



Luise Krahll Krause

Heidegger e a Questão da Técnica

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro como requisito parcial para obtenção do grau de mestre pelo programa de Pós-graduação em filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Edgar de Brito Lyra Netto

Rio de Janeiro
Março de 2019

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

Luise Krah Krause

Bacharel em desenho industrial (2005) pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Coursou a especialização em filosofia contemporânea pela PUC-Rio (2013-2015).

Ficha Catalográfica

Krause, Luise Krah

Heidegger e a questão da técnica / Luise Krah Krause;
orientador: Edgar de Brito Lyra Netto. – 2019.
75 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do
Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2019.
Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Heidegger. 3. Técnica. 4. Metafísica.
I. Lyra Netto, Edgar de Brito. II. Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Para Arthur, Melinda e Inácio

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Ao Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Ao professor orientador Edgar Lyra.

Aos professores membros da banca, Elsa Buadas e Tito Palmeiro.

Aos familiares e amigos Leonardo, Luzia, Josilene, Felipe, Vania, Matheus, Uriel, Renata, Irlim, Iasmin, Raquel, Fernanda (*i.m.*), Pe. Eduardo, Sergio, Silvana, Silvia, Virginia e Alessandra.

Aos meus pais, Ilê e Max.

Resumo

Krause, Luise Krah!; Lyra Netto, Edgar de Brito. **Heidegger e a questão da técnica**. Rio de Janeiro, 2019. 75p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A pergunta pela essência da técnica moderna consiste em um dos principais eixos do pensamento de Martin Heidegger, perpassando toda a sua trajetória, a partir da constatação do decurso da metafísica ocidental como história do esquecimento do ser e concretizando-se na caracterização como *Gestell* do modo de desencobrimento da totalidade dos fenômenos na época atual. A presente pesquisa percorre um arco cronológico de temas da obra do autor cruciais a esse respeito, estruturando-se em três momentos. O primeiro trata da gestação da problemática, sendo mencionada a importância da analítica existencial em relação à noção posterior de história do ser e abordada a concepção do autor sobre o niilismo. A seguir, encontram-se expostos os termos específicos do diagnóstico elaborado sobre a técnica moderna, concentrando-se o texto no esclarecimento da noção de *Gestell* enquanto enquadramento técnico que converte o ente em fundo de reserva. Finalmente, são elencados traços do possível contraponto contido nas ideias tardias de “outro pensar” e habitar poético.

Palavras-chave

Heidegger, Técnica, Metafísica

Abstract

Krause, Luise; Lyra Netto, Edgar de Brito (Advisor). **Heidegger and the question concerning technology**. Rio de Janeiro, 2019. 75p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The questioning, regarding the modern technique essence, consists in one of the main aspects of Martin Heidegger's thought, being recurrent in his whole trajectory, since the ascertainment of the western metaphysics course as the history of the forgetfulness of being, being fulfilled in characterization of the disclosedness of phenomena in the current era as *Gestell*. The present work covers a chronological arch of themes in the author's work. They are crucial in this regard, and they are organized in three moments. The first one covers the development of the problematic, in which the importance of existential analysis in relation to the later notion of the history of being is mentioned, and the author's conception about nihilism. Subsequently, the specific terms of the diagnostic drafted over the modern technique are exposed, and the text focuses on the enlightenment of *Gestell* notion as technical enframing that turns beings into standing reserve. Finally, features of a possible counterpoint restrained in later ideas of an "other thinking" and poetic dwelling are shown.

Keywords

Heidegger, Technology, Metaphysics

Sumário

Considerações preliminares	8
Introdução	11
1. O que chama a questionar a técnica?	15
1.1. Desconstrução da metafísica e ontologia fundamental	17
1.2. História do ser e a noção de envio	24
1.3. Metafísica como onto-teo-logia	28
1.4. Niilismo e consumação da metafísica	32
2. A técnica e o perigo	37
2.1. Ciência moderna e imagem de mundo	37
2.2. Vontade e indigência na poesia moderna	40
2.3. <i>Poiesis</i> e <i>Gestell</i>	45
2.4. O perigo extremo	50
3. O outro pensar	55
3.1. O fim da filosofia	55
3.2. Serenidade com as coisas	59
3.3 . O habitar e a medida	62
Considerações finais	69
Referências bibliográficas	72

Considerações preliminares

A epígrafe escolhida por Martin Heidegger para o conjunto de seus escritos – Caminhos, não obras (*Wege, nicht Werke*) –, pode remeter a uma multiplicidade de acercamentos. Seja lida como alerta de carência em conclusões, ou como sugestão de que as chaves de exegese de sua filosofia encontram-se dispersas, o que a frase não chega a incitar, entretanto, é dúvida sobre a coesão da *Gesamtausgabe* (GA) enquanto objeto editorial. Composta, pois, por mais de uma centena de tomos planejados pelo autor, – em volumes que abrigam tanto o tratado canônico quanto esboços preliminares, transcrições de cursos como correspondências pessoais –, impressiona sobremaneira o caráter interpretativo que o formato da edição parece agregar às publicações. Os últimos comentários do filósofo sobre o conjunto não chegaram a ser finalizados a tempo de imprimir o planejado prefácio, restando breves rascunhos:

As edições completas devem mostrar de diferentes maneiras: um a-caminho no terreno dos caminhos do questionar que se transforma da ambígua questão do Ser. Desse modo a obra deve orientar a acolher a questão, perguntar com ela e antes de tudo perguntar pelo perguntar. Perguntar pelo perguntar – i.e. realizar um passo atrás; atrás antes da situação vigente; atrás até o dizer que nomeia (‘atrás’ como caráter de caminho do pensar, não temporal-histórico).¹

(...)

A gama dos tomos testemunha apenas a permanência da questionabilidade da questão do Ser e dá múltiplos ensejos à verificação própria. Que a edição reúna tentativas permanece de certo modo apenas um eco precário dos começos que cada vez mais para longe subtraem-se: a reticente contenção da Alethea.²

¹ HEIDEGGER, M. *Frühe Schriften*. GA – Band 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1978. p. 444. Tradução nossa a partir do original: “Die Gesamtausgabe soll auf verschiedene Weise zeigen: ein Unterwegs im Wegfeld des sich waldelnden Frages der mehdeutigen Seinsfrage. Die Gesamausgabe soll dadurch anleiten, die Frage aufzunehmen, mitzufragen und vor allem dann fragender zu fragen. Fragender fragen – d.h. den Schritt zurück vollziehen, zurück vor den Vorenthalt; zurück in das nennende Sagen (‘zurück’ als Wegcharakter des Denkens, nicht zeitlich-historisch.)”

² Ibidem p. 445. Tradução nossa a partir do original: “Die Vielzahl der Bände bezeugt nur die bleibende Fragwürdigkeit der Seinsfrage und gibt mannifachen Anlaß zur Selbstprüfung. Die in der Ausgabe versammelte Bemühung bleibt innerseits nur ein schwaches Echo der immer ferner sich entziehenden Anfangs: die ansichhaltende Verhaltengeit der Ἀλήθεια”.

São importantes indicações contidas em poucas linhas. A obra não oferece respostas definitivas, antes orienta a perguntar. Não procede linearmente, mas instala e retoma começos. E sobretudo, não enumera uma série de perguntas, mas oferece múltiplos acessos ao campo movediço de uma única questão.

Torna-se aqui importante lembrar que a trajetória do filósofo tem sido caracterizada segundo uma cisão, sendo difundida a notícia que seu pensamento haveria engendrado-se em dois, a partir da virada ocorrida em meados de sua feitura, partição que o autor por vezes tematizou. Somam-se a isso advertências de que o redirecionamento pode refletir aspectos da sua notória adesão ao partido nacional-socialista durante a ascensão do nazismo na Alemanha dos anos 1930, tema tratado por ele de modo escasso. Sobressai o fato, todavia, que a organização da GA não aloca apenas blocos para Heidegger I e Heidegger II, mas engendra também coletâneas heterogêneas, que embaraçam a distinção. Sobre a virada, destacamos o trecho do prefácio escrito para a obra de comentário de Willian Richardson:

“Sua diferenciação entre ‘Heidegger I’ e ‘Heidegger II’ é legítima apenas sob a condição que todo o tempo atente-se: apenas sob o que foi pensado em I torna-se acessível o que está sendo pensado em II. Mas I torna-se possível apenas quando é incluso em II.

De outro modo, toda formulação permanece dada a má compreensão. Conforme à matéria intrinsecamente múltipla de *Ser e Tempo*, todos os termos como ‘passo atrás’, ‘esquecimento’ e ‘envio’ permanecem ambíguos. Apenas um pensamento múltiplo alcança o dizer correspondente da questão de um tal estado de coisas.”³

³ HEIDEGGER, M. “Ein Vorwort” In: _____. *Identität und Differenz*. GA – Band 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2006. p.152. Tradução nossa a partir do original: “Ihre Unterscheidung zwischen ‘Heidegger I’ und ‘Heidegger II’ ist allein unter der Bedingung berechtigt, daß stets beachtet wird: Nur von dem unter I Gedachten her wird zunächst das unter II zu Denkende zugänglich. Aber I wird nur möglich, wenn es in II enthalten ist. § Indes bleibt alles Formelhafte mißverständlich. Gemäß dem in sich mehrfältigen Sachverhalt von Sein und Zeit bleiben auch alle ihn sagenden Worte wie Kehre, Vergessenheit und Geschick mehrdeutig. Nur ein mehrfältiges Denken gelangt in das entsprechende Sagen der Sache jenes Sachverhalts.”

Daqui apreendemos haver uma reciprocidade constitutiva entre as etapas, a qual dificulta o recorte de temas, requerendo um esforço de espraçamento dos assuntos e seus respectivos léxicos uns sobre os outros, podendo apenas das sobreposições, desenhadas enquanto itinerários, resultar compreensão sobre a inflexão em relação ao conjunto.

De todo modo, tem sido considerado um expediente vantajoso abordar os textos conforme as datas de redação, admitindo de partida as fases demarcadas. Este procedimento, pelo qual optamos, não deixa, porém, de oferecer à ponderação o quanto repercute a principal problemática denunciada pelo autor, a questão da técnica moderna, sobre a qual nos debruçaremos. Ocorre que diante do encargo de pesquisa sobrevém como uma espécie de requisito de perícia que sejam providenciadas explicações sobre as dobradiças internas da obra, além de circularem cobranças por linhas argumentativas que provem afinidade ou distância entre as ideias do filósofo e o ideário nazista. Em que medida esses são compromissos de prudência necessários é uma problemática que o presente trabalho gostaria de por ora resguardar⁴.

⁴ Com essa observação deixamos tão somente registrado que das diversas alternativas que hoje se oferecem para explicar os ocorridos em torno do engajamento político de Heidegger, consideramos que não nos cabe, em um trabalho de caráter introdutório, simplesmente “escolher” dentre uma delas, assim como também não caberia simplesmente silenciar absolutamente que a questão aqui circunscrita nos parece ter sido assumida pelo autor em toda sua pungência em alguma medida enquanto resultado do amadurecimento de seu pensamento ao longo da sua trajetória biográfica.

Introdução

A conferência *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*, proferida em 1964, na fase tardia da trajetória de Martin Heidegger, pode ser lida, em sua curta extensão, como súmula de resultados do projeto do filósofo, na qual ele reconhece que sua conquista não consiste em ter se desentranhado da tradição filosófica que desde sempre problematizou, – superado-a, rompido com ela –, mas em ter descrito a época atual enquanto estágio terminal da compreensão específica do pensamento que a engendrou, bem como enunciado perguntas em torno do que lhe sucederia.

Heidegger então caracteriza a atualidade como prenúncio de “triunfo do equipamento controlável de um mundo técnico-científico e da ordem social que lhe corresponde”¹, significando que as ciências teriam adquirido tal autonomia em relação à atividade filosófica da qual derivaram, pulverizando-se em áreas de estudo cada vez mais especializadas, que estariam a compendiar uma nova atividade matriz, a cibernética, possivelmente competente a gerir todo o trabalho humano segundo uma diretriz constante de eficácia. Em outras palavras, o empreendimento metafísico que eclodira na Antiguidade grega haveria na atualidade desbaratado-se em uma competição frenética pela produção de dispositivos tecnológicos e hipóteses científicas estreitamente vinculados e capazes de promover efeitos práticos em profusão, obliterando, porém, as oportunidades de indagação sobre as pretensões que lhes deram origem e amparo.

Nesse cenário, todo impulso insurgente do pensamento filosófico, seja sob a forma de sistemas conceituais ou métodos deflagradores de apuros existenciais, não consistiria em mais que “renascimento epigonal” do já comprovado efetivo, acumulando-se sobre seus precedentes na forma congruente de uma história oferecida ao escrutínio sob a forma de dados, isto é, informação. Nesse quadro, as alternativas que assustadoramente se apresentam ao porvir, tão radicalmente díspares quanto afins, são nada menos que a destruição súbita da civilização

¹ HEIDEGGER, M. “O Fim da Filosofia e a tarefa do pensamento” In: _____. *Heidegger*. Col. “Os Pensadores” Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 98

global ou a cristalização de um automatismo incessante, “mudança contínua em que o novo é substituído pelo mais novo”², comportamento alheio a qualquer aceção de pausa ou improviso.

Todavia, ao expor um diagnóstico de tal severidade, o filósofo expressa também uma expectativa, admitindo uma tendência oposta, de que em meio à era técnica possa manifestar-se um “outro pensar”, sugerido enquanto a emergência de um olvidamento, “uma primeira possibilidade, da qual o pensamento da Filosofia certamente teve que partir, mas que, contudo, enquanto Filosofia, não foi capaz de experimentar e assumir propriamente”³, descrito como “um pensamento fora da distinção entre racional e irracional (...) mais sóbrio que a técnica, (...) uma disciplina para o pensar (...), o próprio perguntar por ele”⁴. A referida tarefa consistiria, então, em reconhecer os possíveis indícios de uma tal experiência, assim como preparar as condições propícias para seu vigorar, e isso justamente através da inquirição reflexiva dos traços fundamentais da era tecnológica em meio à qual ela pode eviscerar-se.

São dizeres de certo modo enigmáticos e até mesmo vagos, diante da gravidade da situação descrita. Com efeito, o pensamento da segunda metade do percurso de Heidegger oferece-se desse modo, em dois âmbitos notadamente díspares que podem ser, de maneira introdutória, apresentados segundo a dupla de termos fundamentais *Gestell* e *Gelassenheit*.

Gestell, que tem sido traduzido por armação, composição, arrazoamento ou posicionalidade, indica o modo como a realidade se oferece em nossa era, enquanto constantemente enquadrada, de acordo com padrões cada vez mais acelerados de consumo e produção. Configura-se aqui uma condição em que tudo se toma por fundo de reserva, recurso, estoque, incluso a humanidade, permanentemente à serviço do desenvolvimento tecnológico e científico, e por ele moldada. De acordo com Heidegger, o perigo de tal modo de desencobrimento da realidade reside não somente em terminarmos por ter minado nosso engajamento

² Ibidem p. 99

³ Ibidem p. 98

⁴ Ibidem p. 108

criativo com o mundo, nos alienarmos de nós mesmos e destruímos nosso *habitat*, mas incluso perdermos os traços essenciais que fazem de nós aquilo que somos, mortais.

