transformação histórica sofrida pela essência da verdade ao passar de descobrimento para visão correta. Em seguida, partindo de uma interpretação original da alegoria da caverna na *Politeia*, Heidegger aí identifica a gênese da doutrina das ideias de Platão.

Como vimos anteriormente, o que Aristóteles chama de substância, ουσία, significa *estar presente, viger*. E vigência, para os gregos, equivale a *ser*: “Aquilo como uma coisa se apresenta é seu *ser*.”¹⁴⁴ Esta, porém – a ουσία – é determinada por Platão como ιδέα. Ou seja, o que faz com que as coisas sejam – o ser das coisas – é a ideia. Mas, para Platão, o ser não apenas é distinto das coisas, como também é *separado delas*. “Trata-se de um *ver* todo próprio e característico, que se distingue da experiência das coisas”.¹⁴⁵

Como então explicar com as ideias o *ser* das coisas? O ser das coisas está fora delas: nas ideias. As ideias são imutáveis e eternas. As coisas apenas *participam* das ideias e, por estarem sujeitas à corrupção, são deficientes. Inicia-se assim, com Platão, a cisão da realidade em duas esferas: o mundo sensível (das coisas), e o mundo inteligível (das ideias):

É pela doutrina das ideias que se determina toda presença espiritual do Ocidente até os dias de hoje. Também o conceito de Deus surge da ideia, também as ciências

¹⁴¹ Idem. Ibidem.

¹⁴² HEIDEGGER, M. “Plato’s doctrine of truth”. In *Pathmarks*, pp. 155-182.

¹⁴³ Idem. Ibidem, p. ix (*Editor’s preface*). A preleção original de 1931/2 tem por título „Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet“; in: GA 34. Tradução brasileira: “Da essência da verdade”, com base na preleção homônima realizada no semestre de inverno de 1933/4 (In: GA 36-37), também em Freiburg. (In: *Ser e verdade*. Petrópolis, Vozes, 2007).

¹⁴⁴ Idem. “Da essência da verdade”. In: *Ser e verdade*, p.161. A sentença original de Aristóteles diz: “De fato, tínhamos estabelecido que um só devia ser o significado e que este deveria exprimir a substância da coisa. A substância de uma coisa significa que a essência dela não pode ser diferente”. (ARISTÓTELES. *Metafísica*, Livro Γ, 4, 1007a 25-29).

¹⁴⁵ Ibidem, p.180.

naturais se orientam por ela. Em *Hegel*, reúnem-se os pensamentos cristãos e os pensamentos racionais.¹⁴⁶

Para Heidegger, trata-se de saber se, com a doutrina das ideias, chegou-se a uma compreensão da essência da verdade. A conclusão é negativa: ao nos afastarmos da experiência das coisas tais como se apresentam à abertura do ser-aí (“as coisas mesmas”), negamos o *ato fundamental no modo de ser do homem*:

O *ato fundamental no modo de ser do homem* é que ele compreende previamente o ser e a essência das coisas, isto é, o *acontecimento fundamental da verdade*. Se não estivesse posto e colocado no acontecimento *da verdade*, o homem não poderia existir – ser como homem.¹⁴⁷

Com Platão, a verdade deixa de ser desencobrimento, tornando-se a visão adequada, conformidade às ideias e, no limite, à suprema ideia do Bem. Destarte, uma transformação ocorre na natureza da verdade na filosofia de Platão: o ser fica subordinado à correta percepção dos entes, o que caracterizará a história da filosofia ocidental como *metafísica*:

Deus é o nome para o âmbito das ideias e dos ideais. Esse âmbito do suprassensível vale como mundo verdadeiro e autenticamente real desde Platão ou, dito mais exatamente, desde a interpretação grega tardia e cristã da filosofia platônica. Diferenciando-se dele, o mundo sensível é apenas o mundo do aquém, o mundo mutável e, por isso, o mundo meramente aparente, não real (...). Se, tal como acontece ainda em Kant, chamarmos mundo sensível ao mundo físico em sentido lato, o mundo suprassensível é o mundo metafísico.¹⁴⁸

Em outras palavras: a falta de um questionamento sobre a essência do encobrimento, isto é, “o fato de o desvelamento do ser fundar-se em uma contrapartida de velamento” – que é, como vimos, a perspectiva desenvolvida por Heidegger a partir da viravolta),

[...] acabaria configurando o advento da *metafísica*, busca renovada pelo ‘desvelado último’ capaz de, subjacentemente, dar conta da totalidade dos entes

¹⁴⁶ Ibidem, p.160.

¹⁴⁷ Ibidem, p.186 ss.

¹⁴⁸ HEIDEGGER, M. “A palavra de Nietzsche ‘Deus morreu’”. In: *Caminhos da Floresta*, p. 250 ss.

em seu ser. A verdade do ente como um todo passaria a ser almejada em concordância com esse desvelado último.¹⁴⁹

¹⁴⁹ LYRA, E. “Heidegger, história e alteridade...”. In: *Natureza Humana*, p. 344. Lyra remete ao texto da edição alemã de 1940 (conforme HEIDEGGER, M. *Platons Lehre von der Wahrheit*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1997).

4- Niilismo e “maquinação” (*Machenschaft*)

Em seu livro *A era presente*, escrito em 1846, Kierkegaard (1813-1855) ofereceu, segundo Dreyfus,

[...] uma visão profética de como toda a autoridade estava desaparecendo, todas as diferenças concretas estarem sendo niveladas, tudo tornando-se indiferente, dando lugar a estados alternados de letargia e excitação [...].¹⁵⁰

Para Nietzsche (1844-1900), esta ausência de significado da era moderna, essa *nadidade*, é niilismo – “o mais ominoso de todos os hóspedes nos bate à porta”.¹⁵¹

Entre 1936 e 1940, Heidegger envolve-se em intensa ocupação reflexiva com a filosofia de Nietzsche. A preleção “A palavra de Nietzsche – ‘Deus está morto’”, proferida em 1943, dá uma indicação dos resultados daquela reflexão. Dizer que Deus está morto é dizer que esse mundo metafísico perdeu a sua vitalidade, toda a possibilidade de oferecer ao homem algo em que possa se apoiar, todo e qualquer significado. Portanto, superar o niilismo é superar a metafísica, rejeitando os valores tradicionais a ela associados (“transvaloração de todos os valores”).

Na interpretação de Heidegger, o niilismo não é simplesmente um fenômeno histórico entre outros, mas designa para Nietzsche o movimento básico da história ocidental desde Platão, que Heidegger aqui identifica com a história da metafísica. A metafísica é em sua essência niilismo, ou seja, o esquecimento do ser:

O ser não vem à luz de sua própria essência. Na aparência dos entes como tal, o ser ele mesmo se retira. A verdade do ser nos escapa. Ele permanece esquecido.¹⁵²

A diferença ontológica entre ser e entes, o papel do ser-á enquanto aquele ente que pode fazer a pergunta pelo ser, tudo isso é solapado pelo imperar da era tecnológica, e, na ausência da pergunta pelo ser, prevalece o niilismo.

¹⁵⁰ DREYFUS, H. L. “Heidegger on the connection between nihilism, art, technology and politics”. In: *The Cambridge Companion to Heidegger*, p. 289.

¹⁵¹ HEIDEGGER, M. *Off the beaten track*, p.163. “[Nihilism], ‘the eeriest of all guests’, is standing at the door.” Citação de Nietzsche (adotamos a tradução de Oswaldo Giacóia Júnior, em “Nietzsche: fim da metafísica e os pós-modernos”. In: *Metafísica contemporânea*, p. 29).

¹⁵² Idem. Ibidem, p. 197. “Being does not come to the light of its own essence. In the appearance of beings as such, being itself stays away. The truth of being escapes us. It remains forgotten.”

Coetâneo a esta confrontação com Nietzsche é o escrito *Contribuições à Filosofia – Acerca do Evento (Beiträge zur Philosophie – Vom Ereignis)*, concebido entre 1936 e 1938 e publicado postumamente em 1989.¹⁵³ Nesta obra, Heidegger efetiva a chamada viravolta de seu pensamento, numa inflexão iniciada em 1930 e que vimos acompanhando até aqui, processo no qual a ontologia fundamental de *Ser e tempo* cede lugar à “história do Ser” característica de suas obras posteriores.

“Evento” (*Ereignis*)¹⁵⁴ significa a maneira como o Ser (*Sein*) se configura historialmente, na qual abre-se a clareira em que o homem pode existir. Porém, em sua atual manifestação epocal (ou seja, neste momento histórico – a era moderna), o Ser se essencializa apenas como *retração*, como um eco do que agora está ausente.

Para Heidegger, isso significa que o Ser abandona os entes e os deixa entregues à sua própria sorte, e este abandono do Ser denota a destituição da época presente, a qual foi tomada pelo niilismo (§ 52).¹⁵⁵ O modo de desencobrimento do Ser da era moderna é caracterizado por Heidegger como “maquinação” (*Machenschaft*), na qual a natureza é subsumida à tecnologia.

Entender o nexa entre as críticas da modernidade e da tecnologia em Heidegger requer, neste ponto, analisar a referida noção de *Machenschaft*, e a relação entre natureza e técnica que aí tem lugar, conforme formulados pelo filósofo nesta que é considerada a sua principal obra no período da viravolta de seu pensamento.

Outra questão importante no pensamento das *Contribuições* é que esta moderna essencialização do Ser exige uma nova disposição afetiva, em que a possibilidade de o ser-aí conduzir um projeto existencial autêntico adquire novas nuances. Passemos à esta elucidação pontual, portanto, oferecendo algumas indicações para a nossa investigação.

4.1- Maquinação

Faremos aqui uma elucidação do termo com base no § 61 da obra.¹⁵⁶ A maquinação é um modo ou configuração essencial do Ser, de abertura de mundo, e,

¹⁵³ HEIDEGGER, M. *Contributions to Philosophy: From Enowing*. Utilizaremos como referência esta versão em inglês, publicada em 1999.

¹⁵⁴ Ernildo Stein traduz *Ereignis* por “acontecimento-apropriação”. Conforme HEIDEGGER, M. “O princípio da identidade”. In: *Os pensadores*, v. XLV, p. 383 (nota 6).

¹⁵⁵ HEIDEGGER, M. *Contributions to philosophy...*, p. 77.

¹⁵⁶ Idem. *Ibidem*, p. 88.

portanto, não determinado pelo homem. É o modo de desencobrimento do real que prevalece na modernidade.

Maquinação relaciona-se ao fazer (ποίησις, τέχνη), o que sem dúvida reconhecemos como um comportamento humano. Na maquinação, entretanto, a abertura do ser dá-se no modo da operatividade compulsiva, do “fazer” permanente. Os entes são “representáveis”, ou seja, acessíveis mediante cálculo ou antecipáveis mediante produção e execução, e só o que é representável é. Os entes são interpretados como efeitos de causas, ou como produtos que foram feitos. Isto é, segundo Heidegger, o eco da retirada do Ser.

(É digno de nota que Heidegger, na entrevista concedida à revista *Der Spiegel* em 1966, já presencia uma mudança fundamental no poder planetário da técnica, cada vez mais hegemônica, mudança que começara “há trinta anos atrás”. Portanto, no período em que escreveu as *Contribuições*. A nova configuração essencial do Ser do mundo contemporâneo, que veio desdobrando-se desde então, será chamada por Heidegger de *Gestell*, em 1949).

4.2- Natureza e técnica

Vimos que no percurso do pensamento realizado por Heidegger nos anos 1920 e nos primeiros anos da década de 1930, prevalece o sentido unitário do ser como ἀληθεια, o qual é tematizado nos parágrafos 7 e 44 de *Ser e tempo* (“o homem e sua relação com o ser”) e radicalizado em “Sobre a essência da verdade” (“o Ser e sua verdade em relação ao homem”), desdobrando-se por fim numa incisiva crítica da doutrina das ideias de Platão.

Na preleção dedicada ao livro IX da *Metafísica*, em 1931, ao ser como verdadeiro sucede como significado fundamental o ser como ενεργεια, “uma vez que, nesse modo de ser, Heidegger vê o revérbero da compreensão originária do ser como φύσις”.¹⁵⁷ Quatro anos depois, na preleção *Introdução à Metafísica*, apresentada originalmente na Universidade de Freiburg (e somente publicada em 1953), o conceito de “natureza” – para o filósofo, uma tradução latina insuficiente de φύσις – será tratado em concomitância à questão da técnica, porém de maneira ainda incipiente.

¹⁵⁷ VOLPI, F. *Obra citada*, p. 49.

Contribuições à Filosofia será o lugar em que Heidegger elaborará decididamente a questão, oferecendo uma elucidação da relação entre φύσις e τέχνη, já no contexto da crescente hegemonia da técnica enquanto destino do Ser, o que ainda não estava suficientemente amadurecido em 1935, embora pressentido. Escrevia Heidegger então: “[A técnica moderna] se distingue *essencialmente* de todo uso de instrumentos até então conhecido”.¹⁵⁸

A elucidação que se segue baseia-se no § 155 das *Contribuições*.

Heidegger indaga inicialmente sobre o que acontece com a natureza na tecnicidade, quando ela é separada dos entes pelas ciências da natureza. Ele responde: a sua crescente destruição. E o que ela era antes? O lugar de chegada e descanso dos deuses, quando este lugar, ainda φύσις, permanecia como domínio essencial do ser.

Desde então φύσις rapidamente tornou-se um ente [...] e, após esta derrocada, foi definitivamente reduzida à força total da maquinação calculativa e da economia [...]. Por fim, o que sobrou foi apenas “cenário” e oportunidade de entretenimento.¹⁵⁹

E por que a terra se mantém silenciosa nesta destruição? Porque à terra não é permitida o confronto com um mundo, porque à terra não é permitida a verdade do Ser. A natureza é abandonada à maquinação. Ou, nas palavras de Franco Volpi, “[...] a φύσις é capturada e subjugada na presentidade, [o que] é posto em ato pela τέχνη”.¹⁶⁰

4.3- A nova disposição fundamental

A breve elucidação que se segue baseia-se nos §§ 5, 6 e 13 das *Contribuições*, e no comentário crítico de M. Reus Engler.¹⁶¹

A era moderna é caracterizada pela indigência do pensar, e inaugura uma nova disposição fundamental que dela provém: a “contenção” (*Verhaltenheit*). A

¹⁵⁸ HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*, p. 212.