O antídoto, por assim dizer, seria, por sua vez, a *Gelassenheit*, palavra traduzida geralmente por serenidade, referindo-se a uma postura, tarefa a ser assumida, que não se desespera diante dos acontecimentos, cujo traço fundamental é o de “deixar as coisas serem”, permitido pelo pensar meditativo. Nesse momento, Heidegger busca repensar a essência humana através da descrição da experiência do habitar e seu traço fundamental de resguardo das condições em que o questionar pode ainda dar-se.

O presente trabalho procura lançar luz sobre esse conjunto de termos e questões, recuperando os motivos principais da trajetória do autor no entorno deles, tendo sido repartido em três capítulos, que podem ser considerados, respectivamente, como os antecedentes motivadores do diagnóstico sobre a era técnica, os termos específicos desse diagnóstico e finalmente, seu contraponto.

No primeiro, serão recuperados brevemente os temas da obra anteriores ao questionamento específico sobre a técnica, considerando que uma aproximação abrangente seria necessária para evitarmos recair em caricaturas habituais, por exemplo aquela do autor como uma espécie de porta-estandarte de um alarde tecnóforo. O que chama o filósofo a pensar a técnica? Esta é a pergunta que gostaríamos de colocar, o que nos exigirá um esforço de recapitulação, naturalmente insuficiente, de algumas de suas ideias principais. Assim, esboçaremos, no primeiro tópico, em linhas gerais qual foi a tarefa da analítica existencial, cerne do tratado *Ser e Tempo*, delineando brevemente os traços constitutivos do Dasein⁵. A seguir, no segundo tópico, mencionaremos a dita virada, a partir dos termos da verdade e da história do ser, procurando deixar claro quão fundamental é a relação entre o diagnóstico sobre a era técnica e a leitura do conjunto da metafísica. Finalmente, tentaremos explicar brevemente a concepção do autor de metafísica como onto-teo-logia e ressaltar a importância fulcral da sua

⁵ Optamos ao longo do trabalho pela utilização do termo original Dasein, tendo adequado, por motivo de uniformização do texto, as respectivas traduções.

compreensão do niilismo. Tais são os contornos que consideramos necessários como átrio, cujo tratamento assumimos como indicações breves, acenos apenas.

No segundo capítulo, utilizaremos outro método de exposição, abordando textos específicos, a saber *O Tempo da Imagem do Mundo, Para que poetas?* e finalmente a conferência que nomeia a dissertação, *A Questão da Técnica*. O critério da ordenação foi apresentar primeiramente dois textos que desenvolvem, em âmbitos distintos acerca da modernidade, preliminares da noção crucial de *Gestell*, apresentada em contraposição a de *Poiesis*, apontando à importância da releitura da experiência matricial grega em relação ao tempo atual. Gostaríamos de enfatizar com essa seleção que não é curto o itinerário de Heidegger até a meditação que alcança o caráter ontológico-histórico da técnica enquanto destino que deve ser cumprido, no sentido de não considerado inteiramente do domínio do humano.

No terceiro capítulo, serão tecidas considerações introdutórias em torno da temática do fim da filosofia e do habitar poético, considerando que Heidegger elabora uma passagem da vivência poética que se dá na linguagem para um questionamento sobre a praticabilidade atual da experiência básica de estar no mundo de modo pensante.

O que chama a questionar a técnica?

Em 1949, Martin Heidegger proferiu em Bremen uma série de quatro conferências intitulada *Einblick in das was ist*¹, as quais constituem um esforço explícito de atentar à problemática da técnica moderna, que desde cedo se insinuava em seu pensar. A partir de uma delas, *Das Gestell*, viria a ser editada a conferência *A Questão da Técnica*, proferida em 1953, que se tornaria o seu texto mais difundido acerca do tema, e um dos mais estudados do filósofo. Trataremos dele mais adiante, por ora destacando o primeiro parágrafo, que sintetiza seu modo de proceder:

A seguir, questionaremos a técnica. O questionamento trabalha na construção de um caminho. Por isso aconselha-se considerar sobretudo o caminho e não ficar preso às várias sentenças e aos diversos títulos. O caminho é um caminho do pensamento. Todo caminho de pensamento passa, de maneira mais ou menos perceptível e de modo extraordinário, pela linguagem. Questionaremos a técnica e pretendemos com isto preparar um relacionamento livre com a técnica. Livre é o relacionamento capaz de abrir nossa Pre-sença [i.e., Dasein] à essência da técnica. Se lhe respondermos a essência, poderemos fazer a experiência dos limites de tudo que é técnico.²

Com efeito, a técnica será tomada como questão, e não como problema, não se tratando de obter definições precisas ou propostas de soluções, mas de acercá-la de modo inquisitivo, de maneira a possivelmente liberar outro modo de lida com suas manifestações, que não o vigente na atualidade. Assim, Heidegger se haverá com o tema em princípio negativamente, afastando as concepções habituais consolidadas, de viés exclusivamente humanista. Isso significa um esforço de linguagem pela consideração que a linguagem mesma já estaria sendo compreendida sobre o solo da hegemonia da técnica, isto é, suposta como instrumental, enquanto ferramenta a ser dominada pelo homem em vistas dos fins que se impõe. Ao longo do próximo capítulo, nos esforçaremos por seguir o

¹ O título da série poderia ser traduzido por “Um olhar lançado no que é”.

² HEIDEGGER, M. “A Questão da técnica” Trad. Emmanuel Carneiro Leão. In: _____. *Ensaaios e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2001. p.11

caminho de pensamento trilhado pelo filósofo a tal respeito. Por ora, começaremos o estudo nos perguntando sobre o trajeto da motivação para refletir acerca da tópic. O que conduz o filósofo até pensar a técnica? Esta é a pergunta que gostaríamos primeiro colocar, o que nos exigirá um esforço de recapitulação, naturalmente insuficiente, do cerne de suas ideias.

Como o trecho acima explicitou, Heidegger não procede de modo a construir um lastro teórico para que a técnica possa ser utilizada de uma maneira otimizada, mas sim de buscar um registro de pensamento profícuo a um relacionamento livre com ela, e cabe notar que a liberdade é uma questão filosófica mais tradicional que a tecnologia, e uma de que ele tratou em diversas ocasiões. Mas o que seria o sentido de “livre” aqui proposto? Em *Serenidade*, discurso de 1955, alude-se a uma relação de simultâneos “sim e não” com os objetos técnicos, o que implica um pensamento não restrito pelo cálculo:

O pensamento meditativo exige-nos que não fiquemos presos a um aspecto de algo, que não sejamos prisioneiros de uma representação, que não sigamos uma única via em uma só direção. O pensamento meditativo exige que nos entreguemos às coisas que à primeira vista parecem irreconciliáveis. (...) se dissermos igualmente “sim” e “não” para os objetos técnicos, será que a nossa relação com o mundo técnico não se tomará ambivalente e incerta? Ao contrário. Nossa relação com o mundo técnico se tornará maravilhosamente simples e calma.³

Trataremos deste texto também adiante, cabendo antecipar por meio da referência que Heidegger não intenta exortar o potencial benéfico da tecnologia, enquanto capaz de resolver os impasses da humanidade, porém tampouco defende a recusa de seu uso supostamente maléfico ou o frenamento de seu desenvolvimento. Com efeito, não enfatiza também interesse específico por um ou outro fenômeno tecnológico particular. Embora mencione especificamente a cibernética, a bomba atômica e a mecanização da agricultura, é antes a totalidade de nossa época, a saber, os âmbitos da arte, da religião, da política, da educação, e a própria

³ HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Trad. Tito Marques Palmeiro p. 6. Tradução inédita a partir de _____. “Gelassenheit” In: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Gesamtausgabe – Band 16. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2000b.

linguagem, que mostra-se já amplamente governada pela essência da técnica. De fato, a motivação do filósofo se desdobra de uma questão fundamental que perpassa sua trajetória, a questão do ser, e de possibilidades que ele vislumbra serem abertas na era tecnológica ao pensamento no período que ele chama o acabamento da filosofia.

Se olharmos dentro da essência ambígua da técnica, veremos uma constelação, o percurso do mistério. A questão da técnica é a questão da constelação em que acontece, em sua propriedade, em desencobrimento e encobrimento, a vigência da verdade. Mas de que adianta olhar dentro da constelação da verdade? – Propicia ver o perigo e perceber o crescimento do que salva.⁴

Esperamos, com o trajeto proposto, nos aproximar de uma compreensão deste trecho, o qual trata das expectativas por ele declaradas do porvir de que a técnica se faz prelúdio. Por ora, consideramos antes importante traçar contornos preliminares de temas da obra do autor, em prol de preparar tal abordagem.

1.1.

Desconstrução da metafísica e ontologia fundamental

Heidegger é reconhecidamente um pensador da totalidade de sentido da metafísica, asseverando de diversas maneiras que a história da filosofia não se constitui meramente como sequência cumulativa de doutrinas, mas que justamente tal concepção priva o pensamento de uma apreensão positiva do fenômeno da tradição, e, por consequência, de uma liberação em relação a ela, a qual ele admite nos termos de uma “reapropriação de suas forças”⁵ ou ainda um “deixar aparecer a essência da metafísica dentro de seus limites”⁶.

⁴ HEIDEGGER, M. “A Questão da técnica” Trad. Emmanuel Carneiro Leão. In: _____. *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2001. p.35

⁵ HEIDEGGER, M. *Conceitos fundamentais da Metafísica: Mundo - Finitude - Solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova Local: Rio de Janeiro: Forense, 2015. p. 50

⁶ HEIDEGGER, M. *A Caminho da Linguagem* Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 88

Ocorre que ao longo de seu percurso os termos de sua relação com a tradição se transformam ligeiramente, sendo possível elencar um vocabulário que parte de uma tarefa de destruição (*Destruktion*) da história da ontologia, ou ainda, de seu desmantelamento (*Abbau*), – ambos podendo ser lidos como desconstrução –, passando pela avaliação da proposta de uma superação (*Überwindung*) da metafísica, bem como pela caracterização de um período de seu acabamento (*Vollendung*), até o diagnóstico que marcaria o fim (*Ende*) da Filosofia. Conforme todas essas expressões, embora ao longo dos textos sejam assumidos tons diversificados, tende a aparecer um pensador anti-metafísico por excelência.

Entretanto, a premissa da desconstrução consiste notadamente na atribuição à metafísica de um caráter de privilégio sem paralelo para a formação da história e a manutenção da inteligibilidade do mundo, acarretando todas essas iniciativas, em larga medida, em uma profunda solicitação do legado dos pensadores ocidentais. A metafísica não é, pois, para Heidegger, a ocupação marginal dos filósofos em suas torres de marfim, mas, o oposto, “funda uma era”⁷, significando que em seu interior têm sido estabelecidos os parâmetros conceituais básicos das atividades no ocidente, ou seja, instaurados os padrões de legitimidade das tecituras normativas da antiguidade à modernidade. Além disso, Heidegger indica a dificuldade se a linguagem utilizada em seus esforços não tenderia a permanecer no âmbito metafísico mesmo de que pretenderia escapar, mantendo em aberto a questão “se a essência das línguas ocidentais é em si puramente metafísica”⁸. De todo modo, consideremos ou não Heidegger um “crítico” da metafísica, podemos considerar a desconstrução um dos eixos principais do seu pensamento.

Pensada já desde o início da década de 1920⁹, mesmo antes de *Ser e Tempo*, a tarefa de destruição é formalmente declarada na introdução do tratado,

⁷ HEIDEGGER, M. “O tempo da imagem do mundo” In: _____. *Caminhos de floresta*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1998. p.97

⁸ HEIDEGGER, M, “A Constituição onto-teo-lógica da metafísica” In: _____. *Heidegger*. Col. “Os Pensadores” Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983b.

⁹ Na carta a Jaspers de 1922, Heidegger já esboçava a tarefa de desconstrução: “Há um longo caminho para que se chegue às “*coisas elas mesmas*” consideradas na filosofia (...). Poderia ser que até as diretivas de acesso às *coisas mesmas da filosofia* permaneçam encobertas para nós, demandando uma radical desconstrução e reconstrução, um confronto autêntico com a história que nós mesmos »somos«, implicado no sentido próprio do filosofar” (“Notas sobre “a psicologia das

considerado a obra magna do filósofo. Nela, o decurso da metafísica ocidental é caracterizado como “esquecimento do ser”, o que pode ser lido também como trivialização. A incumbência da obra consiste, então, em perguntar pelas condições de retomada da pergunta pelo sentido do ser, a qual ele inicialmente descreve como “algo não inteiramente desconhecido, mas numa primeira aproximação completamente inapreensível”¹⁰.

Para tanto, Heidegger promove a assunção do primado do Dasein humano, o ente que questiona e compreende medianamente o ser, enquanto tema privilegiado para análise, intentando pôr a descoberto sua temporalidade constitutiva enquanto horizonte transcendental da chamada pergunta fundamental. Trata-se de um fio condutor que permite um movimento de investigação denominado hermenêutico, o que equivale a dizer, em termos simples, que a interpretação do ser pelo Dasein dá-se a partir de seu próprio modo de ser:

Quando a interpretação do sentido do ser torna-se uma tarefa, o Dasein não é apenas o ente a ser interrogado primeiro. É, sobretudo, o ente que desde sempre, *se* relaciona e comporta com o que se questiona nessa questão. A questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência ontológica essencial, própria do Dasein, a saber, da compreensão pré-ontológica de ser.¹¹

Sendo comuns leituras que situam *Ser e Tempo* unicamente como tentativa de ultrapassar o paradigma da subjetividade legado pela tradição moderna, torna-se importante demarcar, em vista da compreensão de uma unidade do itinerário de pensamento do autor, que a preocupação principal da obra é a que nomeia o primeiro parágrafo, a necessidade de uma retomada (*Wiederholung*) explícita da questão do ser. Assim, se levarmos em consideração a epígrafe do tratado, recortada do *Sofista* de Platão¹², vemos que Heidegger situa *Ser e Tempo* em continuidade com a antiguidade, antes até do que com a modernidade, tendo o

visões de mundo de Karl Jaspers””. In: _____. *Marcas do caminho*. Trad. Ernildo Stein; Enio Paulo Giachini. Petrópolis, 2008a. p. 15

¹⁰ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 41

¹¹ Ibidem p. 51. Optamos por adequar as citações de *Ser e Tempo* à nossa opção pela utilização do termo original Dasein, em virtude da uniformização do texto.

¹² “...pois é evidente que de há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a expressão ‘ente’. Outrora também nós julgávamos saber, agora, porém, caímos em aporia.” PLATÃO, O Sofista, 244a *apud* Ibidem p. 34

significado de retomada uma medida vasta de amplitude. Comentando a citação, ele esclarece:

O primeiro passo filosófico na compreensão do problema do ser consiste em não μῦθόν τινα διηγείσθαι. “Não contar histórias” significa: não determinar a proveniência do ente como ente, reconduzindo-o a um outro ente, como se ser tivesse o caráter de um ente possível.¹³

Diante dessa passagem, cabe lembrar do contexto encenado no *Sofista*, do estrangeiro conversando com Teeteto, dirigindo-se para um grupo de homens que tentam compreender quantos e de que natureza são os entes, para tanto falando sobre amor e combate, acontecimentos através dos quais os entes viriam a ser segundo geração e corrupção. O estrangeiro, contudo, admite perplexidade diante da conversa, começando então um diálogo em torno de Parmênides, no qual tem lugar uma verdadeira discussão sobre o ser. Esta por sua vez, é a que Heidegger pretende retomar a partir do desconcerto da aporia em que se encerra: “será que estamos [hoje] em aporia por não compreendermos a expressão ‘ser’? De forma alguma.”¹⁴ Simplesmente dito, há então, no projeto heideggeriano, de se reivindicar a capacidade de admiração, elaborar certa sensibilidade envolvida no perguntar pelo ser.

Com efeito, pois, o ser que se revela ao Dasein não lhe aparece primeiramente como assunto de teoria, mas através do estranhamento experimentado em sua própria existência, inquietude que estaria, porém, atualmente obliterada pela calcificação das diversas formulações filosóficas tradicionais que estabelecem a relação do homem com o mundo prioritariamente em termos de conhecimento. O planejamento de desconstrução de discursos teóricos consolidados faz-se então em favor de elaboração de uma ontologia fundamental que tenta resgatar o mundo vital, pré-reflexivo, a partir do ente que compreende e questiona o ser, fazendo-o em sua existência como “ser-no-mundo”. Este mundo, por sua vez, é então descrito não como extensão, mas como totalidade referencial que emerge dos modos de ser cotidianos do Dasein, isto é, como malha de inteligibilidade,

¹³ Ibidem p. 41

¹⁴ Ibidem p. 34

familiaridade em relação aos entes intramundanos, inserção em uma cadeia de remissões, que se dão na direção do que está próximo para o que está além, apontando à amplitude.

Assim, quando o Dasein se torna ponto de partida da obra, é porque “ser” não pode questionar-se como um ente, sendo no Dasein que se efetiva o acontecimento de abertura à totalidade de sentido na qual se dão os seus comportamentos, incluso o questionador. Isso não significa, porém, que o Dasein seja Dasein somente ao levantar explicitamente a questão do ser, pois, mesmo sem tê-la diretamente em conta sua questionabilidade é já sempre experimentada, conforme uma condição de prontidão. Cabe assinalar, nesse ponto, que uma frase determinante aparece repetidas vezes ao longo do tratado, – “o ente, em que sendo, está em jogo o próprio ser”¹⁵ –, reiterando a repetição que o caráter de “fundamental” associado à analítica, notadamente dita como preparatória, adquire o sentido de uma circularidade inevitável, muito mais do que uma conotação “fundacional”. A analítica não visa, afinal, apenas desconstruções fenomenológicas em sequência, mas a instauração de um circuito interrogativo, caracterizando-se como destrutiva (*destruktiv*) diante da tradição, porém não destruidora (*zerstörend*) da mesma, como pode atestar a diferenciação entre “acervo” e “passado”:

Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o enrijecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como *destruição* do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. (...) até chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações de ser que, desde então, tonaram-se decisivas. (...) a destruição não se refere ao passado; a sua crítica volta-se para o “hoje” e para os modos vigentes de tratar a história da ontologia (...) Sua função negativa é implícita e indireta.¹⁶

Trata-se de, ao perfazer um circuito, voltar-se ao que “encoberto, inquietava o filosofar antigo e o mantinha inquietante”¹⁷, o que significa, mais que descrever

¹⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2014. p.86, 135, 180, 201

¹⁶ Ibidem p. 61

¹⁷ Ibidem p. 37

as condições de possibilidade de conhecimento dos objetos da experiência, como já havia feito Kant, dar-se conta que toda ontologia realizou-se em um mundo fático. Assim, em contraposição à ideia moderna de um sujeito cujo traço principal é cognitivo e representacional, o Dasein será descrito como projeto relacional, essencialmente histórico. Diferente de uma substância que se coloca defronte este ou aquele ente em uma postura de neutralidade, trata-se de um ente orientado conforme um horizonte de nexos e preconceitos sedimentados previamente, já sempre lançado em um mundo, com suas possibilidades calcadas na cotidianidade, à parte de sua escolha.

Muito além disso poderia ser dito acerca de *Ser e Tempo*; entretanto, em relação à temática da técnica não há aqui ainda um esforço crítico já explícito. Sabidamente, um dos tópicos mais conhecidos da analítica é a distinção entre os modos de ser do Dasein e dos demais entes de seu mundo circundante, entre aqueles entes manuais (*zuhanden*), referente aos que abrem possibilidades de desempenhos imediatos, a saber, os instrumentos, utensílios etc, que aparecem previamente já no seu “para-quê” (*Wozu*); e aqueles cujo modo de ser torna-se assumido como simplesmente dado (*Vorhandenheit*), isto é, mostram-se em sua substancialidade, como objetos de investigação teórica. Em alguma medida, tal distinção prenuncia um interesse em relação à questão da tecnologia, embora seja antes, nesse momento, uma visão mais positiva do que crítica, à medida que caracteriza uma afirmatividade da primazia do aspecto prático da existência sobre a contemplação. Mas ainda que não venhamos aqui a nos alongar sobre essa fase da filosofia do autor, é interessante notar que seu esforço em descrever o Dasein a partir da especificidade da atualidade em que se encontrava envolve já um enfoque, ainda que incipiente, acerca da relação com os aparatos técnicos de sua cercania, como mostra o seguinte trecho, exemplar das noções de conjuntura e significância:

Recentemente, instalou-se nos veículos uma seta vermelha e móvel, cujo posicionamento mostra, cada vez, por exemplo num cruzamento, qual o caminho o carro vai seguir. (...) Esse sinal está à mão dentro do mundo na totalidade do conjunto instrumental dos meios de

transporte e regras de trânsito. Possui o caráter de “ser-para” (*Um-zu*), sua serventia definida, ele é para mostrar.¹⁸

O que o trecho mostra, porém, não é uma importância atribuída ao fenômeno da novidade tecnológica, mas sua absorção no comportamento cotidiano. Isto é, que o Dasein se orienta incessantemente por significados, realizando sua existência a partir de sentidos que são fornecidos no mundo, incluso durante as atividades práticas triviais, constantemente levando a cabo uma série de ações para as quais não depende de nenhuma reflexão. Em suma, o Dasein conta com uma estabilidade que lhe é fornecida de antemão, a partir de orientações cuja procedência não chega a questionar.

Nesse sentido, se a primeira seção da primeira parte do tratado descreve a constituição da cotidianidade, concluindo-se na noção de cuidado (*Sorge*), a segunda procura descrever as reestruturações desse mesmo horizonte, a partir do impacto de crises existenciais, descerrando como temporalidade (*Zeitlichkeit*) o sentido do ser do Dasein. Trata-se então de como ele sofre suspensões instantâneas com a medianidade em que se encontra, podendo apropriar-se de sua história e das possibilidades nas quais se enreda, mediante a singularização proporcionada pela disposição fundamental da angústia. Em outras palavras, ao perceber-se como ser finito e livre para a morte, tomado por momentânea perda de referenciais, impregnado de nulidade, o Dasein angustiado pode vir a perceber o mundo como pura possibilidade de sentido. Desse modo, constata que seu ser encontra-se em jogo em meio a possibilidades herdadas, dentre as quais ele tem tão somente alguma margem de manobra para se apropriar ou não. A assunção angustiosa da morte, decisão (*Entschlossenheit*), é assim a condição de possibilidade do agir autêntico ou próprio, no qual transmite a si mesmo uma possibilidade de ser e conquista seu destino:

Somente este ente, transmitindo para si mesmo a possibilidade herdada, pode assumir o seu próprio estar-lançado e ser no modo do instante para “o seu tempo”. Somente a temporalidade própria, que é

¹⁸ Ibidem p. 127

também finita, torna possível o destino (*Schicksal*), isto é, a historicidade em sentido próprio.¹⁹

Em última instância, o objetivo das partes consequentes do tratado, que é deixada incompleta em relação ao planejamento original, seria descrever, a partir daí, a dinâmica de rearticulação do tempo histórico, isto é, a relação entre o impacto da existência do Dasein e as crises disruptivas formativas de mundo. Ocorre, contudo, que a analítica existencial não se prova capaz de dar conta da unidade dos nexos entre os mundos historicamente constituídos, enfrentando *Ser e Tempo*, de certo modo, uma aporia.²⁰ Heidegger termina assim o livro com uma série de perguntas acerca de qual seria precisamente a relação entre a compreensão do ser do Dasein e a inteligibilidade do ser em geral, às quais terminará por dar uma outra direção de investigação, considerando que o resultado obtido encontra-se ainda atado aos conceitos filosóficos da tradição, contido por um método argumentativo cunhado em uma linguagem demasiado condicionada pela metafísica²¹.

1.2.

História do ser e a noção de envio

A “viravolta” é, notadamente, ocasião de diversificadas controvérsias, debates estes sobre os quais não nos debruçaremos nesta ocasião, importando por ora caracterizá-la como a inflexão na pergunta pelo “sentido do ser”, radicada na

¹⁹ Ibidem p. 477

²⁰ Segundo a explicação de Marco Casanova, ao atribuir o papel de rearticulação do mundo com sua história ao processo de singularização do Dasein, Heidegger encontra um problema estrutural, que aponta para uma “sobrecarga ontológica extrema” do Dasein singular, que nunca está em condições senão de transformar pequenas dimensões da realidade e alterar certos conjuntos de comportamento dos seres-ai [i.e. Dasein, pl.] em geral”. (CASANOVA, Marco. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 144.) De modo semelhante, Alexandre Sá de Franco relaciona o fracasso de *Ser e Tempo* à incongruência do resultado obtido na primeira parte com a magnitude do projeto original da obra, afirmando que “se o Dasein é sempre, na sua compreensão, marcado por uma essencial finitude, (...) o projeto de construir uma ontologia fenomenológica fundamental (...) supera as possibilidades de qualquer ente que participe da essência do Dasein”. (SÁ, Alexandre F., *Heidegger e a incompletude da ontologia fundamental*. Corvilhã: Universidade da Beira Interior, 2008. p. 14

²¹ Cf HEIDEGGER, M. “Sobre o humanismo” In: _____. *Heidegger*. Col. “Os Pensadores” Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 354

temporalidade do Dasein, para a pergunta pela “verdade do ser”, pensada a partir dos envios epocais do próprio ser.²² Em outras palavras, a partir dos anos da década de 1930, Heidegger não mais irá tratar da historicidade do Dasein no âmbito de sua existência, mas da “história do ser” enquanto envio, sendo considerado o texto inaugural dessa elaboração a conferência *Da essência da verdade*, proferida pela primeira vez em 1930, da qual inicialmente destacamos o trecho:

Ainda incompreendida e nem mesmo carecendo de fundamentação essencial, a ek-sistência do homem historial começa naquele momento em que o primeiro pensador é tocado pelo desvelamento do ente e se pergunta o que é o ente. (...) O desvelamento inicial do ente em sua totalidade, a interrogação pelo ente enquanto tal e o começo da história ocidental são uma mesma coisa (...) ²³

De maneira introdutória, segundo essa determinação, história do ser define-se como a articulação da sucessão de princípios fundacionais instaurados pelo pensamento filosófico, segundo os quais as épocas aparecem enquanto constelações de inteligibilidade, fundadas em uma sequência de transformações na compreensão metafísica do que são os entes, e isso em virtude de o ser, em certa medida, retrair-se, velar-se, ao que nenhuma formulação metafísica se presta a explicá-lo exaustivamente. Logo, não se trata de conceber a história (*Geschichte*) no registro da historiografia (*Historie*), enquanto âmbito de fatos registrados, que teriam transformado a cultura humana por assim dizer mecanicamente, mas antes como horizonte de acontecimentos que continuam viabilizando a compreensão do ser, em virtude de sua contraparte de velamento, ou seja, do que ainda reverbera a ser pensado. Desse modo, a deflagração da história do ser coincide com o começo da própria filosofia, na aurora da antiguidade grega.

²² Destacamos aqui uma bela metáfora de Gadamer que associa a *Kehre* ao ambiente da floresta: “a inflexão do caminho que escala uma montanha. Não se faz aí uma meiovolta, mas é o caminho que se volta na direção oposta – para conduzir a um lugar mais alto”. GADAMER, apud AUBENQUE, P. “Martin Heidegger in Memoriam”. In: *O que nos faz pensar*, nº 10, vol. 1, outubro de 1996. p. 25.

²³ HEIDEGGER, M. “Sobre a essência da verdade” In: *Heidegger*. Col. “Os Pensadores” Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 337

Segundo esta compreensão, fica excluída toda especulação sobre progresso e teleologia, típicas da filosofia moderna, sendo a história descrita enquanto errância (*Irre*), condição constitutiva e não ocasional, que pode ser investigada de maneira fenomenológica através da observância dos reveses teóricos inscritos nos textos da tradição. Não mais comparados conforme critérios de correção, e submetidos a procedimentos de refutação, os textos filosóficos passam a ser lidos pela ótica da pergunta sobre de que maneira desvelam as verdades vigentes em seus contextos originais. Errância diz respeito então à insistência da busca metafísica por soluções peremptórias, e, diferentemente do contexto da analítica existencial, aqui já se encontra explicitado o ponto de partida da pergunta pela técnica, a saber, a constatação do fracasso do projeto metafísico, – em certo sentido também o de *Ser e Tempo* –, em explicar de maneira cabal o ser que rege os entes.

Segundo a perspectiva subsequente à virada, os princípios metafísicos aparecem então como centros de gravidade ao redor dos quais os fenômenos do mundo se arranjam limitadamente por certo tempo, continuando atuantes ao serem sobrepujados em virtude de seu “não-dito”, que reverbera tanto ou mais que o explicitado. Esta acepção acarreta, como consequência, a lida com uma multiplicidade evanescente, levantando-se uma gama de perguntas em torno de como um princípio pode aparecer de modo transitório.

Sendo um texto a respeito da essência da verdade, fala-se então da *alétheia*, termo grego vertido por Heidegger para *Unverborgenheit*, traduzido como desvelamento, desocultamento ou desencobrimento. Cabe notar que já desde antes de *Ser e Tempo*, seu pensamento teria ancorado-se neste termo, sobre o qual retrospectivamente ele afirmou ter sido “descoberto” no alvorecer de seus estudos na fenomenologia, “antes conduzido por um pressentimento do que orientado por uma compreensão fundada”²⁴.