¹⁵⁹ Idem. *Contributions to philosophy...*, p. 195ss.

¹⁶⁰ VOLPI, F. *Heidegger e Aristóteles*, p. 158. No original, “presença”. Volpi refere-se ao termo grego ουσία.

¹⁶¹ ENGLER, M. R. “Uma nova disposição fundamental: Heidegger e as *Contribuições à filosofia*”. In: *Revista PERI*, v. 02, n. 01, 2010, p. 73 ss. Obs.: Engler traduz *Verhaltenheit* por “retenção”. Preferimos “contenção”, no sentido de temperança.

angústia, que no projeto existencial em sentido próprio do ser-aí tinha papel fundamental, perde seu lugar, pois trata-se agora não de escolher a si mesmo e assim alcançar a autenticidade, mas de um despertar. Pela contenção, tornamo-nos capazes de pressentir a e esperar pela emergência do “último deus”. A contenção seria ainda uma disposição recomendada à lida com o furor da maquinação, uma disposição avessa a toda precipitação.

O desencadeamento desta disposição afetiva fundamental não depende, porém, de uma escolha; não se deve àquele que por seus caminhos ou descaminhos a possa experimentar. Ao contrário, sua incidência é casual, e o máximo que se pode fazer é adotar um comportamento para recebê-la. Heidegger indica que somente pelo pensamento do “outro começo” podemos alcançar este despertar, e isso apenas se realiza “pelos poucos e insólitos”, “fundadores de abismos”.

...

Talvez aqui possamos conjecturar que no caminho da reflexão sobre a técnica que nos levará da *Machenschaft* à *Gestell* já se insinue a “força salvadora” que cresce no perigo. Será que este pensamento que nos permite despertar para a espera do sinal do Ser não seria o pensamento meditativo, que segundo Heidegger qualquer um pode alcançar mediante um esforço superior? E o comportamento ou atitude que este pensamento nos facilita a alcançar não seria a *serenidade para com a coisas* e a *abertura ao mistério*? Nos próximos tópicos talvez cheguemos a uma resposta para estas indagações, mas vale notar que a emergência do que Heidegger chamará de pensamento meditativo se torna visível no diálogo “Para a discussão da serenidade” (*Zur Erörterung der Gelassenheit*),¹⁶² de 1944/45 que, juntamente com o discurso proferido em 1955 – “Serenidade” (*Gelassenheit*), virá a público num único volume intitulado *Gelassenheit*, em 1957.

¹⁶² Publicado em inglês com o título “Conversation on a country path about thinking”. In: *Discourse on thinking*, pp. 58-90.

5- As Conferências de Bremen e a *Gestell*

Proferido em Bremen, em dezembro de 1949, o ciclo de conferências *Olhar atento naquilo que é (Einblick in Das Was Ist)*¹⁶³ constitui o primeiro compromisso público de Heidegger após a 2ª Guerra Mundial, e, sob muitos aspectos, o ponto culminante da reflexão do filósofo após a viravolta de seu pensamento, iniciada quase duas décadas antes também em Bremen, com a preleção “Sobre a essência da verdade”. Importantes ensaios da década de 1950, como “A coisa” (1950), “Construir, habitar, pensar” (1951) e “A questão da técnica” (1953), por exemplo, têm aí sua origem.

Na abertura da conferência, referindo-se então à prevalência dos meios de transporte e comunicação, rádio, cinema e televisão, Heidegger colocava que, pela tecnologia,

[...] todas as distâncias no tempo e no espaço estão encolhendo [...] e, no entanto, a supressão apressada de toda a distância não traz [ao homem] proximidade.¹⁶⁴

As novas formas da moderna tecnologia destroem as distâncias anteriores e fazem tudo no mundo disponível instantaneamente, e esta constatação será o ponto de referência comum às quatro conferências do ciclo, a saber: “A coisa” (“*Das Ding*”), “A *Gestell*” (“*Das Gestell*”), “O perigo” (“*Die Gefahr*”), “A viravolta” (“*Die Kehre*”).

Para os objetivos de nossa investigação, abordaremos apenas as duas primeiras, alternando passagens entre os textos de 1949 e os da década de 1950.

5.1- A coisa

O que está perto de nós são as *coisas*. Heidegger distingue objeto de coisa, e dá como exemplo a jarra, da qual faz uma meticolosa análise fenomenológica.

A jarra não é apenas um objeto, mas uma relação. Sem o homem, ela não poderia ter sido produzida, o que não significa, contudo, que a coisidade da jarra seja algo humano. É na jarra que fica guardado água ou vinho, e não em quem a

¹⁶³ HEIDEGGER, M. *Insight into that which is: Bremen Lectures 1949*. In *Bremen and Freiburg Lectures*. A frase título é de uma das conferências proferidas na ocasião (“*Die Kehre*”), e a tradução para o Português é de Maria do Carmo Tavares de Miranda, citação em *Da experiência do pensar*, p. 5 (Introdução).

¹⁶⁴ Idem. *Ibidem*, p. 3.

produziu, e é como um receptáculo que ela se mantém, enquanto dádiva: bebida para os mortais e consagração para os deuses. Na jarra repousam terra e céu. Neste ponto, Heidegger introduz uma nova noção: a coisidade tem uma estrutura quádrupla, isto é, ela é uma *quadrindade* (*Geviert*) de terra e céu, deuses e mortais.

Oferecemos a seguir uma possível interpretação da quadrindade com base no texto “A coisa” e em passagens das preleções de Bremen, valendo-nos do comentário crítico de Graham Harman, para quem “a coisa é a mais importante ideia de Heidegger, aquela que encapsula todos os *insights* de sua longa carreira [...]”.¹⁶⁵

A coisa é um jogo de espelhos dos quatro termos, que se refletem uns aos outros. A coisa é um evento que recolhe os quatro numa unidade que Heidegger denomina como *mundo*.¹⁶⁶ Trata-se de um jogo ou “dança” entre dois pares, opondo encobrimento e desencobrimento de um lado, e passado e futuro de outro.

“Terra” representa o mistério, que se mostra enquanto se retrai, e contrasta-se com o “céu”, sempre visível em seu ciclo de estações e na trajetória dos astros. “Deuses” nunca estão visíveis, e, portanto, alinham-se com a terra, e “mortais” são os homens, porque podem morrer – “Morrer significa: saber a morte, como morte. Somente o homem morre. O animal finda”.¹⁶⁷ Mortais e céu são, assim, termos de “futuro”, do âmbito do descoberto, enquanto terra e deuses pertencem ao passado ou âmbito do encoberto.

Heidegger considera ter feito aqui uma ruptura definitiva com o pensamento metafísico, que reduziu o ser à mera presentidade ou vigência (vide *Parte I-1.3*):

Platão pensou a vigência do vigente apenas pelo perfil do seu ser. Assim pensando, ele não pensou a vigência essencial da coisa, como também não o fizeram Aristóteles e todos os pensadores posteriores. De modo decisivo para toda a posteridade, Platão fez a experiência de todo ser vigente, como objeto de produção de um produtor [...] É que toda apresentação de um vigente, como produto e/ou como objeto, nunca chega até a coisa, como coisa.¹⁶⁸

Segundo Heidegger, o esquecimento do Ser levou-nos a reduzir a realidade a objetos de representação do homem. Heidegger afirma que a verdadeira

¹⁶⁵ HARMAN, G. *Heidegger explained from phenomenon to thing*, p. 130.

¹⁶⁶ Heidegger esclarece que *Welt* deriva de *wel-alt* <Ahd. (Alto-alemão antigo)>. *Wer* significa “homem” e *alt* vem de *alan* (“geração, proteção, crescimento”). Mundo (*Welt*) é, portanto, o lugar onde o homem cresce (e se torna velho, *alt*). In *Bremen and Freiburg Lectures*, p. 21.

¹⁶⁷ HEIDEGGER, M. “A coisa”. In *Ensaio e conferências*, p. 156.

¹⁶⁸ Idem. *Ibidem*, p. 146.

proximidade com as coisas só se dá mediante a quadrindade, e para tal precisamos nos livrar do pensamento que representa coisas como objetos, elevando-nos em direção a um *pensamento comemorativo* ou *meditativo*, pelo qual aproximamo-nos das coisas em seu intrínseco mistério enquanto eventos únicos:

Quando e como as coisas chegam como coisas? Elas não chegam pelas maquinações dos homens. Mas também não chegam sem a vigilância dos mortais. O primeiro passo para esta vigília é o passo atrás, do pensamento que apenas representa, isto é, pensamento explanatório, para o pensamento meditativo.¹⁶⁹

Proximidade e distância não são termos físicos, mas referem-se ao quão próximos ou afastados estamos da essência das coisas. Pode-se dizer que, na era da hegemonia tecnológica, a representação científica não respeita a distância entre as coisas e nós. Quando a proximidade com as coisas é obstruída, dá-se a *Gestell*: tudo é reduzido a sua utilidade, enquanto disponibilidade de itens estocáveis e intercambiáveis, em total indiferenciação.

5.2- A *Gestell*

Na segunda das conferências de Bremen, Heidegger reitera o ponto de referência de onde parte sua meditação:

Refletimos sobre a essência da tecnologia a fim de experienciar como, de acordo com sua essência, esta exclusão da proximidade está implicada no desdobramento essencial da tecnologia. As máquinas da tecnologia são capazes apenas de reduzir as distâncias, todavia não trazem proximidade porque a essência da tecnologia desde o seu início não permite proximidade e distância.¹⁷⁰

Conforme referimos anteriormente, a conferência “*Das Gestell*”, pronunciada em Bremen, serviu de base para o texto mais conhecido – “A questão da técnica” (“*Die Frage nach der Technik*”)¹⁷¹, o qual abordaremos agora. Como

¹⁶⁹ HEIDEGGER, M. “The thing”. In *Bremen and Freiburg Lectures*, p. 19: “When and how do the things come as things? They do not come through the machinations of humans. But they also do not come without the vigilance of the mortals. The first step to such vigilance is the step back from merely representational, i.e., explanatory thinking into commemorative thinking.” Na tradução de Emmanuel Carneiro de Leão: “[...] de um pensamento, apenas representativo, isto é, explicativo, para o pensamento meditativo, que pensa o sentido”. (*Ensaio e conferências*, p. 159). Para Heidegger, “celebrar a memória significa recordar, isto é, pensar.” (*Discourse on thinking*, p. 44).

¹⁷⁰ Idem. “Positionality”. In *Bremen and Freiburg Lectures*, p. 43.

¹⁷¹ Conferência realizada em 1953, em Munique.

comentário crítico nos acompanhará o seminal ensaio de Edgar Lyra sobre o tema: “A atualidade da Gestell heideggeriana ou a alegoria do armazém”, de 2013.¹⁷²

Inicialmente, Heidegger afirma que a concepção corrente da técnica de ser ela um meio para um fim, uma atividade que o homem pode manipular e dominar – ao que Heidegger denomina “determinação instrumental e antropológica da técnica” –, é insuficiente para nos mostrar a essência da técnica moderna.

Em seguida, Heidegger sustenta que a essência da técnica moderna é desencobrimento, estando assim no mesmo horizonte que a τέχνη grega. Porém, ela não é mero desenvolvimento da antiga. Mediante uma interpretação original das quatro causas aristotélicas – e “longe da noção restrita de eficiência (*causa efficiens*) que hoje concerne a todo entendimento da causalidade” –,¹⁷³ Heidegger esclarece que elas constituem quatro modos de deixar-viger, e possuem entre si uma unidade original, que Lyra nomeia com a bela noção de “*acumplicimento (Verschulden) ontológico*, responsável pelo vir-a-ser dos entes em geral,”¹⁷⁴ sem perturbar a teia original de recíproca integração em que homem e natureza se encontram inseridos. É, poderíamos dizer, a harmonia do amor na qual devemos perseverar, e que Rilke assim descreve:

E será este o amor que edificaremos, com resoluta perseverança: duas solidões se protegendo, se completando, se bastando, e se predispondo uma à outra.¹⁷⁵

Na τέχνη grega, portanto, o desencobrimento é um deixar-aparecer ou um trazer-para-diante-de-si (*her-vor-bringen*). Já o desencobrimento técnico do saber moderno impõe à natureza o seu caráter de exigência, de exploração (*her-ausfordern*), desfazendo as “cumplicidades (...) em sua ancestralidade natural.”¹⁷⁶ Diz Heidegger:

[Para fornecer carvão e minérios] o subsolo passa a se desencobrir, como reservatório de carvão, o chão, como jazidas de minério. Era diferente o campo

¹⁷² LYRA, E. “A atualidade da Gestell heideggeriana ou a alegoria do armazém”. In: *Heidegger: a Questão da Verdade do Ser e sua Incidência no Conjunto do seu Pensamento*, pp. 139-153.

¹⁷³ Idem. “Heidegger, história e alteridade...”, p. 350.

¹⁷⁴ Idem. “A atualidade da Gestell...”, p. 141.

¹⁷⁵ RILKE, R. M. *Lettres à un jeune poète*, p. 53. “[...] Il sera cet amour que nous préparons, en luttant durement: deux solitudes se protégeant, se complétant, se limitant, et s’inclinant l’une devant l’autre.”