Esclarecendo-o, trata-se da recusa do filósofo da ideia de que o lugar primeiro da verdade seja a esfera discursiva, isto é, o juízo em sua adequação ao ente. Segundo

²⁴ HEIDEGGER, M. “Meu caminho para a fenomenologia” In: *Heidegger*. Col. “Os Pensadores” Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 498

ele, tal noção de verdade hegemônica na metafísica, inaugurada por Platão, enquanto concordância da representação sediada na enunciação, depende, pois, da condição anterior de ter-se já aberto um âmbito de sentido, no qual as coisas podem vir ao encontro em um modo de ser determinado^{25/26}. Torna-se então importante recuar ao que, anteriormente à formulação de enunciados que se desdobram em padrões de comportamento, possibilita que se fale sobre a concordância e coerência dos mesmos, isto é, um âmbito em que questões que merecem ser pensadas podem vir à tona. Notadamente, Heidegger procura nesse texto pela natureza da relação da *aletheia* com a *práxis*. Enfatizando o aspecto decisivo de um copertencimento entre verdade e não-verdade, desdobra-se a verdade em uma acepção de liberdade, que, nas palavras dele, não é uma propriedade do homem, mas “possui o homem”²⁷:

Como deverá ser pensada esta essência da liberdade? O manifesto ao qual se conforma a enunciação apresentativa, enquanto *lhe* é conforme, é o ente assim como se manifesta para e por um comportamento aberto. A liberdade em face do que se revela no seio do aberto deixa que cada ente seja o ente que é. A liberdade se revela então como o que deixa-ser o ente.²⁸ (...) A ‘verdade’ não é uma característica da proposição correta, enunciada por um ‘sujeito’ relativamente a um ‘objeto’ e que então ‘vale’ não se sabe em que âmbito; a verdade é o desvelamento do ente graças ao qual se realiza uma abertura. Em seu âmbito se desenvolve, expondo-se, todo comportamento, toda tomada de posição do homem. É por isso que o homem é ao modo da *ek-sistência*”.²⁹

²⁵ O opúsculo de Heidegger *A teoria platônica da verdade* aponta à alegoria da caverna contida no livro X da *República* como momento histórico em que se processa pontualmente e definitivamente a modificação decisiva na noção de verdade, da concepção até então vigente entre os gregos *alétheia*, pela de exatidão ou correção do olhar, *ortótes*, que do platonismo à modernidade seria transposta na ideia de representação que corresponde à realidade. Heidegger então enfatiza a motivação de Platão como a possibilidade de estruturação de uma *paideia* humanística, isto é, projeto civilizatório de educação ou formação, possibilitado pela identificação do ser com um sumo ente. Trataremos deste texto adiante, no capítulo 3.

²⁶ Outro texto fundamental no qual Heidegger elabora o aprofundamento da noção de *aletheia* é *A Origem da Obra de Arte*, ensaio em que a verdade se compreende no acontecimento da arte, constando as obras como lugar dos traços fundamentais do mundo histórico dentre o qual ela emerge. Não nos caberá adentrar o ensaio neste trabalho, mas é possível acenar para que Heidegger traz aqui a referência ao pensamento de Heráclito, afirmando na arte ocorrer a disputa originária entre as referências mais arraigadas de um povo e as novas que lhes fazem antagonismo.

²⁷ HEIDEGGER, M. “Sobre a essência da verdade” In: *Heidegger*. Col. “Os Pensadores” Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 337

²⁸ *Ibidem* p. 336

²⁹ *Ibidem* p. 337

Vinculando verdade e liberdade, Heidegger trata de um aspecto de mistério inerente ao ser do homem, que lhe permite estar na verdade e ao mesmo tempo na não-verdade. A definição de liberdade é então “antecipação do dom de uma medida”, indicando a capacidade de ultrapassagem do Dasein, isto é, de transcendência, em direção ao mundo enquanto preservação do aparecer, recusando-se a cessação de novos sentidos diante de sistemas absolutamente taxativos. Seria esta aceção de abertura que caberia à filosofia de Heidegger, desde o início, explicitar. Em *Ser e Tempo* se fez uma tentativa de enraizamento na temporalidade do Dasein, marcadamente no seu traço constitutivo de finitude compreensiva. A partir de *A Essência da Verdade*, a matéria pensável pertence ao ser mesmo, ao âmbito da multiplicidade de acontecimentos que doam possibilidade de existência a uma humanidade historial (*geschichtliche Menschentun*), compreendida nos limites de uma gama cosolidada de comportamentos (*Verhalten*). Assim, a essência da verdade é destinação epocal, concessões da *alethea* advindas na história, que conjugam ser e agir, algo bastante diferente da almejada previsibilidade de fatos segundo o já conhecido.

1.3.

Metafísica como onto-teo-logia

Conforme vimos até agora, o empreendimento de Heidegger foi, em grande medida, o de destilar traços típicos à tradição, de modo a caracterizar toda posição filosófica fundamental como pertencente a uma história, a qual desemboca na atual hegemonia da técnica, cuja essência deverá ser pensada justamente em relação a esse decurso. Para tanto, ele procedeu procurando por determinações da metafísica, desde aquela apresentada em *Que é metafísica?*, em 1929, a qual assinalava o aspecto de nadificação existencial implicado no filosofar³⁰, chegando a uma definição, no posfácio para esse mesmo texto, em 1943, de que “metafísica é a história da verdade sobre o ente”³¹. Com efeito, metafísica não é para

³⁰ “A metafísica é o acontecimento essencial no âmbito do Dasein. Ela é o próprio Dasein.” (HEIDEGGER, M. “Que é metafísica?” In: _____. *Heidegger*. Col. “Os Pensadores” Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 242)

³¹ *Ibidem* p. 245

Heidegger uma disciplina ou seção da Filosofia, mas sinônima com o pensamento ocidental a partir de Platão e Aristóteles o terem guiado pela questão: “o que é o ente?” (*Was ist das Seiende?*).

Notadamente, o que a observância de Heidegger acerca das respostas da tradição a tal pergunta mostra é que cada posição metafísica fundamental tende a ser dupla, isto é, que a metafísica pode fornecer duas respostas, sutilmente diferentes, à questão do “ser dos entes”, mostrando-se a questão primordial enquanto dúbia. Nas palavras dele: “A questão ambivalente: Que é o ente? se enuncia, de um lado, assim: Que é (em geral) o ente? E de outro lado: Que (qual) é o (absolutamente) ente?”³² Esses dois componentes consistem, no primeiro sentido uma compreensão dos entes enquanto tais, isto é, a respeito do que faz de um ente um ente, sua quiddidade, e no segundo uma compreensão do ente na totalidade, a saber, sua fundamentação sob a forma de um ente supremo, que a si mesmo funda. Tardamente, Heidegger articula essa compreensão na expressão onto-teo-logia:

Se, entretanto, voltamos mais uma vez à história do pensamento ocidental-europeu, constatamos: enquanto pergunta pelo ser do ente, a questão do ser possui duas formas. Ela pergunta primeiro: Que é o ente em geral enquanto ente? As considerações no domínio desta questão se perfilam, no decorrer da história da filosofia, sob o título: ontologia. Mas a pergunta: “Que é o ente?” questiona, ao mesmo tempo: Qual é o ente no sentido do ente supremo e como é ele? É a questão relativa ao divino e a Deus. O domínio desta questão se chama teologia. O elemento biforme da questão do ser do ente pode ser reunido sob a expressão: onto-teo-logia.³³

Onto-teo-logia é então a nomenclatura que especifica a metafísica, segundo a qual esta funciona como ontologia quando procura pelo elemento que todos os entes têm em comum, isto é, “pensa o ente no que respeita seu fundamento, comum a cada ente enquanto tal”³⁴, e teologicamente quando “pensa o ente enquanto tal no todo, (...) no que respeita o supremo ente que a tudo fundamenta”³⁵. Assim, o

³² HEIDEGGER, M. “A Tese de Kant sobre o ser” In: _____. *Heidegger*. Col. “Os Pensadores” Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 435

³³ Ibidem p. 435

³⁴ HEIDEGGER, M. “A Constituição onto-teo-lógica da metafísica” In: _____. *Heidegger*. Col. “Os Pensadores” Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 398

³⁵ Ibidem 399

projeto da metafísica se perfaz quando a pergunta pelo ente segue-se da postulação de um fundamento que desvela o ser como substância, explicitado então como presença que se mantém eternamente idêntica a si mesma, subsistindo às transformações do mundo fenomênico. Assim, cinde-se ser e ente, suprimindo-se a diferença que Heidegger denomina diferença ontológica, deixando o ser cair em esquecimento.

E se os sistemas metafísicos fundadores de época combinam as duas formas de fundacionismo, a desconstrução intentada por Heidegger não aceitará as múltiplas respostas como fundamentos originários (*Ur-Grund*), inabaláveis, mas tampouco as negará afirmando tão somente um abismo (*Ab-Grund*), buscando antes pensá-las segundo sua proveniência histórica, enquanto “simulacro de fundamento” (*Un-Grund*), “talvez necessário”³⁶. Assim, no cerne da “história do ser” os grandes sistemas metafísicos articulam, refinam e disseminam uma compreensão ontoteológica do ser dos entes, sob múltiplas formas, mas segundo uma estrutura comum. Sendo a metafísica bem sucedida nessa tarefa, temporariamente se assegura a inteligibilidade discursiva de uma época, tanto ontologicamente, de dentro para fora, quanto teologicamente, a partir de fora. Descortinando então os pontos em que os âmbitos se cruzam e se amparam, os grandes pensadores da metafísica haveriam produzido as âncoras do senso de realidade ocidental:

A metafísica representa a entidade do ente de duas maneiras: de um lado a totalidade do ente enquanto tal, no sentido dos traços mais gerais (*òn kathólou, koinón*); de outro, porém, e ao mesmo tempo, a totalidade do ente enquanto tal, no sentido do ente supremo e por isso divino (*òn kathólou, akróton, theion*). Em Aristóteles o desvelamento do ente enquanto tal propriamente se projetou nesta dupla dimensão (vide Metafísica, Livros XI, V e X). (...) O caráter teológico da ontologia não reside, assim, no fato de a metafísica grega ter sido assumida mais tarde pela teologia eclesial do cristianismo e ter sido por ela transformada. O caráter teológico da ontologia se funda, muito antes, na maneira como, desde a Antiguidade, o ente chega ao desvelamento enquanto ente. Este desvelamento do ente foi

³⁶ HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969. p. 39

que propiciou a possibilidade de a teologia cristã se apoderar da filosofia grega.³⁷

Entretanto, não há dúvida que essas caracterizações deveras totalizantes de Heidegger por vezes parecem extremas simplificações, impressão que pode confirmar-se por frases dele tais como “todos os grandes pensadores pensam sempre o mesmo”³⁸ e “as transformações são a garantia para o parentesco no mesmo”³⁹. Nas referências à história do ser, por exemplo, Heidegger parece identificar apenas cinco épocas (que poderíamos elencar como pré-socrática, platônica, medieval, moderna e moderna tardia), ocorrendo de se referir primariamente a pensadores por assim dizer “revolucionários”, tais como parece considerar Platão, Aristóteles, Descartes, Kant e Nietzsche, no sentido de que são aqueles que teriam sido mais capazes de disseminar as verdades fundamentais de suas respectivas épocas. Dessa maneira, não é que se refira a um “mesmo” monótono, meramente igual, mas a um “mesmo” tão insigne que raramente observável em sua dignidade. Como afirma em *O Princípio de Identidade*:

Em cada identidade reside a relação “com”, portanto, uma mediação, uma ligação, uma síntese: a união numa unidade. Por isso a identidade aparece, através da história do pensamento ocidental, com o caráter da unidade. Mas esta unidade não é absolutamente o insípido vazio daquilo que, em si mesmo desprovido de relações, persiste na monótona uniformidade.⁴⁰

A tendência a perceber a narrativa heideggeriana como simplificação se dissipa, por conseguinte, na compreensão de que para dois pensamentos serem “o mesmo”, com efeito se requer que sejam diferentes, chegando Heidegger a dizer que “esse ‘mesmo’ é tão essencial e rico que nenhum indivíduo singular jamais o exaure”⁴¹.

³⁷ HEIDEGGER, M. “Que é metafísica?” In: _____. *Heidegger*. Col. “Os Pensadores” Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 259

³⁸ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p.35

³⁹ HEIDEGGER, M. “Que é isto – a filosofia?” In: _____. *Heidegger*. Col. “Os Pensadores” Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 216

⁴⁰ HEIDEGGER, M. “Identidade e diferença” In: _____. *Heidegger*. Col. “Os Pensadores” Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 377

⁴¹ HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 35

1.4.

Nihilismo e consumação da metafísica

Notadamente, textos de Heidegger no qual se encontra explícito o termo onto-teologia versam em torno de leituras de Aristóteles, Leibniz, Kant, Hegel e outros filósofos tradicionais. Contudo, no que diz respeito ao fio condutor aqui em questão, a interpretação crucial será aquela sobre Nietzsche, autor cuja obra, segundo Heidegger, explicita de modo seminal o caráter vertiginoso da imersão do homem atual entre os entes, prenunciando com agudez a descrição da técnica moderna.⁴² Vejamos em linhas gerais a forma que toma a aproximação, começando pelas palavras de Heidegger:

Nietzsche compreende a sua filosofia própria como o contra-movimento contra a metafísica, isto é, para ele, contra o platonismo. Contudo, enquanto mero contra-movimento, ela permanece necessariamente, como todo o anti-, presa na essência daquilo contra o que se vira. O contra-movimento de Nietzsche contra a metafísica é, enquanto mera reviravolta desta, o enredamento sem saída na metafísica, tanto que esta se isola contra a sua essência e, enquanto metafísica, nunca consegue pensar a sua essência própria.⁴³

Trata-se de uma crítica que afirma que a filosofia nietzscheana não opera aquilo que haveria intentado, a efetivação da derrocada da metafísica, mas, diferentemente, a sua inversão, e assim “permanece apenas o enredamento que a si mesmo ofusca-se, no ‘mesmo’ que se tornou irreconhecível”⁴⁴. O que

⁴² É ao longo das décadas de 1930 e 1940 que Heidegger irá estabelecer um contato sólido com o pensamento nietzscheano, através de cursos e seminários que culminam em um extenso volume de escritos. Torna-se importante lembrar que a leitura heideggeriana consiste assumidamente em um confronto (*Auseinandersetzung*), isto é, não se pretende um retrato fiel do texto, mas busca explicitar seu “impensado”. Além disso, salienta-se que o gesto assumido heideggeriano é o de “tomar a sério Nietzsche como pensador”, sob a alegação de que “cada pensar metafísico é onto-logia ou não é absolutamente nada”. (“A palavra de Nietzsche “Deus Morreu”” In: _____. *Caminhos de floresta*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1998. p. 244)

⁴³ Ibidem p. 251

⁴⁴ Ibidem p. 268. Cabe assinalar que Heidegger encontra respaldo no jovem Nietzsche para esta interpretação: “Minha filosofia é um platonismo invertido: quanto mais afastado do verdadeiramente ente, tanto mais puro, belo e melhor é. A vida na aparência como meta.” Nietzsche, *trabalhos prévios* apud (HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 140)

Heidegger encontra na leitura dos textos nietzscheanos é, afinal, um sistema filosófico identitário, de certa maneira tal como os da tradição, em que os conceitos de *vontade de poder* e *eterno retorno do mesmo* encerram uma doutrina ontoteológica, enquanto correlatos para o caráter fundamental do ente:

Enquanto ontologia, apesar de parecer estar muito distante da metafísica escolar, a metafísica de Nietzsche também é ao mesmo tempo teologia. A ontologia do ente enquanto tal pensa a *essentia* como vontade de poder. Essa ontologia pensa a *existentia* do ente enquanto tal na totalidade teologicamente como o eterno retorno do mesmo. Esta teologia metafísica é certamente uma teologia negativa de um tipo particular. A sua negatividade mostra-se na expressão: Deus está morto. Esta não é expressão do ateísmo, mas a expressão da onto-teo-logia daquela metafísica, na qual se consuma o niilismo propriamente dito.⁴⁵

Não está em nosso escopo adentrar em detalhes os meandros dessa apropriação, tampouco julgar sua fidelidade ao texto original, visando nossa referência, em primeiro lugar, demarcar que a preocupação de Heidegger com o que se diz por niilismo não se traduz segundo a observação de um fenômeno cultural em seu aspecto de negatividade geralmente enfatizado, mas enraiza-se no movimento de compreensão da história da metafísica em sua amplitude. Assim, mesmo na leitura de um autor cronologicamente próximo, a construção do argumento de Heidegger se dá na direção de uma compreensão historial, que toma em consideração a aurora e o destino do ocidente. Para Heidegger, o niilismo não é consequência final de um processo de dissolução da tradição, mas princípio constitutivo de seu presente desdobramento, sendo a confrontação com Nietzsche uma das tarefas cruciais e profícuas para a filosofia vindoura, sobretudo a experiência fundamental do niilismo como signo de culminância do esgotamento da metafísica.