¹⁷⁶ LYRA, E. “A atualidade da Gestell...”, p. 142.

que o camponês lavrava, quando lavar ainda significava cuidar e tratar. O trabalho camponês não provoca e desafia o solo agrícola.¹⁷⁷

Assim, a técnica moderna configura-se como imposição, fazendo com que o que não era venha a ser, produzindo resultados pré-determinados e sem concessões, obrigando “as potências do Ser a atualizarem-se, a fazerem-se disponíveis [...]”.¹⁷⁸ Aí residiria o perigo de um desnorteamento que impeça ao homem “voltar-se para um desencobrimento mais originário e fazer assim a experiência de uma verdade mais inaugural”.¹⁷⁹

Este processo de disponibilização absoluta dos entes, Heidegger o denomina *Gestell*,¹⁸⁰ palavra que evoca

[...] *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.*¹⁸¹

Os entes seriam assim regular e obsessivamente enquadrados, acomodados e estocados como que num gigantesco *armazém*, imediatamente disponíveis quando requeridos, estoque esse que também inclui o estoque de homens. Na era da *Gestell*, nós experimentamos todas as coisas, inclusive nós mesmos, “como recursos a serem aprimorados, transformados e tornados disponíveis para requisição simplesmente em nome de mais e mais eficiência”.¹⁸²

Na dominação tecnológica moderna, nem mesmo a natureza constitui um fator limitante, pelo contrário:

Aí, a natureza é muito mais a peça fundamental do estoque de reserva tecnológica – e nada mais. A natureza não é mais nem mesmo um objeto. Enquanto peça fundamental de reserva na *Gestell*, é algo constante cuja disponibilidade e prontidão são determinadas por demanda.¹⁸³

¹⁷⁷ HEIDEGGER, M. “A Questão da técnica”. In *Ensaio e conferências*, p.19.

¹⁷⁸ LYRA, E. “A atualidade da Gestell...”, p. 142.

¹⁷⁹ HEIDEGGER, M. “A Questão da técnica”. In *Ensaio e conferências*, p. 31.

¹⁸⁰ Literalmente significa “armação”. Ernildo Stein faz uma interessante análise sobre a tradução do termo em HEIDEGGER, M. “O princípio da identidade”. In: *Os pensadores*, v. XLV, p. 382 (nota 4).

¹⁸¹ LYRA, E. “A atualidade da Gestell...”, p.142.

¹⁸² DREYFUS, H. L. *Being-in-the-world*, p. 339.

¹⁸³ HEIDEGGER, M. “Positionality”. In *Bremen and Freiburg Lectures*, p. 41.

Cabe destacar que, alguns meses antes da realização da conferência “A questão da técnica”, e como preparação para a mesma, Heidegger conduziu o seminário “Ciência e pensamento de sentido”,¹⁸⁴ sob o impacto do pensamento de Werner Heisenberg, seu contemporâneo. Sabe-se que, neste período, Heidegger estabeleceu intensa correspondência com o físico.¹⁸⁵

Nesta mesma série de conferências, promovida pela Academia de Belas-Artes da Baviera, em Munique, Heisenberg também conduziu uma apresentação, apenas um dia antes de Heidegger, sobre a qual o filósofo refere-se como “impressionante”.¹⁸⁶

Em sua comunicação, cujo título foi “A imagem da natureza na física atual”,¹⁸⁷ Heisenberg tematizou sobre a formação e a modificação da imagem da natureza a partir do desenvolvimento da física atômica. Teria havido uma drástica alteração na noção de causalidade que, pelo princípio da incerteza, passa a ser não determinística. Destarte, a moderna física deveria progressivamente conformar-se com o fato de que o seu domínio de representação se mantém inescrutável e incapaz de permitir uma visualização, o que Heidegger assim resume:

[...] A física clássica considera que se pode calcular de antemão a natureza de modo exato e completo ao passo que a física atômica só admite certeza entre os nexos de objetos de caráter estatístico.¹⁸⁸

Heidegger dirá, no entanto, que a física moderna, embora diferente em termos de cálculo (estatístico em vez de determinístico), continua sendo *a mesma física*, que

[...] permanece desafiada pelo imperar da *Gestell*, a qual exige que a natureza esteja requerível enquanto disponibilidade. Portanto a física, mesmo dispensando-se de uma representação até recentemente voltada unicamente para os objetos, não poderá renunciar ao seguinte: que a natureza se reporte de

¹⁸⁴ HEIDEGGER, M. *Ensaios e Conferências*, pp. 39-60.

¹⁸⁵ BRACKEL, J.; MA, L. *Heidegger and the reversed order of science and technology*, p. 183.

¹⁸⁶ HEIDEGGER, M. *The question concerning technology and other essays*, p. 23.

¹⁸⁷ Os dois trabalhos foram publicados no Anuário da Academia (*Jahrbuch*), Munique, 1954. Heidegger remete ao texto de Heisenberg, *Das Naturbild in der heutigen Physik*. O breve resumo que aqui apresento baseia-se no comentário crítico de MOURA, P. C. G. *Ciência e natureza em Heisenberg*, que cita a partir da edição portuguesa *A imagem da natureza na física moderna*. Lisboa:1980. Vide referências.

¹⁸⁸ HEIDEGGER, M. “Ciência e pensamento de sentido”. In: *Ensaios e conferências*, p. 51.

um jeito ou de outro passível de identificação pelo cálculo e que se mantenha requerível como sistema de informações.¹⁸⁹

Nesta elucidação da *Gestell* como essência da técnica moderna, acompanhou-nos a primeira parte do comentário de Edgar Lyra. Na sua segunda parte, cujo título é “A atualidade da *Gestell*”, as indicações obtidas na primeira parte serão aplicadas por Lyra aos fenômenos recentes (de matriz cibernética), razão pela qual preferimos examiná-la na *Parte III* de nossa investigação.

Antes de passarmos ao próximo tópico neste itinerário do pensamento de Heidegger sobre a técnica, mencionemos ainda uma importante questão que já havíamos abordado na reinterpretação da disposição fundamental da angústia operada na obra *Contribuições à Filosofia*: cada manifestação epocal do Ser na história é um acontecimento que inaugura uma nova disposição fundamental, a qual não é sentida imediatamente. Poderíamos então perguntar: qual é a disposição afetiva fundamental adequada à era da *Gestell*? Independente de concordarmos ou não com a hipótese de uma disposição afetiva fundamental “histórica” (embora essa questão não faça parte do escopo deste trabalho), parece-nos que a principal descoberta de Heidegger no pensamento da viravolta foi o velamento originário do Ser ou mistério. A tecnologia tem um sentido oculto, e por isso a compreensão da finitude, que abre o ser-aí para a sua possibilidade mais própria, passa a exigir um comportamento do ser-aí para com o mistério, conforme veremos a seguir, ao estudarmos o texto “Serenidade”.

¹⁸⁹ HEIDEGGER, M. *The question concerning technology...*, p. 23. “It is challenged forth by the rule of Enframing, which demands that nature be orderable as standing-reserve. Hence physics, in all its retreating from the representation turned only toward objects that has alone been standard till recently, will never be able to renounce this one thing: that nature reports itself in some way or other that is identifiable through calculation and that it remains orderable as a system of information.” Na edição brasileira, a solução de tradução desta passagem não permite a sua adequada compreensão.

6- Serenidade

Heidegger já abordara a noção de serenidade no diálogo “Para a discussão da serenidade”, de 1944/45, a que nos referimos na *Parte II-4.3*. Em “Serenidade” (*Gelassenheit*), discurso proferido em sua cidade-natal, Messkirch, em 1955, Heidegger reitera sua preocupação com a questão da crescente hegemonia da técnica no mundo contemporâneo, à qual corresponderia o abandono do pensamento que pensa o *sentido do ser*. Recusamo-nos a pensar, e com isso nos esquecemos do próprio ser. O resgate de um pensamento meditativo, próprio do ser humano, seria a alternativa proposta para lidar com a questão.

Heidegger aponta que as atividades de pesquisa, planejamento e organização marcam o homem da era da técnica, e este ímpeto de discernimento permanece fundamental para a utilidade que se busca. Tal pensamento, contudo, possui uma singularidade: as condições para sua efetivação são sempre dadas. Como servem a objetivos específicos, conta-se com resultados definidos. É um pensamento *calculativo*, que nunca se detém; que não chega à meditação: “Quando falamos que o homem contemporâneo está em fuga de pensamento, temos em vista o meditar”.¹⁹⁰

Segundo Heidegger, na época moderna uma mudança de visão atinge o homem e a sua relação com o mundo, que se torna fundamentalmente técnica. Essa nova visão toma corpo na filosofia moderna:

O mundo agora aparece como um objeto aberto aos ataques do pensamento calculativo, ataques a que nada mais tem capacidade de se opor. A natureza torna-se um gigantesco reservatório, uma fonte de energia para a técnica e a indústria.¹⁹¹

Contudo, esclarece o filósofo, não se trata de garantir permanentes fontes de energia, mas de como assegurar-se contra o perigo de que energias assim potencializadas “irrompam em algum lugar, ‘saíam do controle’ e destruam tudo”.¹⁹²

¹⁹⁰ HEIDEGGER, M. “Serenidade”, p. 2.

¹⁹¹ Idem. Ibidem, p. 4.

¹⁹² Ibidem, p. 5.

A estranheza de Heidegger é, mais uma vez, não pelo fato de que a técnica esteja se tornando hegemônica no mundo, mas por não estarmos preparados para essa mudança, que ainda não possamos pensar de maneira *meditativa* sobre isso.

Heidegger aqui reitera o que o que já dissera em “A questão da técnica”, com referência à insuficiência da *determinação instrumental e antropológica da técnica* para nos mostrar a essência da técnica moderna: “nenhuma organização meramente humana é capaz de adquirir domínio sobre a nossa época”. O pensamento meditativo, no entanto, permitiria um aprofundamento do entendimento de coisas que em princípio parecem irreconciliáveis:

Podemos dizer “sim” para o inevitável uso dos objetos técnicos e também dizer “não”, impedindo-os de reivindicar exclusividade sobre nós, com o que distorceriam, confundiriam e finalmente, desertificariam nosso ser.¹⁹³

A este comportamento de um simultâneo “sim” e “não” para com o mundo técnico, Heidegger chama *serenidade para com as coisas*. A realidade da produção e o uso de máquinas nos obriga a outra relação com as coisas, e é óbvio que uma profunda mudança está em andamento na relação entre o homem e a natureza, embora não saibamos qual é o seu sentido. A crescente hegemonia da técnica tem um sentido oculto, e isso constitui um mistério, para o qual devemos nos manter abertos. Mistério aqui designa

(...) o âmbito daquilo que se oculta a nós, e se oculta justamente ao se aproximar. Aquilo que ao mesmo tempo se mostra e se oculta é o traço fundamental do que chamamos mistério.¹⁹⁴

Ao comportamento que permite mantermo-nos abertos ao sentido oculto da tecnologia, Heidegger denomina *abertura ao mistério*.

A serenidade e a abertura ao mistério nos poderão conduzir a um novo enraizamento – “a um novo entendimento do Ser que dê sentido à nossa abertura” –,¹⁹⁵ uma base que permita mantermo-nos no mundo tecnológico sem que ele nos traga o risco de destruição. Estas atitudes se copertencem, e ambas não se dão

¹⁹³ Ibidem, p. 6.

¹⁹⁴ Ibidem, p. 6 ss.

¹⁹⁵ DREYFUS, H. L. “Heidegger on the connection between nihilism, art, technology, and politics”. In: *The Cambridge companion to Heidegger*, p. 309.

acidentalmente: é mister persistir no pensamento meditativo, mantê-lo desperto – que é o mais próprio do homem.

7- O fim da filosofia e a tarefa do pensamento

A superação da metafísica significaria saltar para um “outro começo”, para uma “outra” história reconciliada com o velamento do Ser.¹⁹⁶

O escrito “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento” (1964) é um dos últimos trabalhos de Heidegger. Nesta meditação, esclarece o filósofo, o que se pretende é aquilo que ele, desde 1930, vinha reiteradamente buscando: dar uma forma mais radical ao questionamento de *Ser e tempo*.

Heidegger aponta o fenômeno da progressiva dissolução da Filosofia nas ciências tecnicizadas, fenômeno este já referido em *Ser e tempo* (conforme *Parte I-1.1*), e que tem sua culminância na era da hegemonia da *Gestell*, enquanto essência da técnica moderna. Trata-se, portanto, do fim da Filosofia enquanto “Metafísica”, a qual, segundo o filósofo, atingiu suas possibilidades supremas.

Heidegger chama a atenção para a autonomia das ciências modernas, que em toda parte se realizam “com base e segundo os padrões de exploração científica de cada esfera do ente”, e tal fato mostra que estas em breve serão “determinadas e dirigidas pela nova ciência básica que se chama cibernética.”¹⁹⁷

O que a Filosofia tentava expor como ontologias das diversas áreas do ente, as ciências o assumem, e seu interesse dirige-se para o que pode ser expresso pelo pensamento que representa e calcula. Tudo passa a ser interpretado pelas regras da ciência, e o caráter desta cientificidade é a do controle e da eficiência totais, ou seja, é de natureza cibernética, onde até mesmo a linguagem reduz-se a meio de troca de informações: “Teoria significa agora: suposição de categorias a que se reconhece apenas uma função cibernética, sendo-lhe negado todo sentido ontológico.”¹⁹⁸

Destarte, após discorrer sobre o “estágio final’ da Filosofia, Heidegger coloca a questão do “pensamento por vir”, que não é nem metafísica nem ciência.

Retornemos alguns anos. Em “O princípio da identidade” (1957), Heidegger interpreta a famosa proposição de Parmênides: “O mesmo, pois, tanto é apreender (pensar) como também ser.”¹⁹⁹ Isso significa que pensar e ser têm seu lugar no mesmo, formando a partir deste mesmo uma unidade. “Interpretamos a mesmidade como comum-pertencer [e] facilmente se representa este comum-pertencer no

¹⁹⁶ LYRA, E. “Heidegger, história e alteridade...”, p. 345.

¹⁹⁷ HEIDEGGER, M. “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”. In: *Os pensadores*, v. XLV, p. 270.

¹⁹⁸ Idem. *Ibidem*, p. 271.

¹⁹⁹ Idem. “O princípio da identidade”. In: *Os pensadores*, v. XLV, p. 378.

sentido da identidade...”. Mas Parmênides diz outra coisa: “ser pertence – com o pensar – ao mesmo”. Segundo Heidegger, o que Parmênides aqui nomeia não pode ser determinado pela identidade representada metafisicamente.²⁰⁰

É este aceno de Parmênides que até hoje ficou impensado na Filosofia, e que Heidegger deseja assinalar: o sentido do ser como desencobrimento ou ἀλήθεια deve ser pensado como “a clareira que assegura ser e pensar e seu apresentar-se recíproco”.²⁰¹ Ou seja, é na clareira que irrompe a possibilidade de acordo entre presentidade (ser) e apreensão (pensar). Se assim for, diz o filósofo, trata-se então da clareira da presentidade que se oculta, clareira da proteção do que se oculta. Talvez se possa pensar ἀλήθεια, conclui Heidegger, para além dos gregos, como clareira do ocultar-se.