Com efeito, no interior da filosofia nietzscheana, diagnostica-se o fracasso da fundamentação última da transcendência, mostrando-se insustentáveis as categorias interpretativas até então funcionais e os valores estruturais da moral,

⁴⁵ HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 266

sendo aquilo que o assinala a proclamação da “morte de Deus”, acontecimento que, nas palavras de Nietzsche, já se consumava de modo gradual:

O maior acontecimento recente – o fato de que “Deus está morto, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. (...) Mas pode-se dizer, no essencial, que o evento mesmo é demasiado grande, distante e à margem da compreensão da maioria, para que se possa imaginar que a notícia dele tenha sequer *chegado*; e menos ainda que muitos soubessem já o *que* realmente aconteceu – e tudo quanto irá desmoronar (...)”⁴⁶

O que conto é a história dos dois próximos séculos. Descrevo o que vem, o que não pode mais vir de outro modo: o advento do niilismo. (...) Toda a nossa cultura europeia move-se já, desde há muito, com a tortura de uma tensão, que cresce de década a década, como se estivesse encaminhando-se para uma catástrofe: inquieta, violenta, precipitada: como uma correnteza que anseia por chegar ao fim e que não mais se lembra, tem medo de lembrar-se.⁴⁷

Ocorre aqui que Nietzsche narra a desvalorização de todos os ideais e metas que determinam e suportam a vida humana, isto é, o desmoronamento do mundo inteligível e a redução da totalidade ao mundo sensível, o qual, enquanto o único que resta, sequer merece especificação. Nesse quadro, a realidade como um todo se manifesta desorientadora, revelando-se, finalmente, o que sempre teria sido a natureza da verdade: tão somente perspectivas interpretativas lutando entre si pra se impor. O niilismo consiste, então, na figura que sintetiza o diagnóstico:

Pois o homem é um animal venerador! Mas também um animal desconfiado: e o fato de o mundo não valer o que acreditávamos é aproximadamente a coisa mais segura de que a nossa desconfiança enfim se apoderou. Quanto mais desconfiança, mais filosofia. (...) Não caímos na suspeita de uma oposição, entre o mundo em que até agora nos sentíamos em casa com nossas venerações – em virtude das quais, talvez, ‘tolerávamos’ viver – e um outro mundo, que somos nós próprios: uma inexorável, radical, profundíssima suspeita sobre nós

⁴⁶ NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Trad. Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães Editores, 2000. §342 p. 207

⁴⁷ NIETZSCHE, F. *A Vontade de Poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. p. 23

mesmos, que se apodera de nós, europeus, cada vez mais, cada vez pior, e facilmente poderia colocar as gerações vindouras diante deste terrível ou-ou: “ou abolir vossas venerações, ou – vós mesmos!” Este último seria o niilismo; mas o primeiro não seria também... o niilismo?
– Esse é nosso ponto de interrogação.⁴⁸

Para Heidegger, o que Nietzsche realiza, mais que a propagação de uma noção de cunho psicológico que denota decadência ética, é a encenação magistral de acontecimentos que há muito viriam ocorrendo e no entanto permanecido velados. Ao afirmar que “o dito ‘Deus morreu’ significa: o mundo suprasensível está sem força atuante, ele não irradia nenhuma vida”⁴⁹, Heidegger considera que “Nietzsche menciona o destino de dois milênios da história ocidental”⁵⁰. Em outras palavras, narra como feito fundamental de nossa história que o caráter de *causa sui* do Deus dos sistemas filosóficos desde sempre haveria suplantado toda aceção originária de divindade. Tal seria a denúncia de Nietzsche, que Heidegger gostaria de enfatizar. Nessa direção, o niilismo comporta uma importante ambiguidade, pois se por um lado se compreende como consumado declínio dos ideais vigentes, por outro visa simultaneamente o contra-movimento de instauração criativa de valores, tal como um elemento mediador de abertura para outros horizontes hermenêuticos que o tradicional. Nas palavras de Nietzsche:

De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que “o velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto”.⁵¹

Na leitura de Heidegger, porém, numa tal abordagem perspectivística da realidade, “toda a filosofia desde Platão se transforma em uma metafísica dos

⁴⁸ NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Trad. Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães Editores, 2000. §346 p.213

⁴⁹ “A palavra de Nietzsche ‘Deus Morreu’” In: _____. *Caminhos de floresta*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1998. p. 251

⁵⁰ Ibidem p. 247

⁵¹ NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Trad. Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães Editores, 2000. §343 p.208

valores”, compreendendo-se “valor” enquanto “ponto de vista”, cujo único princípio de instauração é vontade de poder, isto é, determinação pela expansão. Em outras palavras, a totalidade dos entes enquanto tal se afirma como constante desagregação e reagregação de forças sem nenhum propósito além do perpétuo incremento. Sem fundamento que garanta qualquer permanência, a vontade procede por assegurar a si mesma, constantemente posicionando interpretações e suplantando-as. Em suma, o que Nietzsche realiza é a colocação da questão sobre o que significa niilismo para além de uma compreensão cultural, nas palavras de Heidegger, uma acepção em que a sua “essência propriamente dita reside no modo afirmador de uma liberação”⁵². Tal reconhecimento, entretanto, dá-se de modo que pensa também niilisticamente, isto é, encontra-se atingido por aquilo que deve explicitar, e assim, Nietzsche não efetiva uma superação do niilismo, mas o “derradeiro enredamento” nele⁵³. Na prática da “completa transvaloração dos valores até aqui”, o niilismo com Nietzsche termina por se tranfigurar, portanto, em seu extremo. Nesse ponto, Heidegger fala em “penúria” como o aspecto fundamental do pensamento que deixa de vir à tona no niilismo extremado de Nietzsche, referindo-se então à “penúria da ausência de penúria” (*Not der Notlosigkeit*), como traço fundamental da ontoteologia contemporânea, essa que nos teria levado, enfim, a transformarmos nossa compreensão da realidade em estoque, pilha de recursos para serem otimizados, ordenados e substituídos com a máxima eficiência.

⁵² HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 210

⁵³ *Ibidem* p. 260

2.

A técnica e o perigo

Conforme vimos no primeiro capítulo, a tarefa, o propósito, a causa e a matéria do pensamento de Heidegger consistiram em recolocar a questão do ser, através de um deslocamento da compreensão de verdade, do sentido derivado da certeza da adequação de uma proposição, para o sentido original de desencobrimento historial. De início, então, a técnica não constituiu um tema de primeiro plano, vindo a adquirir densidade ao longo das elaborações das leituras de Nietzsche, até receber exclusiva atenção no final dos anos 40. É interessante notar, porém, que não apenas a técnica é uma temática que cresce em importância na filosofia heideggeriana nesse período, mas, paralelamente, também a arte, a poesia e a linguagem, de certo modo assim elencadas, temas não estrangeiros uns aos outros, porém cada um deles engendrando um “estilo” próprio de reflexão. No presente trabalho seguimos tratando limitadamente do primeiro, porém, gostaríamos de tentar não perder de vista alguns dos entrelaçamentos com os demais. Para tanto, separamos nosso itinerário em textos específicos, começando pela questão da ciência, introduzindo uma reflexão que passa pela poesia, abordando finalmente o texto mais significativo sobre a especificidade da técnica moderna, e no próximo capítulo tentando articular linhas de força em direção ao que Heidegger compreende por “outro pensar”.

2.1.

Ciência moderna e imagem de mundo

Situado entre o final dos anos 1930 e início dos anos 1940, o texto *O Tempo da imagem do mundo* constitui uma reflexão ainda não totalmente madura de Heidegger a respeito da problemática da tecnociência. Contudo, a análise então empreendida do mundo como imagem lança luz nas origens metafísicas do advento da ciência moderna, e na relação entre ambos os fenômenos. A essência da era moderna busca aqui ser reconhecida a partir do fundamento metafísico que a sustenta, a saber, subjetividade, que representa, calcula e produz o real:

Em "ter a imagem" ressoa o estar-a-par, estar armado e preparado. Onde o mundo se torna imagem, o ente na totalidade está estabelecido como aquilo para o que o homem se prepara, como aquilo que, por isso, correlativamente, ele quer trazer para e ter diante de si e, assim, pôr diante de si num sentido decisivo. Imagem do mundo, compreendida essencialmente, não quer, por isso, dizer uma imagem que se faz do mundo, mas o mundo concebido como imagem.¹

Trata-se então de estipular a noção de representação (*Vorstellung*) como processo de “conquista do mundo enquanto imagem”, deflagrado a partir do cartesianismo, começo da consumação da metafísica. Nessa direção, o texto conjuga dois sentidos da noção de representação, o de transparência das vivências de um sujeito com pleno acesso a si mesmo, e o de figuração matemática dos eventos da natureza. O cerne do paradigma descrito é que a verdade do objeto passa a ser tomada a partir da esfera de um sujeito convicto de que toda a organização do cosmos é consonante às suas próprias estruturas cognitivas. Desse modo, conhecer um fenômeno implica primordialmente em estipular um campo prévio de funcionalidade, estreitando-se a realidade à projeção que dele recebe medida, nada podendo ser contemplado enquanto incalculável. Como exemplo, Heidegger destaca o fenômeno chamado “o gigantesco” (*die Riesenhafte*), referente ao aprimoramento da capacidade de abarcamento de quantidades que se desvinculam da experiência cotidiana, tanto em escala tremenda quanto em minúscula, até o nível das partículas subatômicas, grandezas tais que se estendem até a aniquilação de distâncias e períodos de tempo.

Os procedimentos da ciência moderna são ainda descritos sob a rubrica da concatenação (*Gefüge*), catalogação e ordenação sistemática que se tornam equivalentes nas ciências naturais e humanas, através do emprego dos mesmos dispositivos e equipamentos. Dirigidos em vistas de uma perspectiva psicologizante do conhecimento, o proceder da ciência tende, portanto, a um aplainamento, neutralização, do relevo de questões vislumbrado ao longo das épocas, tratados agora segundo métodos semelhantes. Afirmando ser impossível

¹ HEIDEGGER, M. “O tempo da imagem do mundo” In: _____. *Caminhos de floresta*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1998. p. 112

que antes da modernidade houvesse qualquer coisa como uma imagem do mundo (*Weltbild*) grega ou medieval, Heidegger propõe ainda uma breve comparação com as ciências dessas épocas, afirmando inadmissível a evolução em termos de grau de exatidão, isto é, qualquer narrativa de que o conhecimento poderia ter evoluído linearmente na direção de correspondência mais fidedigna à realidade. Os traços característicos da ciência moderna são então demarcados como o projeto (*Entwurf*), a pesquisa (*Forschung*), a especialização (*Spezialistik*), e sobretudo o caráter de empreendimento (*Betrieb*), também traduzido por exploração organizada. Esta se efetiva na institucionalização do trabalho científico, marcadamente em programas de metas e missões de largo alcance para o futuro. Segundo tal característica, cada resultado obtido é preparado para uso num experimento subsequente, catalogando-se todas as conquistas enquanto congruentes, e assegurando-lhes a explicação histórica de sua eficácia, encerrando os trabalhos em um campo de almejada previsibilidade, patrulhada por uma comunidade de trabalho.

O procedimento orienta-se cada vez mais para as possibilidades do avançar abertas por ele mesmo, Este ter de instalar-se em função dos próprios resultados, enquanto estes constituem caminhos e meios do procedimento em progressão, é a essência do carácter de empresa da investigação. Este é, no entanto, o fundamento interior da necessidade do seu carácter institucional. (...) O desenrolar-se decisivo do carácter de empresa moderno da ciência cunha também, por isso, uma outra espécie de homem. O erudito desaparece. É rendido pelo investigador que está nos seus empreendimentos de investigação.²

Daqui, é possível remetermos ao discurso inaugural do período de Heidegger na universidade de Marburg, *Que é a Metafísica?*, proferido em 1929, onde, criticando a proliferação de disciplinas escolares e a organização técnica das universidades, ele pergunta à audiência formada pela comunidade acadêmica: “O que acontece de essencial nas raízes da nossa existência na medida em que a ciência se tornou nossa paixão (*Leidenschaft*)?”³, dizendo em resposta mais adiante: “A ciência nada quer saber do nada”⁴. Nisso, Heidegger se refere à

² Ibidem p. 106

³ HEIDEGGER, M. “Que é metafísica?” In: _____. *Heidegger*. Col. “Os Pensadores” Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 233

⁴ Ibidem p. 234

blindagem à angústia em que consiste, no fazer acadêmico, a impressão arraigada de ter o real defronte aos olhos, que é consequentemente blindagem ao pensamento filosófico. Para ele, à medida que o modo de ver tecnocientífico se apossa da educação e se espalha pelo planeta, a relação com nós mesmos se transforma dramaticamente, tendendo a cada vez menos exercermos nossa prontidão a nos angustiar. Porém,

Somente porque o nada se revelou, pode a ciência transformar o próprio ente em objeto de pesquisa. Somente se a ciência existe graças a metafísica, ela é capaz de conquistar sempre novamente sua tarefa essencial que não consiste primeiramente em recolher e ordenar conhecimentos, mas na descoberta de todo o espaço da verdade da natureza e da história, cuja realização sempre se deve renovar.⁵

Nessa colocação, Heidegger introduz o que considera ser uma derivação do saber científico ao pensamento filosófico, mesmo nos dias atuais, uma vez que a ciência não teria os meios para colocar a si mesma em questão, mas a filosofia poderia fazê-lo. Cabe aqui lembrar a afirmativa frequentemente citada de que “a ciência não pensa”, repetida por ele em contextos diversos. Em *Que chamamos pensar*, por exemplo, Heidegger caracteriza um abismo entre a ciência e o pensamento, “sobre o qual não se pode construir ponte, (...) só o salto”⁶, demarcando, porém, que a ciência “tem a ver com o pensar”, conquanto precise resguardar-se do caráter indigente deste, para própria proteção das suas necessidades de planejamento. Na ciência, pois, o real é apreendido como objeto de teoria. O pensamento, por sua vez, se dá “na medida que a coisa-a-pensar escapa”⁷.