Mas não seria isto um devaneio, puro irracionalismo? Heidegger responde: “Talvez exista um pensamento mais sóbrio do que a corrida desenfreada da racionalização e o prestígio da cibernética, que tudo arrasta consigo.”²⁰²

Em 1969, ao completar oitenta anos, o filósofo da Floresta Negra concedeu sua última entrevista, ao jornal francês *L'Express*. Ao ser questionado sobre a missão que hoje pertence ao pensamento, Heidegger afirma que se trata de *reencontrar a questão inicial do ser*. “Tal foi a preocupação que suscitou *Ser e tempo*. A segunda parte deveria se intitular *Tempo e Ser*”. Destarte, no protocolo do seminário sobre a conferência *Tempo e Ser*, de 1962, lemos o seguinte:

O velamento do ser faz parte – como sua privação – da clareira do ser. O esquecimento do ser, que constitui a essência da metafísica e que se tornou o elemento propulsor para *Ser e tempo*, faz parte do próprio modo de acontecer o ser. [...] O pensamento que inicia com *Ser e tempo* é, portanto, de uma lado, um despertar do esquecimento do ser – e aqui despertar deve ser compreendido como um recordar-se de algo que jamais foi pensado –, mas enquanto é um despertar não é, de outro lado, um extinguir o esquecimento do ser, mas um postar-se nele e nele permanecer. Assim o despertar do esquecimento do ser é o acordar para dentro do *Ereignis*. Apenas no pensar o próprio ser, o *Ereignis*, torna-se experimentável o esquecimento do ser como tal.²⁰³

²⁰⁰ Idem. Ibidem, p. 379.

²⁰¹ Idem. “O fim da filosofia...”, p. 277.

²⁰² Idem. Ibidem, p. 279.

²⁰³ Idem. “Protocolo do seminário sobre a conferência ‘Tempo e Ser’”. In: *Os pensadores*, v. XLV, p. 475 ss. Segundo o tradutor, Ernildo Stein, o protocolo foi redigido pelo Dr. Alfredo Guzoni. Conforme p. 471 (nota)

Aprendemos com Heidegger que questionar é trabalhar em um caminho, construí-lo, e o caminho de seu pensamento sempre foi a questão do sentido do ser. Questionando de onde vem e como se dá a clareira, talvez assim se delineie a tarefa do pensamento.

A era da tecnologia planetária marca a consumação da metafísica, que é também a história do esquecimento do ser. Superá-la, como assinala Lyra na epígrafe, significa dar início a uma outra história, reconciliada com o velamento do Ser. Esta reconciliação, no moderno universo da técnica onde impera a *Gestell*, somente pode dar-se olhando atentamente para o perigo que nela reina, pois “onde mora o perigo, é lá também que cresce o que salva”. A partir destas palavras de Hölderlin, indaga Heidegger, e mediante um esforço do pensamento para pensarmos a essência da *Gestell* enquanto destino do desencobrimento, já não poderíamos “fazer brilhar o poder salvador em sua emergência”?²⁰⁴ Esta superação, portanto, significa fazer a experiência da verdade do Ser.

²⁰⁴ HEIDEGGER, M. *A questão da técnica*. In *Ensaio e conferências*, p. 31.

8- Resultados da questão da técnica no pensamento de Martin Heidegger e as indicações obtidas para a nossa investigação

Sumário dos pontos-chave:

- No pensamento da viravolta, a ontologia fundamental cede lugar à história do Ser (*Seyn*), que se configura historialmente e abre a clareira onde o homem pode existir.
- O esquecimento da *diferença ontológica* (ou seja, da diferença entre ser e ente) passa a denotar uma ambivalência fundamental do próprio ser: o desvelamento do ente enquanto tal é, ao mesmo tempo e em si mesmo, a dissimulação do ente em sua totalidade (o mistério, *das Geheimnis*).
- O esquecimento do mistério é a errância (*das Irre*), e esta condição não é ocasional ou acidental ao ser-aí, mas intrínseca a sua estrutura. Em termos de conduzir um projeto existencial em sentido próprio, pode-se admitir, surge aqui uma limitação estrutural.
- O Ser se essencializa, mas apenas como retração, como um eco do que agora está ausente.
- O Ser abandona os entes e os deixa entregues à sua própria sorte.
- O abandono do Ser denota a destituição da época presente, a qual foi tomada pelo niilismo.
- Os entes tornam-se objetos da “Maquinação” (*Machenschaft*), ou seja, todos os entes podem ser “feitos”, produzidos.
- Na *Machenschaft*, a abertura do Ser dá-se no modo da operatividade compulsiva, do fazer permanente. Na *Gestell*, os entes e mesmo o ser-aí são desencobertos enquanto “recursos” (*Bestand*). As coisas vêm à presença produzidos antecipadamente ou para permitir nova produção, assegurando sua disponibilidade quando requerido (estoque de peças e produtos acabados).
- Na era da *Machenschaft*, o homem deve ser o “pastor de Ser”. Na *Gestell*, não está aberta ao homem esta possibilidade, pois o Ser se retira dos entes definitivamente.
- A era moderna caracteriza-se pela indigência do pensar, e inaugura uma nova disposição fundamental; a contenção (*Verhaltenheit*). A

angústia, que no projeto existencial em sentido próprio do ser-aí tinha papel fundamental, perde seu lugar, pois trata-se agora não de escolher a si mesmo e assim alcançar a autenticidade, mas de um despertar.

- A essência da técnica moderna, a *Gestell*, determina tecnicamente o homem, e não o contrário como se pensa correntemente.
- Na *techné* grega, o desencobrimento é um deixar-aparecer ou um trazer-para-diante-de-si (*her-vor-bringen*). Já o desencobrimento técnico do saber moderno impõe à natureza o seu caráter de exigência, de exploração (*her-aus-fordern*), desfazendo as "cumplicidades (...) em sua ancestralidade natural". (Lyra, 2013).
- A serenidade e a abertura ao mistério nos poderão conduzir a um novo enraizamento – “a um novo entendimento do Ser que dê sentido à nossa abertura” –, uma base que permita mantermo-nos no mundo tecnológico sem que ele nos traga o risco de destruição.
- A dissolução da Filosofia nas ciências tecnificadas representa seu estágio terminal. Ela encontra seu fim no caráter científico com que a humanidade se realiza na praxis social. O caráter específico desta cientificidade é de matriz cibernética, quer dizer, técnica. Desaparecerá a necessidade de questionar a técnica moderna, à medida mesma da sua hegemonia.

Parte III

A cotidianidade mediana na era da Gestell

O objetivo desta terceira e última parte de nossa investigação será o de oferecer subsídios para a elaboração de uma nova analítica do ser-aí, verificando em que medida a cotidianidade mediana é alterada na era da *Gestell*. Isso implica em conduzir uma interpretação desta nova facticidade, qual seja, a crescente e impositiva virtualização da realidade na interação entre seres-humanos e entre seres-humanos e máquinas na qual, conforme à nossa hipótese, a impessoalidade consolida o seu poder, consumando o esquecimento do ser. A análise deverá desvelar os novos modos de ser da convivência cotidiana, identificando neste contexto as possibilidades de o ser-aí superar o impessoal e transformar-se em existência autêntica.

Seguindo o nosso método, e considerando-se os resultados obtidos nas *Partes I e II*, os quais confrontaremos, a divisão da exposição será a seguinte: nos tópicos 1 e 2 apresentaremos, respectivamente, a cibernética, com ênfase na chamada “segunda revolução técnica” e a teoria da informação. Procederemos então à analítica do ser-aí em sua cotidianidade na interação virtual (no que poderíamos chamar de *hermenêutica do ciberespaço*), nos tópicos: 3- a virtualização da interação humana pela Internet; 4- a simulação do real (a hiperrealidade); e 5- o ser cotidiano do aí e a decadência do ser-aí na era da *Gestell*, a fim de obter aqueles subsídios, quais sejam, indicações para um projeto existencial em sentido próprio do ser-aí na era da *Gestell*, no tópico 6.

1- A cibernética

Na definição do fundador da moderna ciência da cibernética, o professor de matemática do MIT Norbert Wiener (1893-1952),

[O] propósito da Cibernética é o de desenvolver uma linguagem e técnicas que nos capacitem, de fato, a haver-nos com o problema do controle e da comunicação em geral.²⁰⁵

O problema do controle e da comunicação, principalmente em sistemas complexos ocorre, segundo a análise de Wiener, porque a ciência do século XX descobre o universo contingente. A Física newtoniana, até então dominante, descrevia um universo em que tudo acontecia de acordo com leis. Mas esse era um quadro que, todavia, pertencia a uma concepção prévia de mundo, mais universal e difícil de verificação experimental:

Não podemos nunca comprovar, por meio de nossos imperfeitos experimentos, se este ou aquele conjunto de leis físicas é possível de verificação até a última casa decimal.²⁰⁶

No universo contingente, ao contrário, tudo se dá de forma estatística, e este caminho de compreensão dos fenômenos físicos começou a desenvolver-se na Alemanha, com Bolzman, e com Gibbs nos Estados Unidos, mediante uma abordagem propriamente estatística. Um dos resultados desta mudança,

[...] foi a de que, num mundo probabilístico, não mais lidamos com quantidades de informações que digam respeito a um universo específico e real como um todo, mas, em vez disso, formulamos perguntas que podem ter respostas num grande número de universos similares.²⁰⁷

Neste universo não-determinístico deve-se, portanto, reconhecer um elemento fundamental de acaso. Além disso, esta probabilidade tende naturalmente a aumentar proporcionalmente ao envelhecimento do universo, sendo esta probabilidade medida por uma relação, a qual é denominada *entropia*. Para Wiener, o que merece atenção neste processo é o fato de que,

[...] conforme aumenta a entropia, o universo, e todos os sistemas fechados tendem naturalmente a se deteriorar e a perder a nitidez, a passar de um estado de mínima

²⁰⁵ WIENER, N. *Cibernética e sociedade*, p. 17.

²⁰⁶ Idem. *Ibidem*, p. 9.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 13.

à máxima probabilidade; de um estado de organização e diferenciação, em que existem formas e distinções, a um estado de caos.²⁰⁸

No entanto, apesar da tendência do universo à desordem, existem “enclaves locais” em que a tendência é oposta, ou seja, em direção ao incremento de organização mesmo que limitada e temporariamente, e a vida se desenvolve nestes enclaves: “Foi com esse ponto de vista em seu âmago que a nova ciência da Cibernética principiou a desenvolver-se.”²⁰⁹

O problema do controle e da comunicação em geral envolve *transmissão de informação*, a qual está sujeita à “desorganização de trânsito”:

Em comunicação e controle, estamos sempre em luta contra a tendência da natureza em degradar o orgânico e destruir o significativo; a tendência, conforme no-lo demonstrou Gibbs, de a entropia aumentar.²¹⁰

Podemos compreender, com base nesta breve exposição do pensamento de Norbert Wiener, o impulso que tomou a “teoria da informação” enquanto comunicação computadorizada entre seres humanos, entre seres humanos e máquinas e entre máquinas. Com seus dispositivos sistêmicos de memória e retroalimentação (desde as primeiras válvulas eletrônicas dos anos 1940 até a atual nanotecnologia), num processo que Wiener vislumbrou como “segunda revolução técnica”, dá-se o triunfo da automação máxima em todos os domínios da atividade do homem.

A cibernética tende a interpretar o ser humano como um sistema de processamento de informações. Neste sentido, Pickering argumenta que a cibernética, enquanto “ciência dos sistemas hiper-complexos”, ou seja, com os quais podemos interagir, mas que não podemos compreender em sua totalidade, tem como problema central saber *como* tais sistemas (incluindo nós mesmos) podem interagir com outros. Daí o foco da cibernética no “cérebro adaptativo” e não no cognitivo.²¹¹

²⁰⁸ Ibidem, p. 14.

²⁰⁹ Ibidem.

²¹⁰ Ibidem, p. 17

²¹¹ PICKERING, A. “Cybernetics”. In: OLSEN, J. et alli: *A companion to the philosophy of technology*, p. 118.

2- A tecnologia da informação

A visão mais comum da tecnologia da informação é a de que se trata de um artefato ou ferramenta cujas propriedades e funcionalidades nos ajudam a realizar tarefas cognitivas de maneira mais rápida e confiável, complementando, portanto, nossas limitações em armazenar e processar informações.²¹²

Na evolução da tecnologia da informação (TI), também conhecida como tecnologia de informação e comunicação (TIC), três estágios são normalmente considerados, cada um correspondendo a uma de suas funções fundamentais: gravação, comunicação e elaboração da informação. Pode dizer-se ainda que esta evolução se deu por acúmulo das referidas funções, e não por substituição das mesmas:

Invenções tais como cinema, radio, telefone e televisão, todas pertencem à era da comunicação da TI. Por isso são consideradas *mass media*, isto é, meio de comunicação de massa, embora também sejam meio de gravação massiva (*media of massive recording*).²¹³

Com a invenção do computador, entre 1941 (Zuse Z3, Alemanha) e 1948 (ENIAC, Estados Unidos), começa o terceiro estágio: ao final do século XX, a evolução da Internet, da World Wide Web (www), da comunicação por correio eletrônico (e-mail), de telefones móveis e de outras tecnologias digitais avançam no sentido da total integração, compreendendo todas as três funções referidas acima.²¹⁴

Em seu significado contemporâneo, portanto, tecnologia de informação refere-se a qualquer tecnologia usada para gravação, comunicação e elaboração de informação por processamento eletrônico de dados e automaticamente. Para citar um exemplo atual: o aplicativo *WhatsApp*, da WhatsApp Inc., Califórnia, começou a ser comercializado em 2009, inicialmente para a plataforma do *iPhone* apenas, como um meio para envio de mensagens de texto, contando então 250.000 usuários. Hoje o *WhatsApp* tornou-se um aplicativo multiplataforma de mensagens multimídia instantâneas, sejam de texto, imagem, áudio ou vídeo, permitindo fazer

²¹² INTRONA, L. “Phenomenological Approaches to Ethics and Information Technology”, seção 1.1.1. Disp. em <https://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/ethics-it-phenomenology>.