2.2.

Vontade e indigência na poesia moderna

É interessante notar que na cercania da virada, o movimento de pensamento de Heidegger em direção à técnica foi acompanhado de uma valorização da meditação em torno da poesia, sendo que, entre os textos que precedem *A Questão*

⁵ Ibidem p. 242

⁶ HEIDEGGER, M. *Que chamamos pensar*. Trad. Edgar Lyra (inédita) p. 8

⁷ Ibidem p. 9

da *Técnica*, passagens do ensaio *Para quê poetas?*, de 1946, merecem especial atenção, consistindo este mesmo em uma possível introdução àquele. Aqui, pois, se discute já explicitamente, embora de modo abreviado, a noção de “perigo” (*Gefahr*), enquanto associada à técnica moderna, bem como de um possível “passo atrás” (*Kehre*) ligado à meditação sobre a linguagem. O ensaio se situa, notadamente, em certa continuidade com as leituras de Nietzsche, dizendo do ser dos entes em termos de vontade, no contexto de uma leitura da poesia de Rilke, que toma a forma de uma crítica, rebatida a partir dele sobre toda uma época.

Num tempo “tão indigente que já nem é capaz de notar que a falta de Deus é uma falta”⁸, Heidegger considera a resposta de Hölderlin para a pergunta por ele mesmo colocada “para que poetas em tempo indigente?” como inacessível, demasiado “futural”, e por isso busca em Rilke um aceno mais imediato em relação a especificidade da contemporaneidade. É em relação a alguns “versos improvisados”⁹ deste poeta que Heidegger vem a caracterizar o conceito de “vontade” em relação ao querer humano.

O ser do ente é a vontade. A vontade é a reunião, contendo-se a si mesma, de todo e qualquer *ens* para si mesmo.(...) Neste contexto, não se deve conceber a noção de vontade como sendo a generalização abstracta do querer, em sentido psicológico. Antes pelo contrário, o querer metafisicamente experimentado do homem permanece como constituindo apenas a contrapartida volitiva da vontade como ser do ente.¹⁰

Assim, o texto expressa a subordinação do querer humano à vontade como expressão ontológica do destino do ser. O querer humano é o que é, somente à medida que é requerido pela vontade, enquanto expressão de uma espécie de

⁸ HEIDEGGER, M. “Para que poetas?” Trad. Bernhard Sylla, Vitor Moura. In: _____. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1998. p. 309

⁹ Tal como a Natureza abandona os seres / ao risco do seu prazer abafado sem que nenhum / Seja especialmente protegido, nas glebas e ramadas, / assim também nós não temos, do mais profundo do nosso ser, / uma atenção especial; / ele põe-nos em risco. / Só que nós, / mais ainda que a planta ou o animal, / vamos com o risco, queremos-lo, e por vezes também / arriscamos mais (e não por interesse próprio), / do que a própria vida, arriscamos / por um sopro mais... / Isto concede-nos, fora de protecção, / um estar seguro, aí onde actua a força de gravidade / das forças puras; o que por fim nos abriga, / é o nosso desamparo, e que / ao aberto assim o viramos, vendo-o ameaçar, / para que, algures no círculo mais vasto, / onde a lei nos toca, o aceitemos. (Ibidem p. 317)

¹⁰ Ibidem p. 330

subjetividade incondicional. O que no poema se mostra o traço distintivo do homem em relação às outras criaturas, é um certo “ir com o risco” (*mit dem Wagnis gehen*), que Heidegger compreende nos termos de representar, objetificar, notadamente impondo-se propósitos. Tal concepção se oferece como ratificação da essência do homem enquanto contraposta a do animal, no sentido da metafísica biológica moderna:

A Natureza é trazida diante do homem através da representação [*Vorstellen*]. O homem põe o mundo diante de si como a objetualidade na sua totalidade e põe-se a si diante do mundo. O homem coloca a Natureza à sua beira [*stellt -zu*] e levanta o mundo de tal modo que este o enfrenta. Este elaborar [*Herstellen*], devemos entendê-lo na sua essência lata e múltiplice. O homem cultiva [*bestellt*] a Natureza quando ela não basta para responder às suas expectativas representativas. O homem elabora coisas novas quando elas lhe fazem falta. O homem muda as coisas de lugar, quando elas o incomodam. O homem remove [*stellt aus*] as coisas quando elas se desviam do seu propósito. O homem expõe [*stellt aus*] as coisas, quando as recomenda para compra ou para utilização. O homem expõe quando exhibe as suas próprias capacidades e quando faz propaganda do seu ofício. Em todas estas formas multifacetadas do produzir [*Herstellen*], o mundo é posto de pé e trazido a uma posição. O aberto torna-se objecto e, assim, é rodado para enfrentar o homem. Enfrentando o mundo como objecto oposto, o homem expõe-se a si mesmo, e levanta-se como aquele que consegue impor propositadamente todo este elaborar [*Herstellen*].¹¹

Ocorre que Heidegger utiliza no trecho acima uma série de variações verbais cujo radical em alemão é “pôr” (*stellen*), de modo a mesclar o que poderia ser considerada uma atividade mental, o representar (*Vorstellen*), e o que caracteriza um comportamento de resposta a um certo comando da representação, como se o querer característico do homem explicitasse enfaticamente a pré-determinação de sua tecnicidade. Sugerindo procurar por uma “essência oculta da técnica, que apenas a partir da era moderna começa a desenrolar-se como destino da verdade”¹², a interrogação procede em torno da expressão daquilo que chama “querer querer”:

¹¹ Ibidem p. 331

¹² ibidem p. 333

O querer aqui referido é o impor-se, cujo propósito já instaurou o mundo como totalidade dos objectos elaboráveis. Este querer define a essência do homem moderno, sem que ele conheça à partida o seu alcance, sem que ele possa saber, já hoje, a partir de que vontade, enquanto ser do ente, este querer quer.¹³

Faz-se nessas palavras também uma reflexão sobre aquilo que o homem não pode saber sem recorrer aos poetas, aqueles que podem intimar a pensar se é mesmo o caso que a razão de ser das ameaças do mundo moderno tenham origem no homem. Nas palavras de Heidegger, “o perigo consiste na ameaça que diz respeito à essência do homem na sua relação com o próprio ser e não em perigos casuais”¹⁴. Dito de outro modo, o que ameaça não são as consequências particulares do desenvolvimento tecnológico, mas a intenção de crer que bastam os poderes humanos para transformar a natureza e adquirir condições de paz e felicidade. Isto é, a convicção na vontade como o elemento determinante e autônomo na construção do destino. “Este perigo é o Perigo”¹⁵. Heidegger fala aqui da objetivação do homem em matéria-bruta, do elaborar-se a si mesmo a todo custo, mas sobretudo, atenta para o desastre que consiste não se chegar a descortinar tais questões em poesia, pois “para ver o perigo e para o mostrar têm de existir aqueles mortais que chegam primeiro ao abismo”¹⁶. Tendo sido esta uma palavra antes usada para designar o “fundamento sem fundo” da angústia que acompanha a singularização do Dasein¹⁷, aqui ela tem o sentido mais amplo de “abismo para todos os entes”, aquele onde se encontra suspensa uma era que pode não chegar a encontrar o fundo a partir de onde erguer-se novamente. De certa forma, para Heidegger, ao manter-se à sombra da metafísica nietzscheana, permanece sobre Rilke uma dúvida acerca da autenticidade de sua poesia em relação à sua época.

¹³ Ibidem p. 332

¹⁴ Ibidem p. 340

¹⁵ Ibidem p. 340

¹⁶ Ibidem p. 340

¹⁷ “A coragem para a angústia essencial garante a misteriosa possibilidade da experiência do ser. Pois, próximo a angústia essencial, como espanto do abismo, reside o respeito humilde. Ele ilumina e protege aquele lugar da essência do homem no seio do qual ele permanece familiar no permanente. (HEIDEGGER, M. “Que é metafísica?” In: _____. *Heidegger*. Col. “Os Pensadores” Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 247)

Não podemos deixar de lembrar, diante disso, das palavras da interpretação de Heidegger do coro de *Antígona*, em *Introdução à Metafísica*, texto de 1935, onde ele sentencia que o homem é “o que há de mais estranho [*unheimlich*] no estranho”¹⁸, considerando a miríade de coisas que é capaz de realizar. A palavra para estranheza (*Unheimlichkeit*) é então aquela mesma que em *Ser e Tempo* usou-se na descrição do despertar-se da falta de familiaridade com a cotidianidade, abrindo a possibilidade para o Dasein singularizar-se. No entanto, no contexto após *Ser e Tempo*, a estranheza extravasa as raias da angústia, mostrando-se também como coação do humano à produção do não-familiar, à modificação do mundo pela construção de estruturas e direcionamento das forças da natureza. Assim, o que teria se apresentado a Sófocles seria originariamente a essência da desmedida, a verdade das demasiado grandes realizações humanas, sendo que Heidegger não mais tematiza a fuga de si e a questão da cotidianidade, mas a violência contra a familiaridade. Com efeito, pouco aqui remete à descrição da ontologia fundamental do modo decadente do Dasein estar no mundo. Trata-se, diferentemente, da difícil constatação de dever se familiarizar com a não-familiaridade. Em outra passagem de *Para que poetas?*, Heidegger cita o trecho de uma carta de Rike que diz:

Para os nossos avós, a "casa", o "poço", a torre que conheciam intimamente, até mesmo a sua própria roupa, o seu manto, eram infinitamente mais, infinitamente mais familiares. Praticamente, cada coisa era um recipiente, dentro do qual eles encontravam algo de humano, e onde se acumulava algo de humano. Agora, a América inunda-nos de coisas vazias e indiferentes, pseudo-coisas, "*vida a fingir*"... Uma casa, no entender americano, uma maçã americana ou a uva de lá, não têm *nada* em comum com a casa, o fruto, o cacho, nos quais entraram a esperança e os pensamentos dos nossos antepassados...¹⁹

Temos aqui uma expressão não de estranheza, mas de certa denegação, de reconhecimento do familiar apenas no que já passou, de ensimesmamento com a fugacidade e de constatação de um esmorecimento da capacidade de estarmos em

¹⁸ HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969. p. 221

¹⁹ HEIDEGGER, M. "Para que poetas?" Trad. Bernhard Sylla, Vitor Moura. In: _____. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1998. p. 334

comunhão com as coisas, de lhes dar um destino humano. Para Heidegger, porém, o movimento essencial não seria esse, de nostalgia ou denúncia, – do americanismo que, para ele, não passa afinal da reverberação no niilismo europeu pensado por Nietzsche –, mas de elaboração da proveniência essencial da técnica, o que exige outro tipo de risco, em que “querer e não querer são o mesmo”²⁰, apropriando-se do verso de Rilke, “um sopro mais...”. Aqui, Heidegger elabora a noção de criação, referindo-se à linguagem poética através do contraste entre estar “desprotegido” (*Nichtgeschützten*) e simultaneamente “seguro” (*sicher*), marcando a audácia (*Wagnis*) do primeiro como necessária para promoção do segundo. Diante da pergunta se a impetuosidade da técnica pode ser suplantada pela abertura de alguma tonalidade afetiva que coloque o homem em uma relação com o inesperado, são citados finalmente os versos “...o que por fim nos alberga / é o nosso desamparo...”²¹.

2.3.

Poiesis e Gestell

Como vimos até agora, a certeza que a era moderna traz consigo é aquela de que as transformações profundas do mundo que se apresentam se sustentam a partir do próprio homem. Pensar a técnica, contudo, para Heidegger, significará cada vez mais justamente desfazer-se do viés exclusivamente humanista segundo o qual a técnica viria sendo até então representada, geralmente conforme duas definições, que ele denomina antropológica e instrumental. Para a pergunta sobre o que é a técnica, afinal,

Todo mundo conhece ambas as respostas (...). Uma diz: técnica é meio para um fim. A outra diz: técnica é atividade do homem. Ambas as determinações da técnica pertencem reciprocamente uma à outra.

²⁰ Ibidem p. 341

²¹ Ibidem p. 344

Pois estabelecer fins, procurar e usar meios para alcançá-los é uma atividade humana.^{22/23}

Heidegger não nega a corretude das duas acepções, fornecendo inclusive exemplos que as autorizam. Corretude, contudo, significa aqui insuficiência, pois ele assevera que as afirmações não chegam a concernir à essência da técnica, apenas enunciando o trivial. O que são objetos técnicos, afinal, todos sabemos de experiência cotidiana, por exemplo, que tanto um machado quanto um satélite o são. Qual é a essência da técnica, que “não é, de forma alguma, nada de técnico”²⁴, é o que o filósofo pretende, além do trivial, indagar. Seu pressuposto, para tanto, é que o pensamento atual ainda não haveria vislumbrado a originalidade do modo específico de relacionamento que se instala atualmente entre os homens e a natureza, e que se mostra mais perigoso do que os discursos que então se propagam publicamente. Referindo-se à técnica como algo a ser manejado corretamente, conforme as capacidades autônomas do espírito que as toma em mãos, as discussões divulgadas permanecem, segundo ele, fora de um âmbito profícuo. E entre todas as atitudes, do silêncio à exaltação, a mais danosa consistiria justamente em considerar o desenvolvimento tecnocientífico sob um ponto de vista de neutralidade, isto é, fazer crer que se tenha autonomia quanto ao controle da aplicação das tecnologias, por complexas que sejam, traçando uma relação clara de dependência entre os resultados de seu uso e tão somente uma correta imbricação de esforços e intenções.

A hipótese de trabalho de Heidegger, diferentemente, é a de que é preciso meditar sobre uma cisão de natureza historial, aquela entre a técnica tradicional, de onde

²² HEIDEGGER, M. “A Questão da técnica” Trad. Emmanuel Carneiro Leão. In: _____. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 11

²³ Em *Língua de tradição e língua técnica*, Heidegger enumera mais detalhadamente as teses correntes a que pretende se contrapor: “1. A técnica moderna é um meio inventado e produzido pelos homens, isto é, um instrumento de realização de fins industriais, no sentido mais lato, propostos pelo homem. 2. A técnica moderna é, enquanto instrumento em questão, a aplicação prática da ciência moderna da natureza. 3. A técnica industrial fundada sobre a ciência moderna é um domínio particular no interior da civilização moderna. 4. A técnica moderna é a continuação progressiva, gradualmente aperfeiçoada, da velha técnica artesanal segundo as possibilidades fornecidas pela civilização moderna. 5. A técnica moderna exige, enquanto instrumento humano assim definido, ser igualmente colocada sob o controle do homem – e que o homem se assegure do domínio sobre ela assim como da sua própria fabricação.” (HEIDEGGER, M. *Língua de Tradição e Língua Técnica*. Trad. Mario Botas. Lisboa: Vega, 1995. p. 15)

²⁴ HEIDEGGER, M. “A Questão da técnica” Trad. Emmanuel Carneiro Leão. In: _____. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 11

sobrevém tais compreensões de fácil intuição, e a técnica que impera na modernidade, que tanto inquieta o pensamento. Assim, o convite é a pensar a diferença entre as duas, sem perder de vista o que guardam de semelhança. Vejamos então os enunciados antropológico e instrumental, com os quais ele propõe cotejar textos da antiguidade, afim de estabelecer a comparação almejada.

Aprofundando-se no significado de "um meio para fins", Heidegger adentrará uma análise do que se entende por causalidade. Afinal, que é um meio senão uma causa que proporciona um efeito? Para refetir a tal respeito, ele remete à teoria de Aristóteles, problematizando o que teria sido uma simplificação das quatro causas por ele categorizadas, sob a forma de uma doutrina sistemática. Em suma, ele observa que o entedimento corrente da noção de *causa* teria sido reduzido à ideia de ação ou operação, recaindo a ênfase de toda explicação sobre qualquer objeto constantemente sobre a causa *eficiente* ("de onde"), estabelecendo uma espécie de hierarquia sobre a causa *material* ("a partir de que"), a causa *formal* ("como o que") e a causa *final* ("para quê"). Heidegger procura reivindicar a retomada da interrelação entre os "quatro modos, coerentes entre si, de responder e dever", e para tanto recorre ao exemplo da cena de um ourives que produz um cálice de prata de uso cerimonialístico. A ação do artesão é então descrita como apenas *um* dos fatores para a existência do cálice, atentando-nos o filósofo para que a prata como substrato, a figura característica do libatório e a finalidade do rito sacrificial sejam também causas, tão imprescindíveis quanto o homem de ofício que as reúne. Heidegger usa, para todas as causas, igualmente a expressão "responsável" (*mitschuld*).

No utensílio, que se dá e propõe no culto, regem e vigem quatro modos de dever e responder. Entre si são diferentes, embora pertençam um ao outro na unidade de uma coerência. O que os une antecipadamente? Em que se joga o jogo de articulação dos quatro modos de responder e dever?²⁵

A indagação do trecho contém a definição de Heidegger para causa, em que a ideia de efeito (*Wirken*) é substituída pela de comprometimento (*Verschuldens*),

²⁵ Ibidem p. 15

que evoca ainda o termo da permissão (*lassen*). “É que os quatro modos de responder e dever levam alguma coisa a aparecer. Deixam que algo venha a viger (*Anwesen*).”²⁶ Heidegger recorre aqui a uma citação de *O Banquete*: “Todo deixar-viger (*Ver-an-lassen*), o que passa e procede do não-vigente para a vigência é *ποίησις*, é pro-dução (*Her-vor-bringen*)”²⁷. Assim, ao mesmo tempo admite uma ligação estreita entre os processos espontâneos da natureza e os ofícios humanos, e marca uma distinção, entre “o que tem em si mesmo o eclodir da produção” e o que o possui “em um outro, no artesão e no artista”.

Ainda remontando a Aristóteles, a origem da palavra *técnica* é observada, esclarecendo-se a tradução de *techné* como arte, termo que na antiguidade estendia-se desde os fazeres artesanais prosaicos, passando pelas atividades construtivas até o que hoje chamamos de belas artes. Destaca-se, entretanto, que a técnica antiga era compreendida como um modo de conhecimento, “não um conceito do fazer, mas um conceito do saber”²⁸. Muito mais amplo que o manejar de ferramentas e materiais, trata-se antes do “des-encobrir [que] recolhe antecipadamente numa unidade o perfil e a matéria (...) na coisa pronta e acabada”²⁹. A técnica tinha então tamanha importância que era condição de possibilidade para a ciência, previamente à teoria, de modo que Heidegger a vincula ao âmbito mesmo do aparecimento da verdade: “A técnica vige e vigora no âmbito onde se dá descobrimento (*Entbergen*) e des-encobrimento (*Unverborgenheit*), onde acontece *αλήθεια*”³⁰. O produzir humano, assim, não se mostraria para os gregos através da faculdade de representação que meramente assegura um objeto, mas como um tipo de conhecimento que dá continuidade aos processos naturais, resultando em artefatos que não são compreendidos como subordinados apenas ao artesão, mas se mostram reflexão dele sobre as demais causas, evocando as ideias de cumplicidade e negociação. Como exemplo, Heidegger cita a atividade de lavoura, que depende do clima tanto quanto do cuidado dos indivíduos que a cultivam, bem como a construção de um moinho de

²⁶ Ibidem p. 15

²⁷ Ibidem p. 16

²⁸ Ibidem p. 22

²⁹ Ibidem p. 18

³⁰ Ibidem p. 18

vento, que deve aguardar pelas condições ambientais em que pode entrar em pleno funcionamento.

Entretanto, tal determinação não parece servir à técnica em sua configuração moderna, caracterizada, à primeira vista, pelo alto grau de aparelhamento, previsibilidade e autonomia em relação às vicissitudes da natureza. Reside justo aí o ponto-chave do texto heideggeriano. Se por um lado a diferença aparece como evidente, veremos que ela não é tão facilmente descritível. Para fazê-lo, Heidegger precisa mesmo cunhar um termo, e assim, em contraponto ao modo pro-dutor de desvelamento que é *Poiesis*, ele propõe ao modo pro-vocador de desvelamento a denominação *Gestell*³¹.

Com-posição, “*Gestell*”, significa a força de reunião daquele por que põe (*stellt*), ou seja, que desafia (*herausfordert*) o homem a descobrir o real no modo da disposição (*Bestellen*), como disponibilidade (*Bestand*). *Gestell* denomina, portanto, o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna mas que, em si mesmo, não é nada técnico.³²

A técnica moderna não seria, portanto, mera continuidade evolutiva em relação à tradicional, pois mostra traços que àquela escapam. Aqui, não se requer mais nenhuma espécie de compromisso ou reverência com o que a natureza oferece. Em lugar disso, trata-se de explorar (*Herausfordern*) a natureza, desafiando suas capacidades e equilíbrio. Com efeito, há uma diferença entre a semeadura e a colheita do camponês, o moinho de vento, o guarda florestal que percorre trilhas entre as árvores, de um lado, e a agroindústria, a indústria madeireira e o negócio do turismo, de outro. Dos exemplos fornecidos por Heidegger, o mais notável é o da indústria hidrelétrica disposta (*gestellt*) no rio Reno, a qual, em sua

³¹ A cunhagem do termo *Gestell*, – a partir da partícula *Ge-*, que denota reunião, conjugada ao verbo *stellen*, “pôr”, radical de uma série de vocábulos associados à representação e ao manejo –, Heidegger esclarece, consiste em uma extravagância do tipo que os pensadores precisam se aventurar tropeçadamente quando se deparam com algo elevado. Uma vez que a palavra tem na língua alemã um significado comum, usada como “esqueleto”, “grelha” ou “estante”, e aqui se transfigura a um uso deveras específico e abrangente, a dificuldade de tradução é evidente. Em português, são diversas as propostas, destacando-se composição, imposição, enquadramento, arrazoamento, dispositivo e posicionalidade. Todas estas formam-se a partir de elementos importantes do original, e cumprem papel elucidativo importante. Apesar disso, manteremos no texto o original, em virtude de estabelecermos uma aproximação introdutória.

³² Ibidem p. 24 (Todas as traduções foram modificadas apenas no sentido de manter o termo original *Gestell* em lugar de “composição”).

complexidade e gigantismo, faz com que o rio mesmo apareça enquanto dispositivo (*etwas Bestelltes*) contíguo às turbinas, diferentemente de uma ponte elementar, que faz sobressair o aspecto da vida de uma comunidade. O que sobrevém da instalação da indústria, mais que a adição de uma máquina a uma paisagem, é, pois, o aparecer de um movimento múltiplo, cadenciado e com tendência a aceleração, de captação, transformação, intensificação, estoque, processamento e distribuição de recursos energéticos, tudo de todo modo assegurado, medido e controlado segundo critérios científicos.

Nesse sentido, considerando a hipótese que a especificidade da técnica moderna, cuja datação seria meados do século XVIII, resida em que seja uma aplicação das ciências exatas modernas desenvolvidas a partir do século XVII, o filósofo nega tal ordem de primazia, destacando que, atualmente, a ciência experimental depende também do desenvolvimento técnico, e isto de modo cada vez crescente. Para Heidegger, a essência da técnica mais vige na ciência do que o oposto, visto que também para a física, por exemplo, a natureza aparece como “sistema disponível de informações”, isto é, a realidade aparece como estoque.

2.4.

O perigo extremo

O aspecto mais aterrador, contudo, é que o homem ele próprio é intimado por essa exigência de mobilização de tal modo a se perceber submetido a corresponder-lhe. Isto significa que até os seres humanos passam a compreender a si mesmos como fundo de reserva, devidamente ordenando-se, enquadrando-se, aprimorando-se como recursos. Isto é, não há nenhum espaço externo para a humanidade em meio à técnica, cada um de nós se inclui no mesmo patamar de tudo o mais, como uma peça dentre outras, cujas possibilidades podem ser extremamente limitadas, porque condicionadas, produzidas. Neste sentido, uma possibilidade considerada pelo autor seria aquela de que não queremos mais pensar, isto é, que existiria uma vontade de ceder à técnica, a qual se mostraria, finalmente, como uma potência não-humana. O perigo seria, porém, aquele de que o homem não perceba essa essência como relativa à sua relação histórica com

o ser, e que assim, o processo se encerre em si mesmo, numa cadeia de exploração vedada ao questionamento. Mas seria possível que o homem termine de todo reduzido à disponibilidade? Heidegger, a princípio, responde negativamente, porém não de todo assertivo:

De novo, se impõe a pergunta: será que este desencobrir-se se dá, em algum lugar, fora de toda ação e qualquer atividade humana? De forma alguma! Mas também não acontece apenas no homem e nem decisivamente pelo homem. (...) formulada nesses moldes, a pergunta, como havemos de nos relacionar com a essência da técnica, chega sempre atrasada. Mas a pergunta nunca chega tarde se nos sentirmos propriamente como aqueles, cujas ações e omissões se acham por toda parte desafiadas e pro-vocadas, ora às claras ora às escondidas, pela *Gestell*.³³

A pergunta só não chega tarde demais, afinal, à medida que puder chegar como questão, principalmente, ele acrescenta, se conseguir não fixar-se na acepção de perigo que é aquela da consequência derradeira da bomba atômica ou algo similar. O perigo, afinal, já vige, segundo Heidegger, já atingiu a essência do homem. Cabe destacar, nesse ponto, que a estrutura do texto da conferência é dividida por uma colocação, não do filósofo, mas do poeta, Hölderlin, que encaminha o percurso para outra direção:

Ora, onde mora o perigo
é lá que também cresce
o que salva.³⁴

Após citá-lo, Heidegger retoma o termo com o qual iniciou o texto, e se põe a refletir mais detidamente sobre a noção de essência, usando do termo da salvação, ou melhor, da força salvadora (*Gesagten das Rettende*). Os temas de *A Essência da verdade* são aqui retomados, e a *Gestell* afirmada como envio do destino (*Schickung des Geschickes*). Dito de modo simples, nenhum dispositivo técnico pode ser essencialmente salvífico em si, entretanto, através do vislumbre do perigo extremo da lida com as coisas técnicas, um espanto pode nos assomar, de

³³ Ibidem p. 27

³⁴ Ibidem p. 31

modo que “a própria técnica exige de nós pensar o que, em geral, se chama de essência, num outro sentido”³⁵. Heidegger lembra então que Platão pensou a essência no sentido da duração, a partir do que permanece, a estrutura, o perfil, a ideia. O estranho da *Gestell* é desafiar essa concepção, na medida em que aqui se esvai a concepção de que o homem de alguma forma consegue assenhorar-se da natureza, mesmo objetificá-la, e em contrário faz começar a despontar a impressão de que ele “não faz senão responder ao apelo do desencobrimento, mesmo que seja para contradizê-lo”³⁶.

Na conferência de Bremen denominada *O Perigo (Die Gefahr)*, Heidegger afirma que “o traço básico da essência do perigo é a prosecução (*Nachstellen*)”³⁷ e ainda que “na essência da *Gestell*, tem lugar o abandono da coisa como coisa”³⁸. Com efeito, o que impressiona no que se observa da técnica moderna é a aparente impossibilidade de não se dar continuidade aos processos em jogo, isto é, que imperam os comportamentos de projeção em lugar da compreensão das coisas em sua autonomia, além de suprimir-se toda a distância neutralizadora da teoria. Nas palavras do texto, tudo “que é já não está para nós em frente e defronte”, mas “disposto a assegurar a possibilidade”³⁹. E ainda, tomado de exemplo o caso da ciência, que tomamos algo por “objeto de pesquisa até que o objeto desapareça no não-objeto da disponibilidade”⁴⁰.

Nesse ponto, cabe uma tentativa de caracterizar o que Heidegger entende por fenomenologia, e considerar em que medida o método de *Ser e Tempo* continua atuante na fase tardia. No parágrafo 7 do tratado, ele diz que se deve chamar de fenômeno “justo o que *não* se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes, mantendo-se *velado*”, mas que pertence tão essencialmente àquilo que primeiro se mostra “a ponto de constituir seu sentido e fundamento”⁴¹. Sendo o

³⁵ Ibidem p. 32

³⁶ HEIDEGGER, M. “A Questão da técnica” Trad. Emmanuel Carneiro Leão. In: _____. *Ensaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 22

³⁷ HEIDEGGER, M. *Bremer und Freiburger Vorträge*. Gesamtausgabe – Band 79. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1994. p. 53

³⁸ Ibidem p. 47

³⁹ HEIDEGGER, M. “A Questão da técnica” Trad. Emmanuel Carneiro Leão. In: _____. *Ensaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 21

⁴⁰ Ibidem p. 22

⁴¹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 75

Dasein o ente para o qual seu próprio ser está em jogo, e sendo descrita sua estrutura enquanto cuidado (*Sorge*), o que Heidegger chama compreensão parece introduzir uma dimensão normativa na nossa experiência do que é. Em outros termos, as coisas aparecem em um mundo, em relação umas com as outras, o que não exaure o que elas são, mas as desvela enquanto tais, de modo que podemos encontrá-las como bem sucedendo ou falhando, em seus respectivos contextos.