²¹³ FLORIDI, L. “Information technology”. In: OLSEN, Jan et alii: *A companion to the philosophy of technology*, p. 227.

²¹⁴ Idem. *Ibidem*, p. 228.

ligações gratuitas mediante conexão via internet, com cerca de um bilhão de usuários em todo o mundo (dados de janeiro de 2016).²¹⁵

²¹⁵ “WhatsApp deixará de cobrar US\$ 1 por ano, diz criador.” In: O Globo, edição de 18/01/2016.

3- A virtualização da interação humana pela Internet

Valendo-nos agora da reflexão heideggeriana da atual hegemonia tecnológica, pode-se afirmar que a tecnologia não é o artefato, nem tampouco o nosso relacionamento com este artefato. O artefato e nossa relação com ele já são a emergência de uma maneira “tecnológica” de ver e conduzirmo-nos no mundo – a *Gestell* – que em essência é tornar tudo disponível, acessível e otimizável. Neste sentido, o artefato ou *dispositivo* tecnológico perfeito é a Internet, conforme veremos a seguir.

Para Dreyfus, por exemplo, a Internet é tão gigantesca e diversificada que podemos pensá-la como um dispositivo capaz de satisfazer qualquer necessidade específica:

É o ponto culminante da tendência de fazer tudo o mais flexível possível, que levamos a digitalizar e interconectar o máximo de realidade que pudermos.²¹⁶

Na segunda parte de seu já citado ensaio “A atualidade da *Gestell*...” (a primeira abordamos na *Parte II-5.2*), Edgar Lyra caracteriza esta multidimensionalidade como a *face disponibilizante da Gestell*, que esquadrinha a “realidade” em sucessivas e infinitas superfícies cartesianas na tela do computador, a cada clique do *mouse*:

São, no fim, janelas dentro de janelas, escaninhos armazenados dentro de escaninhos, potencialmente acessíveis a toques de botões – não mais acionamentos 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.²¹⁷

A descrição fenomenológica conduzida por Lyra nesta seção tem incrível plasticidade, num fluxo joyceano, impossível de ser resumida. As indicações formais são inúmeras, do que retivemos o seguinte: a lógica deste dispositivo é a da

²¹⁶ DREYFUS, H. *On the Internet*, p. 2,

²¹⁷ LYRA, E. “A atualidade da *Gestell* heideggeriana...”, p. 145. Lyra acrescenta que “não são isoladamente as tecnologias de informação que respondem pela radical mudança operada em nossa época. Dão-se entrelaçamentos variados, por exemplo com as nanotecnologias, com as biotecnologias e com as neurociências [...]” – conforme obra cit., p. 147. Nossa investigação, contudo, limita-se à cotidianidade da Internet.

instantaneidade das informações, prontamente disponíveis quando requerido, com bases de dados interagindo em rede planetária, transportadas no *continuum* digital do ciberespaço que, todavia, não está confinado no ciberespaço:

[A] alegoria do armazém, assim como a da caverna, está ao mesmo tempo em toda parte e em nenhum lugar, ou seja, [...] 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 [...].²¹⁸

O ciberespaço – esta “alucinação consensual” –²¹⁹ expõe a face disponibilizante de um poder que o homem não domina, mas que o solicita e provoca – a *Gestell*, que é a atual configuração do Ser em sua manifestação epocal.

Neste projeto titânico e impositivo, o aparente propósito é a estocagem de cada vez mais recursos e sua disponibilização sem fim. No fenômeno da virtualização da interação humana pela Internet isso se traduz na frenética obsessão com dados sem preocupação com seu significado, ou “a informação pela informação”, ao que o filósofo americano Michael Heim, em sua obra *Metaphysics of virtual reality* (1993), denominou *infomania*.²²⁰

Oferecendo uma pioneira abordagem fenomenológica do “mundo virtual”, Heim argumenta que a realidade virtual transforma a nossa relação com a informação de maneira radical, e para tal cita preliminarmente uma passagem de Heidegger bastante esclarecedora (do prefácio a *Wegmarken*, de 1967). Na tradução de Heim:

Talvez a história e a tradição se ajustem perfeitamente nos sistemas de armazenamento de dados que servirão como um recurso para as inevitáveis necessidades de planejamento de uma humanidade ciberneticamente organizada. A questão é se o pensamento, também, terá seu fim no negócio do processamento de informações.²²¹

²¹⁸ Idem. Ibidem, p. 146.

²¹⁹ GIBSON, W. *Neuromancer*, p. 53: “Ciberespaço: uma alucinação consensual vivenciada diariamente por bilhões de operadores autorizados, em todas as nações [...]. Linhas de luz alinhadas no não espaço da mente, aglomerados e constelações de dados. Como luzes da cidade, se afastando...”.

²²⁰ HEIM, M. *Metaphysics of virtual reality*, p. 8.

²²¹ Idem. Ibidem.

A infomania faz com que colecionemos fragmentos, empobrecendo o pensamento e a linguagem. Experimentamos a linguagem como dado eletrônico, e a máquina reforça a informação em detrimento do significado.

Além disso, ao utilizarmos o computador para ler e escrever, a busca das informações na “selva digital” altera o relacionamento entre lógica e intuição, ou seja, a estrutura intuitiva da mente humana é capturada pela lógica linear da máquina.

Hoje interrogamos o mundo pela interface da tela do computador, interagindo com mecanismos de busca que operam com lógica Booleana, que passa assim a guiar os processos subconscientes pelos quais nós modelamos o mundo.²²² Como escreve Lyra, “Não tem no *Google*, não existe”.²²³

Podemos acrescentar que o próprio sistema operacional do computador, o *software* que faz a mediação entre o ser-humano e a máquina (*hardware*), já predetermina a maneira desta mediação, e os aplicativos diversos, de texto por exemplo, já predis põem nossa maneira de processar o pensamento, e para tornarmos “produtivos” em nossas tarefas temos de nos adaptar a sua lógica.

Heim aborda ainda a ininterrupta expansão das interfaces pelas quais seres-humanos interagem com sistemas tecnológicos, numa dinâmica própria, desvelando a cadeia de demandas sem fim da face disponibilizante da *Gestell*: máquinas se tornam dispositivos, dispositivos oferecem uma interface, a interface abre para o ciberespaço, e o ciberespaço oferece mundos virtuais para explorar. A passagem da interface para o ciberespaço é a passagem da realidade digital para a virtual, que Heim assim sintetiza:

Interface significa mais que *hardware* de vídeo, mas que uma tela para a qual olhamos. Interface refere-se também ao *software* ou ao modo pelo qual nós efetivamente alteramos as operações do computador e conseqüentemente alteramos o mundo controlado pelo computador. Interface denota um ponto de contato em que o software liga o usuário humano aos processadores do computador. Este é o misterioso, imaterial ponto onde os sinais eletrônicos tornam-se informações. É a nossa interação com o software que cria a interface. Interface significa que o ser-humano está conectado. Inversamente, a tecnologia incorporou os humanos.²²⁴

²²² Idem. Ibidem, p. 14 ss.

²²³ LYRA, E. “A atualidade da *Gestell* heideggeriana...”, p. 146.

²²⁴ HEIM, M. *Obra citada*, p. 77.

4- A simulação de mundo (a hiperrealidade)

O fenômeno da “simulação” via meios de comunicação já era identificado por Heidegger na cotidianidade da sociedade alemã do imediato pós-guerra. Refletindo sobre os grandes deslocamentos da população alemã naquele período, ele alertava que o enraizamento do homem atual estaria ameaçado não só para aqueles que haviam perdido a sua terra natal, mas também para aqueles que nela haviam permanecido:

[Estes] encontram-se ainda mais despojados do que aqueles dela saídos. A cada dia e a cada hora encontram-se presos ao rádio e à televisão. Semana após semana os filmes levam-nos para os incomuns, mas frequentemente comuns, domínios de representação, simulando um mundo que não é mundo.²²⁵

Na modernidade, segundo Baudrillard, “já não existe o espelho do ser e das aparências, do real e do seu conceito”. O real é produzido “a partir de células miniaturizadas, de matrizes e de memórias, de modelos de comando”, e pode ser simulado, reproduzido um número indefinido de vezes a partir daí. Já não é real, pois não está envolto em nenhum imaginário. “É um hiperreal, produto de síntese irradiando modelos combinatórios num hiperespaço sem atmosfera”.²²⁶

Conforme Zizek, o que acontece ao final desse processo é que começamos a sentir a própria “realidade real” como uma entidade virtual:

[Por exemplo], para a grande maioria do público, as explosões do WTC aconteceram na tela dos televisores, e a imagem exaustivamente repetida das pessoas correndo aterrorizadas em direção às câmeras seguidas pela nuvem de poeira da torre derrubada foi enquadrada de forma a lembrar as tomadas espetaculares dos filmes de catástrofe, um efeito especial que superou todos os outros, pois (...) a realidade é a melhor aparência de si mesma.²²⁷

Saturado de consumismo e informação, fragmentado ante a hipercomplexidade do real e a velocidade do mundo – “a face frenética da *Gestell*”,²²⁸ o ser-á imerge em total apatia, na medianidade da esfera do público. Na era da simulação realiza-se inteiramente o niilismo, no sentido da neutralidade e da indiferença. Ou seja, a simulação já não necessita de um referencial – ela

²²⁵ HEIDEGGER, M. “Serenidade”, p. 3.

²²⁶ BAUDRILLARD, J. *Simulacros e Simulação*, p. 8.

²²⁷ ZIZEK, S. “Paixões do real, paixões do semblante”. In: *Bem-vindo ao deserto do real*, p. 27.

²²⁸ LYRA, E. “A atualidade da *Gestell* heideggeriana...”, p. 146.

precede a realidade e a desertifica: é a geração pelos modelos de um real sem origem nem realidade – o *hiperreal*. “Tudo o que resta é o fascínio pelas formas desérticas e indiferentes, através da própria operação do sistema que nos anula.”²²⁹ *Bem-vindo ao deserto do real!*²³⁰

²²⁹ BAUDRILLARD, J., op. cit., p.196.

²³⁰ “O grande sucesso dos irmãos Wachowski, *Matrix* (1999), levou essa lógica ao seu clímax: a realidade material que todos sentimos e vemos à nossa volta é virtual, gerada e coordenada por um gigantesco megacomputador a que estamos todos ligados; quando acorda na “realidade real”, o herói, interpretado por Keanu Reeves, se vê numa paisagem desolada cheia de ruínas carbonizadas – o que sobrou de Chicago depois de uma guerra global. O líder da resistência, Morpheus, lança-lhe uma estranha saudação: “Bem-vindo ao deserto do real”. Esse resumo não é semelhante ao que sucedeu em Nova Iorque no dia 11 de setembro? Seus cidadãos foram então apresentados ao “deserto do real” – para nós, corrompidos por Hollywood, as imagens da queda das torres só poderiam ser uma reprodução das cenas mais emocionantes das grandes produções sobre catástrofes.” Conforme ZIZEK, op. cit., p. 31.

5- O ser cotidiano do aí e a decadência do ser-aí na era da *Gestell*

Nos tópicos 3 e 4, procedemos à interpretação preliminar da nova situação que emerge do atual desvelamento do Ser no curso da história do mundo, o qual configura-se como *projeto de disponibilização absoluta dos entes*, que Heidegger nomeia como *Gestell*. A virtualização da interação humana pela Internet e a simulação de mundo (hiperrealidade) foram desvelados como *modos de ser* desta estrutura tecnológica hegemônica, enquanto *faces disponibilizantes* da mesma.

Nossa tarefa agora será, valendo-nos da analítica existencial e da reflexão heideggeriana sobre a técnica – que, como vimos, têm um mesmo fio condutor, a saber, a questão do sentido do ser –, desdobrar os referidos modos de ser mediante uma hermenêutica da cotidianidade da interação virtual, identificando neste contexto as possibilidades de o ser-aí superar o impessoal e transformar-se em existência autêntica.

Tenhamos em conta, contudo, que no pensamento da viravolta a verdade deixa de ser uma determinação do ser-aí, pois, nesta inflexão, “a ontologia fundamental é recompreendida no quadro do acontecer do Ser” (conforme nota 139). Isto significa que a atual e impositiva configuração tecnológica do mundo que vem ao encontro recusa a plena inteligibilidade. Nas palavras de Lyra, “[o] termo *Gestell* oferece-se nesse deserto interrogativo [...] como janela estranha e indesejável, por sugerir que o homem não está no controle do desenvolvimento técnico [...].”²³¹

Trata-se nada menos do que a consumação do esquecimento do Ser, no sentido de que o Ser se oculta, e de que nós nos encontramos em uma *retração* do Ser, na medida em que ele

[...] se retira cada vez mais em relação à manifestação do Ser entre os Gregos, até que o Ser se torna uma simples objetividade para a ciência e, hoje, um simples fundo de reserva para a dominação técnica do mundo.²³²

Iniciemos então a nossa atual tarefa. Para tal, estaremos em diálogo com uma constelação de autores contemporâneos que, em conexão com a interrogação de Heidegger pela técnica, pensaram essas possibilidades e deram importantes

²³¹ LYRA, E. “A atualidade da *Gestell* heideggeriana...”, p. 152.

²³² HEIDEGGER, M. “Entrevista a Richard Wisser” (concedida em 1969). In *O que nos faz pensar*, nº 10, vol. 1, p. 13.

contribuições para a elaboração de uma analítica da cotidianidade mediana do ser-aí na era da *Gestell*, conforme veremos a seguir.

O desenvolvimento da Internet e a subsequente expansão das redes de computação por todos os domínios da vida cotidiana é o mais evidente exemplo de virtualização da interação humana, conduzindo a possibilidades de convivência novas e sem precedentes, tais como ciber-comunidades, educação virtual, organizações virtuais, amizade virtual e todo tipo de redes de relacionamento para qualquer gosto e necessidade (“disponível quando requerido”), inclusive de maneira totalmente anônima ou valendo-se de múltiplos alteregos (um *selfie* para cada ocasião).

Para Hubert Dreyfus, a interação social, a comunidade e a identidade são fenômenos locais, situados e presenciais (*embodied agents*), caracterizando-se pelo envolvimento mútuo, preocupação e comprometimento. No ambiente impessoal da interação virtual, sem um envolvimento *face-to-face*, argumenta, “não pode haver comprometimento e risco [...], o engajamento moral é limitado, trivializando as relações humanas.”²³³

No texto *On the Internet* (2009), Dreyfus comenta os resultados de um projeto de pesquisa de 1,5 milhão de dólares, realizada em 1998 nos Estados Unidos, que examinou o impacto social e psicológico da Internet sobre 169 pessoas em setenta e três domicílios durante seus primeiros um a dois anos *on-line*, principalmente para comunicação. A pesquisa mostrou que uma maior utilização da Internet estava associada ao declínio na comunicação dos participantes com os membros da família no domicílio, diminuição de seu círculo social, e aumento da depressão e da solidão.²³⁴ Isto indica que amizades *on-line* tendem a ser mais limitantes que amizades baseadas em proximidade física, porque contatos virtuais não compartilham necessariamente da mesma cotidianidade, reduzindo, portanto, o entendimento do contexto para conversação.

Para Dreyfus, esta “descorporeidade” ou “ausência” do usuário da Internet tem notáveis consequências. Ela afeta as pessoas de maneira diferente da maioria dos objetos técnicos, porque a Internet pode constituir-se como o principal meio para o relacionamento entre seus usuários com o resto do mundo.

²³³ DREYFUS, H. L. “Anonymity versus commitment: The dangers of education on the internet”. In *Ethics and Information Technology*, 1(1): 15–20, 1999. Apud INTRONA, L., op. cit., seção 4.

²³⁴ Idem. *On the Internet*, p. 3 ss.

Ora, este empobrecimento do contexto para conversação na interação virtual pela Internet, desvela o modo de ser da cotidianidade mediana que Heidegger denomina *nivelamento*, noção que o próprio Dreyfus, em outro momento, já mostrara ser sinônimo de niilismo (conforme nota 96). Aqui a atitude autêntica é, aponta Dreyfus, “deixar nosso envolvimento tornar-se o que dá à realidade um significado”, um “comprometer-se” que requer um entendimento compartilhado.²³⁵

A descorporeidade ou ausência na interação virtual é o que Giorgio Agamben também aponta em sua análise do “dispositivo”, em texto de 2006. Mostrando inicialmente a proximidade semântica entre *disponere* e *stellen*, Agamben apresenta sua noção de dispositivo como análoga a da *Gestell* heideggeriana, carregando um sentido de coerção. Citando Heidegger, para quem a *Gestell*, enquanto dispositivo ou “aparato” (*Gerät*) “(dis)põe do homem, isto é, exige dele o desvelamento do real sob o modo do ordenar (*Bestellen*)”, Agamben distingue entre dispositivos tradicionais e modernos: os dispositivos tradicionais (a escola, a prisão etc.) atuam no processo de subjetivação, ou seja, “um [novo] sujeito que se constitui a partir da negação de um ‘velho’”, enquanto que nos dispositivos modernos ou hodiernos (a Internet, o telefone celular etc.) “não é mais possível constatar a produção de um sujeito real, mas uma recíproca indiferenciação entre subjetivação e dessubjetivação, da qual não surge senão o sujeito espectral.”²³⁶

Outro resultado da interação virtual tornada impositiva é que o isolamento que os usuários experimentam faz com que estes se retraiam para as suas experiências privadas (“lived experiences”) como único lugar que resta para encontrar significado. Conforme Dreyfus, “as pessoas tornam-se assim espectadoras da vida pública, em busca de alguma “experiência” imediata que lhes traga excitação”.²³⁷

Através do espelho da interface virtual, usuários simplesmente anônimos ou com uma nova identidade adequada a cada situação (“quando requerido”), mergulham na frenética *web navigation*, na qual se afogam nos modos inautênticos do falatório, da curiosidade e da ambiguidade. Além disso, a tecnologia atual dos chamados *smartphones*, com seus aplicativos de interação multimídia e de acesso

²³⁵ Idem. “Heidegger on the connection between nihilism, art, technology, and politics”. In: *The Cambridge companion to Heidegger*, p. 291.

²³⁶ AGAMBEN, G. “O que é um dispositivo?”. In: *O que é contemporâneo e outros ensaios*, p. 38ss.

²³⁷ DREYFUS, H. L., op. cit., p. 292.

a ciber-ambientes de todo tipo, disponibilizam a interface virtual de bolso que posso carregar comigo para conexão em tempo integral, como extensão do meu próprio corpo, assegurando minha presença no público e assim a excitação contínua, interrompida talvez apenas pelo sono. Mesmo ocupado em tarefas de trabalho e estudo, o aparelho guardado no bolso continua ligado, avisando a curtos intervalos as novidades que anunciam novidades sem fim, o que denota o empenho na convivência conduzida pelo falatório, curiosidade e ambiguidade.

Outra importante contribuição para a elaboração de uma analítica do ser-aí na convivência cotidiana virtual vem do britânico Lucas Introna. Trabalhando com a fecunda noção heideggeriana de proximidade e distância e citando vários estudiosos (Dreyfus inclusive), Introna coloca que a proximidade da comunidade não tem a ver com distância física: proximidade significa compartilhamento de preocupações. Qualquer comunicação só alcançará seu significado num prévio horizonte de proximidade. “Se você já não compartilha certas preocupações, então a mediação eletrônica não irá criar proximidade mesmo se quebrar a distância geográfica entre nós, mesmo que ela esteja se contraindo cada vez mais”.²³⁸

Introna também aponta a importância de manter uma “distância apropriada” na qual proximidade e responsabilidade são mantidos. Na era da Internet e da crescente mobilidade, o estranho torna-se meu vizinho: “No mundo mediado tornamo-nos inundados com as solicitações de uma miríade de outros que crescentemente aparecem em nossas telas. Como respondê-las?”²³⁹ A possibilidade de ser-com-os-outros é perdida, o que remete à trivialização das relações humanas na convivência virtual, já referida anteriormente.

Antes de passarmos à próxima seção, em que discutiremos as possibilidades de um projeto em sentido próprio na era da *Gestell*, é mister examinarmos os modos de ser da convivência cotidiana virtual até aqui desvelados em nossa análise. Uma primeira indicação é que o todo estrutural desta nova cotidianidade configurada pela Internet, em função da impositividade tecnológica da *Gestell*, limita sobremaneira as possibilidades de um projeto autêntico. Os modos de ser da nova cotidianidade mostram-se altamente niveladores, quando comparados, por exemplo, ao contexto da analítica existencial de *Ser e tempo*. Como segunda indicação, as formas de

²³⁸ INTRONA, L. “Phenomenological Approaches to Ethics and Information Technology”, seção 4. Disp. em <https://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/ethics-it-phenomenology>.

²³⁹ Idem. Ibidem.

enfrentamento desta impositividade envolvem novas disposições afetivas e comportamentos identificados ou “recomendados” por Heidegger em sua reflexão sobre a técnica.

6- Indicações para um projeto existencial em sentido próprio na era da *Gestell*

Neste paradoxal horizonte da era da *Gestell*, em que a gigantesca nave tecno-cibernética não tem um κυβερνήτης, em que o Ser se retrai e abandona os entes, as possibilidades de um projeto existencial em sentido próprio do ser-aí são certamente muito limitadas. Heidegger aponta que o homem, contudo, ao fazer a experiência de que no vigorar da *Gestell* ele não está no controle, tem a possibilidade de compreender que é requerido pelo Ser e assim manter-se em um estado de prontidão, à espera do “último deus”.

Tentemos agora concluir nossa contribuição à elaboração de uma analítica do ser-aí na era da *Gestell*, oferecendo algumas indicações preliminares para um possível projeto existencial em sentido próprio.

6.1- Práticas compartilhadas doadoras de sentido

A interpretação da convivência na interface virtual desvelou inicialmente o modo impróprio do nivelamento que limita o comprometimento e o entendimento compartilhado necessários à convivência autêntica. Dreyfus coloca que esta convivência só pode se dar mediante práticas compartilhadas doadoras de sentido (*shared meaning practices*). Estas práticas, na *Gestell*, são tidas como anomalias, por não atenderem à exigência de estar disponíveis para uso eficiente. Segundo Dreyfus, Heidegger confere grande importância a estas práticas “marginais”, como possibilidade de enfrentar a normatividade da avassaladora tecnologia:

Práticas gregas como a amizade e a prática erótica não são eficientes; a eficiente e instantânea amizade virtual não é mútua confiança e respeito, que os Gregos admiravam. Da mesma maneira, o poder místico do erotismo se perde quando o transformamos em experiência sexual privada.²⁴⁰

Práticas compartilhadas doadoras de sentido, continua Dreyfus, são o solo que permite protegermo-nos do *nivelamento* (nihilismo). Tais práticas marginais oferecem ao indivíduo comprometido modos não-banalizados de perceber e agir, nas quais ele poderá perseverar, “como a enfermeira que escolhe ser cuidadora ou

²⁴⁰ DREYFUS, H. L. “Heidegger on the connection between nihilism, art, technology, and politics”. In: *The Cambridge companion to Heidegger*, p. 303.

o professor universitário que se dedica ao trabalho de orientação, mesmo quando hoje só se busque status e altas remunerações [...]”.²⁴¹ Entregando-se a suas vocações (Lat. *vocare*: chamamento, apelo), deixam-se ser escolhidos por uma possibilidade e assim aceitam seu destino. Portanto, práticas alternativas atraem indivíduos autênticos.

6.2- Proximidade e distância

Todas as distâncias no tempo e no espaço estão encolhendo (...) e, no entanto, a supressão apressada de toda a distância não traz [ao homem] proximidade.²⁴²

Edgar Lyra aponta para a importância de se insistir na reflexão sobre a essência da técnica moderna como *Gestell*, e isso significa, no mínimo, “enfrentar as reconsiderações de *proximidade* e *distância*”, que Heidegger toma como “ponto de referência” naquela fundamental conferência (*Das Gestell*).²⁴³

Vimos como a virtualização da interação humana pela Internet e a simulação de mundo (hiperrealidade) alteram a nossa noção de espaço-temporalidade, no que tange à percepção de proximidade ou distância das coisas. Com o advento da Internet e da onipresente *mass media*, o diagnóstico de Heidegger continua atual.

Temos hoje acesso a um volume alucinante de informações em tempo real. No entanto, poder-se-ia afirmar que passamos a conhecer mais de nós mesmos? Aquilo que nos aproxima pode ser o que mais aumenta a distância entre nós. “Tudo está sendo recolhido à monotonia e uniformidade do que não tem distância”.²⁴⁴ O paradoxo se mostra no fato de, “apesar da supressão de toda a distância, a proximidade dos seres estar ausente.”²⁴⁵

Em “Sobre o humanismo”, Heidegger evoca uma história relatada por Aristóteles acerca de Heráclito. Ao receber em sua casa forasteiros que queriam chegar até ele, e que, encontrando-o se aquecendo junto ao forno, detiveram-se surpresos, Heráclito os teria encorajado a entrar, com as seguintes palavras: “Pois também aqui estão presentes os deuses...”. Heidegger comenta que ali, junto ao forno, em que se assa o pão, Heráclito se aquece. Assim ele revela, neste lugar banal e bastante comum, “toda a indignância de sua vida”:

²⁴¹ Idem. *Being-in-the-world*, p. 329.

²⁴² HEIDEGGER, M., “The point of reference”. In: *Bremen and Freiburg Lectures 1949*, p. 3.

²⁴³ LYRA, E. “A atualidade da *Gestell*...”, p. 151.

²⁴⁴ HEIDEGGER, M. “A coisa”. In *Ensaio e conferências*, p. 144.

²⁴⁵ Idem. *Ibidem*.

A vista de um pensador passando frio oferece muito pouco de interessante. Os curiosos perdem, pois, com esta visão frustrante, logo a vontade de se aproximarem mais. [...] Heráclito lê a curiosidade frustrada em seus rostos. [...] Ele mesmo os convida a entrar, contudo, dizendo: “Os deuses também estão aqui presentes.”²⁴⁶

Ali onde o homem habita, no aberto de sua morada (ἦθος), nas coisas simples e familiares, portanto, “torna-se manifesto aquilo que vem ao encontro da essência do homem e, assim, aproximando-o, demora-se em sua proximidade.”²⁴⁷

Na proximidade das coisas, na demora junto a elas, dá-se a simplicidade dos quatro. Demorar-se junto às coisas é resguardá-las, e isso se dá quando “os mortais protegem e cuidam das coisas em seu crescimento”.²⁴⁸

Para Heidegger, é no resguardo das coisas simples, insignificantes do ponto de vista do pensamento calculador da sociedade tecnológica, que reside a “força salvadora”:

Nós olhamos para dentro do perigo e vemos o crescimento da força salvadora. Com isso ainda não estamos salvos, embora sejamos convocados a esperar na luz crescente da força salvadora. Como isso acontece? Aqui e agora, nas coisas simples, é que podemos fomentar o florescer da força salvadora. Isso inclui ter sempre em mente o perigo extremo.²⁴⁹

Já em 1928, na preleção *Fundamentos metafísicos da lógica* (publicada postumamente), Heidegger discorre sobre a ontologia fundamental de *Ser e tempo*, e observa que o ser-aí é *transcendência*, o que é um outro nome para liberdade, porque apenas o ser-aí eleva-se sobre as coisas do mundo e as apreende em seu ser. No final da preleção, Heidegger dirá que “o ser-aí é uma criatura da *distância*, capaz de, em alguma medida, subtrair-se ao mundo, e é somente mediante a distância que ganhamos real *proximidade* junto às coisas”.²⁵⁰ Bem diferente, portanto, da ilusória proximidade da interface virtual.

6.3- Serenidade para com as coisas e abertura ao mistério

Para entendermos como podemos lidar com a tecnologia, devemos primeiramente reconhecer que nosso impulso de controlar todas as coisas é

²⁴⁶ HEIDEGGER, M. “Sobre o humanismo”. In: *Os pensadores*, v. XLV, p. 369.

²⁴⁷ Idem. Ibidem, p. 368.

²⁴⁸ Idem. “Construir, habitar, morar”. In: *Ensaio e conferências*, p. 131.

²⁴⁹ Idem. *The question concerning technology...*, p. 33.

²⁵⁰ HEIDEGGER, M. *Metaphysical Foundations of Logic*, p. 220.

exatamente o que não controlamos. O perigo – a saber, que nós temos um entendimento mediano e velado do Ser – quando percebido *como* perigo, torna-se aquilo que nos salva.²⁵¹ Este comportamento em relação à tecnologia desdobra-se em dois: por um lado, uma recusa à máxima eficiência, um simultâneo “sim” e “não” aos objetos técnicos, deles fazendo o inevitável uso, porém impedindo sua exclusividade sobre nós; por outro, reconhecendo que o sentido do mundo técnico se oculta, e se oculta justamente ao se aproximar, o que constitui o *mistério*. Estas duas atitudes, Heidegger as denomina *serenidade para com as coisas e abertura ao mistério*, as quais pertencem-se mutuamente (conforme *Parte II-6*), e ambas só podem se dar mantendo-se vivo o pensamento meditativo, nele persistindo, o que pode talvez preparar-nos para a escuta do apelo do Ser:

Já só um deus nos pode ainda salvar. Como única possibilidade, resta-nos preparar pelo pensamento e pela poesia uma disposição para o aparecer do deus ou para a ausência do deus em declínio; preparar a possibilidade de que [...] pereçamos perante o deus ausente.²⁵²

Mediante o pensamento meditativo, diz Heidegger em “A coisa”, podemos recuperar, “recordar vivamente” (conforme nota 169), e isto significa “trazer algo em sua proximidade”,²⁵³ o que também coloca o ensaio “Serenidade” (1955) em conexão com o “ponto de referência” das *Conferências de Bremen* (1949).

A referência ao “último deus” enseja um retorno à questão da finitude, abordada na ontologia fundamental, que agora relacionaremos à tecnologia, com o que nos encaminhamos para a conclusão de nossa investigação.

D- Finitude e tecnologia

Em ensaio recente,²⁵⁴ Edgar Lyra discute o cenário atual das representações da morte e do morrer, marcado pela hegemonia tecnológica, apontando para o crescente interesse da comunidade médica (movimento iniciado na década de 1960) em discutir a questão não somente em termos de promessas tecnológicas para superar a morte ou de paliativos técnicos e de cuidado que minimizem o sofrimento

²⁵¹ DREYFUS, H. “Heidegger on the connection between...”, p. 308.

²⁵² HEIDEGGER, M. *Entrevista a Der Spiegel*, p. 30.

²⁵³ HEIDEGGER, M. “The thing”. In: *Bremen Lectures 1949*, p. 21.

²⁵⁴ LYRA, E. *A tecnologização da morte: filosofia, ciência e poesia* (2016). Inédito, gentilmente cedido pelo autor.

que ela implica, mas também as questões centrais sobre ser e finitude, que a tecnologia da morte serve para ocultar.

Segundo Lyra, a analítica existencial de *Ser e tempo*, que descobre no ser-para-a-morte a condição de autenticidade do ser-aí, esbarra com novos modos de ser na atual situação histórica advinda do imperar tecnológico, e novas relações com a morte daí surgem, suscitadas pela chamada tecnologia médica. O autor oferece indicações importantes de que essa preocupação já se faz presente na reflexão de Heidegger sobre a técnica, com suas tentativas por exemplo, de pensar o fenômeno da morte a partir da noção de quadrindade.

O pensamento da quadrindade, do mútuo pertencimento entre terra e céu, deuses e mortais, já foi por nós abordado (conforme *Parte II-5.1*), e é evocado nas indicações preliminares que oferecemos até aqui. A partir desta indicação de Lyra, tentemos reaproximar-nos do texto de Heidegger para entender por que a quadrindade se relaciona com a questão da finitude no imperar da *Gestell*.

Em “A coisa”, Heidegger diz que a morte é a guardiã do Nada, o qual está vigindo como o próprio Ser. Assim, a morte é o resguardo de Ser, e mortais são os homens, porque podem morrer, ou seja, saber a morte como morte.²⁵⁵ Por isso, ao ser *para a morte*, em mútuo pertencer com os deuses, terra e céu, o homem *cumpra a sua parte* na simplicidade dos quatro.

Valendo-nos da fecunda noção de “acumplimento ontológico” formulada por Lyra (conforme *Parte II-5.2*), pode-se dizer que, na união da quadrindade, dá-se a apropriação do ser-aí na clareira do desencoberto. Reconhecendo seu papel enquanto mortal e em correspondência ao Ser, o ser-aí assume sua finitude, podendo assim conduzir de modo autêntico a sua existência.

Não há dúvida de que este resgate da noção de acumplimento parece uma suposição ingênua quando nos damos conta da impositiva configuração tecnológica da *Gestell*, que a tudo nivela, interditando qualquer estranhamento que possa levar ao questionamento. Porém, qualquer enfrentamento envolve pensarmos nele, e assim perseverar.

²⁵⁵ HEIDEGGER, M. “A Coisa”. In: *Ensaio e conferências*, p. 156.

Como diz Heidegger, o pensamento é um caminho de recolhimento, de um “corresponder atento que escuta e questiona”, e como tal está sujeito à errância. Para percorrê-lo, portanto, “é preciso exercitar o passo”.²⁵⁶

²⁵⁶ Idem. Ibidem: “Posfácio” (1950). In: *Ensaio e conferências*, p. 163.

Conclusão

As coisas são dóceis e modestas em número, quando comparadas ao sem-número de objetos que em toda parte têm o mesmo valor, ou quando comparadas à desmesura da massificação dos homens como seres vivos. Somente os homens, enquanto mortais, habitam o mundo como mundo.²⁵⁷

Após este relativamente longo percurso, nossas considerações finais procuram, nos caminhos de pensamento percorridos, uma síntese.

Na terceira e última parte de nossa investigação, oferecemos indicações para um projeto existencial em sentido próprio na era da *Gestell*, que tem como face disponibilizante a virtualização da interação humana pela Internet, e demonstramos haver umnexo entre elas: práticas compartilhadas doadoras de sentido, resgatando o solo em que pode florescer a solicitude e a autêntica convivência entre os homens; o demorar-se junto às coisas simples e familiares em sua proximidade, resguardando-as; a serenidade no lidar com os objetos técnicos e a abertura ao mistério – todos são caminhos de renúncia, de enfrentamento da atual hegemonia tecnológica. Por fim, identificamos sob o enunciado “finitude e tecnologia” o lugar que recolhe todas aquelas indicações, ou seja, em que podemos reconhecer a nossa condição mais própria, que é a de *mortais* em recíproca integração na quadrindade.

Estamos assim, diante de algo paradigmático da situação histórica do ser-aí na era da *Gestell*, que obstrui radicalmente suas possibilidades de conduzir um projeto existencial em sentido próprio, atingindo-o em seu âmago, a saber: a consumação do esquecimento do ser no sentido de *recusa da própria finitude*, entendida como algo a ser superado, quiçá numa segunda natureza não mais humana, mas cibernética.

No prólogo à sua famosa obra *A condição humana*, de 1958, há sessenta anos, portanto, Hanna Arendt já apontava profeticamente a arrogância tecnológica em curso:

Recentemente, a ciência vem-se esforçando por tornar “artificial” a própria vida, por cortar o último laço que faz do próprio homem um filho da natureza [...]. Esse homem do futuro, que segundo os cientistas será produzido em menos de um século, parece motivado por uma rebelião contra a existência humana tal como nos foi dada – um dom gratuito vindo do nada (secularmente falando), que ele deseja trocar, por assim dizer, por algo produzido por ele mesmo.²⁵⁸

²⁵⁷ HEIDEGGER, M. “A Coisa”. In: *Ensaio e conferências*, p. 160. Tradução ligeiramente modificada.

²⁵⁸ ARENDT, H. *A condição humana*, p. 10.

No final da *Parte I* de nossa investigação, e seguindo o curso da ontologia fundamental de *Ser e tempo*, mostramos que, naquela situação hermenêutica, o projeto existencial do ser-aí em sentido próprio consolidava-se mediante o esclarecimento de seu poder-ser mais próprio, que é sua condição ontológica de ser-para-a-morte, em que Heidegger articula as noções de antecipação para a morte e decisão resoluta. Este movimento de poder-ser envolveria, contudo, riscos de desnortamento, por causa da tendência ontológica do ser-aí ao encobrimento, pelo que ele está sempre longe de si mesmo, embora ocupado no mundo: “O ser decadente junto às ocupações imediatas do ‘mundo’ guia a interpretação cotidiana do ser-aí e encobre, onticamente, o ser-próprio do ser-aí [...]”.²⁵⁹

No pensamento da viravolta, inversamente, o desnortamento é compreendido como constitutivo do próprio Ser, entendido como errância a partir da sua condição de conflito originário entre desencobrimento e encobrimento. O ser-aí está assim exposto ao fechamento e ocultamento estruturais ou a uma recusa original do Ser à plena inteligibilidade, conduzindo-o à comoção e ao desnortamento já citado. Este acontecer do Ser não está no poder de liberdade do ser-aí, o que limita sobremaneira o seu projeto de poder-ser em sentido próprio.

Em *Contribuições à filosofia* (§ 161), Heidegger reitera o caráter ontológico da noção de ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*), enfatizando que o caráter único da morte no ser-aí humano pertence à determinação mais originária do ser-aí, a saber, em sua apropriação pelo Ser mesmo, a fim de receber sua verdade na clareira em que o Ser se auto-oculta e assim se resguarda. A morte aqui não é nunca tomada como negação do Ser ou como domínio do Nada, mas ao contrário: a morte como a maior e mais extrema confirmação da verdade do Ser.²⁶⁰

A passagem da maquinação à *Gestell*, modo atual de envio do Ser no qual o Ser completa a sua *retração*, tornando-se “simples fundo de reserva para a dominação técnica do mundo” (conforme nota 232), mostra que a tecnologia define cada vez mais o nosso ser-no-mundo. Em seu ensaio sobre Heidegger e a questão da técnica, Gilvan Fogel coloca que compreender a essência da técnica moderna, a *Gestell* – que diz “esquema”, “enquadramento”, ou seja, modos de controle e auto-asseguramento prévios – como definidora de nossa atual e incontornável situação

²⁵⁹ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 394 (SZ:311).

²⁶⁰ Idem. *Contributions to philosophy...*, p. 199.

histórica, significa conquistar nosso destino.²⁶¹ E, para o ser-aí, conquistar o seu destino é realizar o seu poder-ser irrevogavelmente, a saber, que ele é constitutivamente imperfeição, permanente vir-a-ser, e a esta incompletude do ser-aí, como já discutimos anteriormente, pertence o seu próprio fim. Finitude é nosso modo fundamental de ser, é “ser na dor e como dor”.²⁶²

Em “O Perigo” (“*Die Gefahr*”), terceira das conferências proferidas em Bremen (1949), Heidegger coloca que: “Por toda a parte nos oprime um sofrer inumerável e imensurável. Porém, nós somos indolores, não estamos propriamente aptos para a essência da dor”.²⁶³ Ou seja, a dor se mantém encoberta em sua essência pela *Gestell*, e este é um dos perigos: não despertamos para a nossa condição humana mais própria, a finitude.

Neste sentido, a imposição tecnológica hodierna, sinaliza Fogel,

[...] leva a cabo o programa de correção e de reforma da realidade desde si mesma ou como posicionamento (auto-objetivação) de si mesma [enquanto] rebelião contra o limite, contra a imperfeição constitutiva da Vida, ou seja, contra a dor, que é a Vida.²⁶⁴

Citando Heidegger, que em “Sobre o humanismo” refere-se à “grima” – a fúria e a ira como “força de destinação da história europeia, na escalada de nadificação, do niilismo”,²⁶⁵ conclui Fogel que, na *Gestell*, encontramos-nos na culminância da insurreição contra a finitude, na plenitude da *ύβρις*, a desmesura.

Devemos perguntar: é possível refrearmos-nos de nossa desmesura?

O próprio Ser está sujeito à errância, mas ao mesmo tempo o Ser precisa dos homens, que, como mortais, são os que podem resguardar a quadrindade em sua unidade originária, em correspondência ao apelo do Ser:

Os mortais habitam à medida que aguardam os deuses como deuses. Esperando, oferecem-lhes o inesperado. Aguardam o aceno de sua chegada sem deixar de

²⁶¹ FOGEL, G. “Martin Heidegger, et coetera e a questão da técnica moderna”. In: *Da solidão perfeita*, p. 159 ss.

²⁶² Idem. *Ibidem*, p. 162.

²⁶³ HEIDEGGER, M. “The danger”. In *Bremen and Freiburg Lectures*, p. 54.

²⁶⁴ FOGEL, G. *op. cit.*, p. 163.

²⁶⁵ Idem. *Ibidem*. A passagem referida diz: “Com o salutar – o bom –, particularmente, se manifesta, na clareira do ser, o mal. A essência do mal não consiste na simples maldade do agir humano, mas reside na ruindade da grima. Ambos, bom e grima, somente podem desdobrar seu ser no seio do ser na medida em que o próprio ser é que está em conflito”. (In: *Os pensadores*, v. XLV, p. 370). Heidegger reitera, portanto, o pensamento da viravolta, da errância do Ser em seu mistério, “perigo e salvação”.

reconhecer os sinais de suas errâncias. Não fazem de si mesmos deuses e não cultuam ídolos. No infortúnio, aguardam a fortuna então retraída.²⁶⁶

Na quarta e última conferência de Bremen, “A viravolta” (portanto, depois de “O perigo”), Heidegger evoca a força salvadora que, ao afastarmo-nos da arrogância da $\acute{\upsilon}\beta\pi\iota\varsigma$, podemos enxergar dentro do perigo que é o próprio Ser:

Somente quando o homem, no vir-a-ser desvelador do olhar atento [*Einblick*] pelo qual ele mesmo é tomado, renuncia ao livre-arbítrio humano e se projeta na direção daquele olhar atento que dirige ao Ser, para longe de si, pode ele de fato corresponder em sua essência ao apelo daquele olhar. Assim correspondendo, e sendo recolhido naquilo a que ele mesmo pertence, é que ele, no interior do elemento salvaguardado do mundo, pode, sendo o mortal, buscar pelo divino.²⁶⁷

Conquistar o nosso destino talvez não seja obra apenas de poucos e raros. Ao contrário, como parece sugerir o último Heidegger, implica numa atitude, acessível ao homem comum mediante um esforço superior e perseverante, de serenidade para com as coisas e de abertura ao mistério, e isto inclui reconhecer sua finitude, seu papel como mortal no acumplicimento ontológico entre terra e céu, deuses e mortais, na simplicidade dos quatro.

²⁶⁶ HEIDEGGER, M. “Construir, habitar, pensar”. In: *Ensaio e conferências*, p. 130.

²⁶⁷ Idem. “The turning”. In: *The question concerning technology and other essays*, p. 47. “Only when man, in the disclosing coming-to-pass of the insight by which he himself is beheld, renounces human self-will and projects himself toward that insight, away from himself, does he correspond in his essence to the claim of that insight. In thus corresponding man is gathered into his own [ge-eignet] that he, within the safeguarded element of world, may, as the mortal, look out toward the divine”. Na mesma página (nota 16), ver explicações bastante elucidadoras do tradutor, acerca desta difícil passagem.

Referências bibliográficas

Obras de Martin Heidegger:

HEIDEGGER, Martin 1923: *Ontologia: hermenêutica da facticidade*. (Original: *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*). Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. 1924/1925: *Plato's Sophist*. (Original: *Platon: Sophistes*). Bloomington: Indiana University Press, 1997.

_____. 1927: *Ser e Tempo*. (Original: *Sein und Zeit*). Tradução revisada de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. 1927: *Being and time*. Tradução de Joan Stambaugh. Albany: State University of New York Press, 1986.

_____. 1928: *Metaphysical Foundations of Logic*. (Original: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*). Tradução de Michael Heim. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

_____. 1929: *Fundamental concepts of Metaphysics: world, finitude, solitude*. (Original: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit - Einsamkeit*). Bloomington: Indiana University Press, 1995.

_____. 1930: *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. (Original: *Das Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie*). Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

_____. 1930: “Sobre a essência da verdade”. (Original: *Vom Wesen der Wahrheit*). Tradução de Ernildo Stein. In: *Os pensadores-v. XLV*. São Paulo: Abril S.A, 1973.

_____. 1931: *Metafísica de Aristóteles Θ 1-3: sobre a essência e a realidade da força* (Original: *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3 – Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*). Tradução de Enio Paulo Gianichi. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. 1933/1934: “Da essência da verdade”. (Original: *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*). Tradução de Emanuel Carneiro de Leão. In: *Ser e verdade*. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. 1936/1938: *Contributions to philosophy (from Enowing)*. (Original: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*). Bloomington: Indiana University Press, 1999.

_____. 1938: “The age of the world picture”. (Original: *Die Zeit des Weltbildes*). In: *Pathmarks*. Cambridge, 1998.

_____. 1943: “Nietzsche’s word: ‘God is dead’”. (Original: *Nietzsches Wort „Gott ist tot“*) In: *Off the beaten track*. Cambridge, 2002.

- _____. 1946: “Sobre o ‘humanismo’”. (Original: *Über den “Humanismus”, Brief an Jean Beaufret*). Tradução de Ernildo Stein. In: *Os pensadores-v. XLV*. São Paulo: Abril S.A, 1973.
- _____. 1946: “Letter on Humanism”. In: *Pathmarks*. Cambridge, 1998.
- _____. 1946: “O dito de Anaximandro”. (Original: *Der Spruch des Anaximander*). In: *Caminhos da floresta*. Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- _____. 1949: *Insight into what which is: Bremen Lectures (1949)*. (Original: *Einblick in Das Was ist: Bremen Vorträge 1949*). In: *Bremen and Freiburg lectures*. Indiana University Press, 2012.
- _____. 1950: “A Coisa”. (Original: *Das Ding*). Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. In: *Ensaaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. 1951: “Construir, habitar, pensar”. (Original: *Bauen, Wohnen, Denken*). Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: *Ensaaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. 1953: “Ciência e pensamento de sentido”. (Original: *Wissenschaft und Besinnung*). In: *Ensaaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. 1953: “A questão da técnica”. (Original: *Die Frage nach der Technik*). In: *Ensaaios e Conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro de Leão. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. 1953: “The question concerning technology”. In: *The question concerning technology and other essays*. Harper & Row, 1977.
- _____. 1955: “Serenidade” (Original: *Gelassenheit*). Tradução inédita de Tito Marques Palmeiro, 1994.
- _____. 1955: “Memorial address”. In: *Discourse on thinking*. New York: Harper & Row, Publishers, 1966.
- _____. 1955: “O que é isto – a filosofia? ”.(Original: *Was ist das – die Philosophie?*). Tradução de Ernildo Stein. In: *Que é isto – A filosofia? – Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- _____. 1957: “O princípio da identidade”. (Original: *Der Satz der Identität*). Tradução de Ernildo Stein. In: *Os pensadores-v. XLV*. São Paulo: Abril S.A., 1973.
- _____. 1962: “Protocolo do seminário sobre a conferência ‘Tempo e ser’”. (Original: *Protocol zu einem Seminar über den Vortrag ‘Zeit und Sein’*). In: *Os pensadores-v. XLV*. São Paulo: Abril S.A., 1973.
- _____. 1962: “Preface” (*Vorwort*). In: RICHARDSON, 1967.

- _____. 1963: “Meu caminho para a fenomenologia”. (Original: *Mein Weg in die Phänomenologie*). Tradução de Ernildo Stein. In: *Os pensadores-v. XLV*. São Paulo: Abril S.A., 1973.
- _____. 1964: “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”. (Original publicado em francês: « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », tradução de Jean Beaufret e François Fedier. In: *Kierkegaard vivant*. Paris: Gallimard, 1966). Tradução para o português por Ernildo Stein. In: *Os pensadores-v. XLV*. São Paulo: Abril S.A., 1973.
- _____. 1966: *Já só um deus nos pode ainda salvar*. Entrevista concedida à revista alemã *Der Spiegel*, em 1966, publicada postumamente em 1976. (Original: *Nur noch ein Gott kann uns retten. Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23 September 1966*). Tradução e notas de Irene Borges Duarte. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009.
Disp. em:
http://www.lusosofia.net/textos/heidegger_ja_so_um_deus_nos_pode_ainda_salvar_der_spiegel.pdf
- _____. 1969: Entrevista concedida ao Professor Richard Wisser em 24 de setembro de 1969 e transmitida pelo canal 2 – ZDF da televisão alemã (publicada em alemão em R. Wisser (ed.). *Martin Heidegger im Gespräch*). Tradução de Antônio Abranches a partir da versão francesa. In: *O que nos faz pensar n° 10, vol.1, outubro de 1996*.
- _____. 1969. Entrevista concedida ao jornal francês *L'Express*. Disp. em:
<http://pessoaypessoa.blogspot.com.br/2016/01/entrevista-de-heidegger-i.html>

Outras obras:

- AGAMBEN, Giorgio. “O que é um dispositivo?”. In: *O que é contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.
- ARENDT, Hanna. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2007.
- ARISTÓTELES: *Metafísica*. Edição bilingue grego/português (versão original em italiano, com cura de Giovanni Reale). São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- ARISTOTLE: *De anima*. Edição bilingue grego/inglês disponível em: <https://archive.org/details/aristotledeanima005947mbp>. R. D. Hicks (Ed.)
- ARISTOTLE: *Nicomachean Ethics*. Edição bilíngue grego/inglês disponível em: *Nicomachean Ethics*. J. Bywater (Ed.)
- BAUDRILLARD, Jean: *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio D’água, 1991.
- BOWER, Jacqueline: “Cyberspace: Heidegger’s question concerning technology”. Disp. em: <http://ersatzformalism.tumblr.com/post/73033391247/cyberspace>
- BRACKEL, Jaap van; MA, Lin: “Heidegger and the reversed order of science and technology”. In: BABICH, B., GINEV, D. (Eds.): *The multidimensionality of hermeneutic phenomenology*. Springer, 2014.
- BUARQUE DE HOLLANDA, Francisco: *Songbook*, v. 2. Rio de Janeiro: Lumiar Editora, 1999.
- CERBONE, D.L.: *Fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- COLTMAN, Rodney R.: *The language of hermeneutics: Gadamer and Heidegger in dialogue*. State University of New York Press, 1998.
- DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- DREYFUS, Hubert L.; DREYFUS, Stuart E.: “Why computers may never think like people”. In: FORESTER, Tom (Ed.), *Computers in the human context: information technology, productivity, and people*, pp. 125-143. Cambridge: MIT Press, 1989.
- DREYFUS, Hubert L.: “Heidegger on the connection between nihilism, art, technology, and politics”. In: *The Cambridge companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- _____: *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger’s Being and Time, Division I*. Massachusetts, USA: The MIT Press, 1995.
- _____: “Anonymity versus commitment: The dangers of education on the internet”. In: *Ethics and Information Technology*, 1(1): 15–20, 1999.

_____: *On the Internet*. New York: Routledge, 2009.

DUARTE, Pedro. *Estio do tempo: romantismo e estética moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ENGLER, M. Reus: “Uma nova disposição fundamental: Heidegger e as *Contribuições à filosofia*”. In: *Revista PERI*, v. 02, n. 01: 2010 – pp. 65-80. Disp. em: <http://www.nexos.ufsc.br/index.php/peri/article/view/827>.

FIGAL, Günter: *Introdução a Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Via Vertia, 2016.

FLORIDI, Luciano: “Information technology”. In: OLSEN, Jan *et alli* (Eds.), 2009.

FOGEL, Gilvan. “Martin Heidegger, et coetera e a questão da técnica moderna”. In: *Da solidão perfeita: escritos de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 1998.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*, volume I. Petrópolis: Vozes, 2014.

GIACOIA JR., Oswaldo: *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três estrelas, 2013.

_____: “Nietzsche: fim da metafísica e os pós-modernos”. In: IMAGUIRE, G.; ALMEIDA, C. L. S.; OLIVEIRA, M.A (Orgs.): *Metafísica Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007.

GIBSON, William: *Neuromancer*. São Paulo: Editora Aleth Ltda., 2013.

HARMAN, Graham: *Heidegger explained from phenomenon to thing*. Illinois: Open Court Publishing Co., 2007.

HEIM, Michael: *The metaphysics of virtual reality*. New York: Oxford University Press. 1993.

HEISENBERG, Werner: *A imagem da natureza na física moderna*. Lisboa: 1980.

INTRONA, Lucas: “Phenomenological Approaches to Ethics and Information Technology”. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2011 Edition. Disp. em: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/ethics-it-phenomenology>.

_____: “On Cyberspace and Being: Identity, Self and Hyperreality”. 1997.

Disp. em:

https://www.researchgate.net/publication/228586804_On_Cyberspace_and_Being_Identity_Self_and_Hyperreality

INWOOD, Michael. *A Heidegger dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1999.

LYRA, Edgar 2006: “Heidegger, história e alteridade: Sobre a Essência da Verdade como ponto de partida”. In: *Natureza Humana*, 8(2): 337-356. Jul.-Dez. 2006.

- _____. 2013: “A atualidade da Gestell heideggeriana ou a alegoria do armazém”. In: *Heidegger: a Questão da Verdade do Ser e sua Incidência no Conjunto do seu Pensamento*. Rio de Janeiro: FAJE/Via Verita, 2014.
- _____. 2016: *A tecnologização da morte: filosofia, ciência e poesia* (2016). Inédito.
- MAC DOWELL, João A.: “Semelhança estrutural entre as concepções heideggeriana e bíblica do homem: uma consideração a partir da questão da técnica”. In: *Síntese – Revista de Filosofia*, v. 36, nº 116: 427:443. 2009.
- MOURA, Paulo C. G. de: “Ciência e natureza em Heisenberg”. 2015.
Disp. em: www.unicruz.edu.br/mercosul
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*.
Disp. em: <http://www.ebookbrasil.org/adobebook/zara.pdf>.
- OLSEN, Jan *et alli* (Eds.): *A companion to the philosophy of technology*. Blackwell Publishing, 2009.
- PICKERING, Andrew: “Cybernetics”. In: OLSEN, Jan *et alli* (Eds.), 2009.
- PLATÃO: *Teeteto (ou do conhecimento)*. Tradução do original grego e notas de Edson Bini. In: *Diálogos I-Platão*. São Paulo: Edipro, 2013.
- REIS, Robson Ramos dos. “Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral”. In: *Natureza humana*, 2 (2) - 2000, pp. 273-300.
- RICHARDSON, William J.: *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhof, 1967.
- RILKE, Rainer M.: *Lettres à un jeune poète*. BeQ. s/d. Disp. em: http://beq.ebooksgratuits.com/classiques/Rilke_Lettres_a_un_jeune_poete.pdf
- SCHIMDT, Lawrence K. *Hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- STEIN, Ernildo: “Introdução ao método fenomenológico heideggeriano”. In: *Os pensadores-v. XLV*, pp. 283-292. São Paulo: Abril S.A, 1973.
- _____: *Inovação na filosofia*. Ijuí: Editora Unijuí, 2011.
- _____: *Às voltas com a Metafísica e fenomenologia*. Ijuí: Editora Unijuí, 2014.
- VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- WIENER, Norbert 1948: *Cybernetics, or control and communication in the animal and the machine*. New York: John Wiley & Sons, 1948.

_____. 1950: *Cibernética e sociedade*. (Original: *The human use of human beings*).
Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Editora Cultrix, 1973.

ZIZEK, Slavoj: *The Abyss of freedom*. The University of Michigan Press, 1997.

_____: *Bem-vindo ao deserto do real*. Boitempo Editorial, 2003.