De modo semelhante, quando ele diz que a essência da técnica permanece fora da esfera dos meios e fins, pergunta se existe agora um sentido oculto, que não aparece primariamente, pelo qual o ente na totalidade nos concerne. Aqui, parece que se distinguem duas esferas de nosso engajamento com as coisas: uma dimensão superficial, em que nossas práticas e discursos cotidianos se referem às propriedades e relações entre as coisas, e uma dimensão em que certo sentido prevalece sobre a totalidade. Tomando o exemplo do Reno, sabemos que somos capazes de distinguir o rio do maquinário e enunciar algumas de suas propriedades, porém o modo como a conjuntura se presentifica nos leva a não reconhecer propriamente cada coisa enquanto coisa, mas nos apercebermos primordialmente de um quadro de fundo de reserva (*Bestand*), sentido que jamais apareceria para um homem de outro período histórico. O que permanece obscuro, em relação à última parte do texto, é como contar que essa dimensão de inteligibilidade pode nos salvar, se a técnica tanto parece nos agredir. Como vimos anteriormente, para Heidegger, a explicação histórica não é suficiente. Assim como não se pode explicar que um homem medieval perceba a totalidade como *ens creatum* apenas com base na informação de que a Bíblia permeava o seu mundo, não basta alegar que foram as ciências naturais que eliminaram valores e qualidades de nossa compreensão e que é preciso, portanto, fazer algo a respeito. Essa é uma atitude comum frente ao niilismo compreendido culturalmente, entretanto insossa no que diz respeito ao perigo aqui em questão.

Ocorre que, como fundo de reserva, as coisas e suas propriedades não se mostram como concedidas em sua tangibilidade, de maneira que poderíamos nos sentir requeridos a respeitá-las segundo um comportamento, mas são como imagens, aptas apenas a serem desmontadas como fonte de energia. De modo que, mesmo Heidegger tendo aberto mão da linguagem transcendental nessa fase tardia, é

considerável que quando fala em “fuga do pensamento”, queira dizer que o que sob o aparecer da volatilidade dos recursos naturais, da possibilidade de serem descerrados em reserva energética, as coisas, elas mesmas, deixam de nos concernir propriamente. Existe, pois, um sentido lato que não aparece em primeiro plano, mas sustenta toda a nossa rede de discursos e comportamentos, sendo o perigo justamente o da formação de um âmbito normativo em que nosso engajamento no mundo dê-se a partir da compreensão de que o modo técnico de desencobrimento é necessariamente o responsável por todas as normas comportamentais, incluso no que diz respeito à filosofia.

3.

O outro pensar

3.1.

O fim da filosofia

Na entrevista de 1966 à revista *Der Spiegel*, publicada postumamente após uma década, o entrevistador pergunta a Heidegger acerca da validade de seus alertas, sugerindo que os homens estariam, afinal, vivendo muito bem em consequência do alto grau de desenvolvimento tecnológico. À provocação, o pensador responde: “É precisamente isso que é inquietante: tudo funciona, e o funcionar arrasta sempre consigo o continuar a funcionar”, dizendo ainda adiante:

O vigorar da composição (*Ge-Stell*) significa que o homem é situado, solicitado e provocado por um poder (*Macht*) que ele próprio não domina. Ajudar a que isto chegue a ser compreendido: não se pode pedir mais do pensar. A filosofia chega ao seu fim.¹

Mas o que pretende ele com uma declaração de que a filosofia pode tão menos do que dela parece que se espera, isto é, que pode até mesmo não ter o que aconselhar diante dos impasses e catástrofes que nos assolam? E que se passa com a previsão de que está em seu estágio final e será a cibernética a tomar-lhe o lugar? Mais complexo ainda, como pode ser que diante de um apelo à utilidade do pensamento filosófico responda que “já só um deus nos pode ainda salvar”²?

Vimos já que a obra de Heidegger não tratou de exortar para a eliminação da filosofia, mas de compreender a história do ser justamente investigando-a. Entretanto, o que ele afirma agora, nesse momento testamentário, é que “o pensar está sobrecarregado com o tomar a sério a grande tradição”, que “para nós, homens de hoje, a grandeza do que deve ser pensado é demasiado grande”, e ainda, que “não há ainda nenhum pensador suficientemente grande para levar o

¹ HEIDEGGER, M. *Já só um deus pode nos salvar*. Trad. Irene Borges Duarte. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009. p. 32

² Ibidem p. 30

pensamento ao seu caminho” terminando por aludir à sugestão de seguir por “sendas mais estreitas”³. Mas que seriam estas?

Em *O Fim da Filosofia e a tarefa do pensamento*, Heidegger trata do termo do fim de uma maneira mais detida. O antigo significado de *Ende*, diz ele, seria o mesmo que o de *Ort*, lugar. Assim, ele se refere à época atual como lugar de chegada, âmbito em que a Filosofia se reúne como um todo coerente, delineando um período possivelmente longo e sem prazo de expiração. Nesse sentido, o contrasta com um começo determinado, assinalado pela implementação de uma obra, a de um autor, Platão, em uma doutrina, platonismo. Traça, portanto, uma antinomia, entre um ponto de partida – instauração, protótipo –, preciso, e um lugar de chegada, – situação, horizonte –, vasto. Disparidade essa que seria um dos contornos do “caso em litígio” (*Streitfall*) atualmente digno de ser posto em questão. O que estaria ocorrendo com a Filosofia, afinal, não seria sua cessação, menos ainda o alcance de sua perfeição, mas antes a dissolução nas ciências particulares, que proliferam especializações, advindas umas das outras, as quais usam das formulações filosóficas, porém totalmente independentes da continuidade da interrogação metafísica. Em *Ciência e pensamento do sentido*, Heidegger diz:

A delimitação dos domínios de objetos e seu enquadramento em áreas de especialização não esgarçam as ciências, mas as presenteiam com uma troca entre suas fronteiras, desenhando-lhes regiões limítrofes e fronteiriças. É destas que surge o impulso científico que desencadeia questionamentos novos e muitas vezes decisivos.⁴

Fala-se aqui do procedimento das ciências de delimitar metodicamente sua objetividade, e com isso produzir domínios restritos do real que se expõe à pesquisa como o real, calculável, disponível. O que Heidegger prevê, pois, é que as ciências funcionarão cada vez mais segundo a lógica da *Gestell*, desencavando temas que derivam outros temas mais específicos, que derivam soluções para problemas nunca pensados em sua essencialidade. O objeto dado à ciência, assegurado pela

³ Ibidem p. 45

⁴ HEIDEGGER, M. “Ciência e pensamento do sentido” Trad. Emmanuel Carneiro Leão. In: _____. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001 p. 50

possibilidade de medição, opõe-se, contudo, ao que Heidegger chama de “conjuntura discreta”, que apenas se insinua para “o pensamento do sentido”, “provisório e indigente”, que não se oferece nos termos da atuação profissional, mas justamente quando despojado de toda intenção de eficácia. Nesse sentido, cabe destacar, desse mesmo texto, o anúncio que “a época da formação (*Bildung*) se aproxima do fim”⁵, e com isso podemos nos perguntar acerca da relação entre fim da filosofia e fim da formação.

Como mencionamos anteriormente, a questão da formação remete a Platão, atribuindo Heidegger à obra platônica a concepção mais influente de educação da história ocidental: o projeto de *paideia* tratado na *Republica*, com auxílio da alegoria da caverna. Com efeito, Heidegger admite que a narrativa da alegoria concentra o que determina o decurso da metafísica: a transformação da concepção da verdade grega, *aletheia*, para a perspectiva de olhar e enunciação corretos, isto é, representação com exatidão, *ortótes*. Recuperando brevemente o percurso de Heidegger no ensaio, a narrativa tecida por Platão é dividida em quatro momentos, enfatizando-se justamente a importância daqueles em que o olhar do personagem principal, o prisioneiro liberto – não por sua própria iniciativa, cabe ressaltar –, é perturbado pela mudança de luminosidade dos ambientes pelos quais deve transitar. A tensão da história consiste no risco inerente à volta do prisioneiro na ocasião de transmitir o que aprendeu, e de seu destino a partir de então. Ocorre que o abalo sofrido pelo filósofo no percurso não é de todo transmissível, por tratar-se não de uma série de conhecimentos obtidos, mas de afecções dolorosamente vivenciadas antes e depois da contemplação do mundo das ideias. Notadamente existe perigo e impotência no contato estabelecido na volta. Se por um lado a educação que lhe foi forçada funciona, originando-se dela então a metafísica como ensinamento corretivo sobre os entes, por outro permanece em aberto em que medida as condições de possibilidade da mesma podem ser resguardadas. Heidegger considera, portanto, que há uma “ambiguidade necessária” no texto de Platão, assim como um “não-dito” fundamental, ambos concernidos à substituição da concepção de verdade, daquela que admite sua contraparte de velamento, referente às sombras dos entes com que os prisioneiros

⁵ Ibidem p. 59

lidam, para aquela que aponta à representação de um conteúdo oferecido plenamente à contemplação ao filósofo. Para Heidegger, o decisivo é que

Nesta mudança da essência da verdade dá-se igualmente uma mudança do lugar da verdade. Enquanto desvelamento ela continua sendo um traço fundamental do próprio ente. Enquanto retidão do “olhar”, porém, torna-se uma caracterização do comportamento humano frente ao ente.⁶

A reestruturação proposta por Platão é, então, ao mesmo tempo o começo do humanismo, uma vez que pretende levar o homem “à certeza de sua determinação, em função da segurança de sua ‘vida’”, isto é, delimitando o real como um círculo ao seu redor enquanto ser vivo.

Notadamente, Heidegger dedicou um importante texto, *Sobre o Humanismo*, a discutir em que medida seu próprio pensamento seria humanista ou anti-humanista, cuja ideia central é de que todo humanismo implica uma compreensão pré-estabelecida do que é o homem, – sendo a principal aquela de animal racional –, de modo, porém, a impedir que a questão da relação do ser à essência do homem seja posta com a devida circunspecção. Heidegger nega, assim, que seu pensamento siga uma orientação humanista, por exemplo dizendo que a compreensão da história do ser aponta aquilo que foi “manifesto na linguagem *pela* palavra dos pensadores essenciais”⁷. Isto é, ele busca realizar uma meditação acerca da linguagem que não a toma como faculdade que poderíamos usufruir de forma dirigida. Não nos cabendo por ora discutir a complexidade da *Carta*, nos aproximamos da citação:

Não é por ele irradiar um efeito ou por ser aplicado que o pensar se transforma em ação. O pensar age enquanto se exerce como pensar. Este agir é provavelmente o mais singelo e, ao mesmo tempo, o mais elevado, porque interessa a relação do ser como homem. Toda eficácia, porém, funda-se no ser e se espraia sobre o ente. O pensar,

⁶ HEIDEGGER, M. “A Doutrina Platônica da verdade” In: _____. *Marcas do caminho*. Trad. Ernildo Stein; Enio Paulo Giachini. Petrópolis, 2008. p. 247

⁷ HEIDEGGER, M. “Sobre o humanismo” In: _____. *Heidegger*. Col. “Os Pensadores” Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 358

pelo contrário, deixa-se requisitar pelo ser para dizer a verdade do ser.
O pensar consoma este deixar.⁸

Que a Filosofia esteja em seu fim quer dizer, então, coisas diversas. Em um primeiro sentido, que sua última possibilidade está realizando-se, ela se dissolve nas ciências, e passa a dizer com precisão, tornando-se cibernética, qual é o seu futuro, onde reside o próximo conceito, o próximo sistema, o próximo interesse. Tal é o caráter com que o homem se realiza na *práxis* social, que faz Heidegger identificar na *Gestell* o marcador de uma época de transição. Entretanto, a filosofia também toma um caminho “de descida”, em direção ao que anteriormente foi mencionado como “conjuntura discreta”, também chamado no texto como “incontornável”. Dito de maneira simples, trata-se de atentar àquilo que seja tão próximo que normalmente não notamos, e que pode ter a ver, em um sentido geral, com uma cifra de maravilhamento com a linguagem. Durante a entrevista, ao ser indagado sobre este “outro pensar”, ele afirma que este já não é mais Filosofia. E, contudo, é um filósofo que o tematiza, no alvorecer do século XXI:

Eu não sei nada acerca de como este pensar “tem efeito” (*Wirkt*). Bem pode ser que o caminho do pensar se dirija hoje ao silêncio, para proteger o pensar de ser depreciado em um ano. E também pode ser que sejam precisos 300 anos para que ele “faça efeito”.⁹

3.2.

Serenidade com as coisas

No discurso *Serenidade*, proferido em 1955 por Heidegger em Messkirch, cidade de seu nascimento, por ocasião de homenagem póstuma a um artista conterrâneo, o compositor e maestro Konradin Kreuzer, o filósofo relaciona a obra artística a uma forma de enraizamento à terra natal, vínculo que estaria se dissolvendo na modernidade. Assim, diagnostica nossa época como pouco propícia à criação de

⁸ Ibidem p. 347

⁹ HEIDEGGER, M. *Já só um deus pode nos salvar*. Trad. Irene Borges Duarte. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009. p. 36

grandes obras de arte, bem como a comemorações sobre as quais possamos pensar em torno da arte¹⁰.

Comparando a imagem de um campo fértil de plantio àquela de uma via expressa, ele então faz uma distinção entre dois registros de pensamento, o calculativo (*das rechnende Denken*) e o meditativo (*das besinnlichen Nachdenken*), opostos um ao outro, embora provenham de uma fonte comum. Enquanto aquele seria marcado pela unilateralidade, concebido enquanto representação, marcado pelo querer, orientado pela resolução de problemas e antecipação de implicações, este, distintamente, seria um pensamento de ocorrência mais rara, que requer outra espécie de esforço para acontecer, e que percorre caminhos não-habituais, não visando efeitos previsíveis ou imediatos. O foco do texto são as condições de possibilidade de que a reflexão meditativa venha a vigorar, no mundo onde o cálculo a cada dia mais se aprimora.

Em nossa época, diz ele, a capacidade de compreensão humana não estaria dando conta de acompanhar a velocidade e a escala do desenvolvimento técnico-científico, cujos exemplos então enfatizados são a energia atômica, a mecanização da produção de alimentos e os meios de comunicação de massa. Segundo Heidegger, a técnica estaria tornando-se de tal modo eficiente e onipresente que a humanidade encontraria-se em risco de sucumbir a um estado de permanente planejamento e organização, em uma fuga do pensamento, relacionada a um temor generalizado diante da possibilidade de sua aniquilação por dispositivos por ela mesma produzidos. Esta não seria, porém, a ameaça mais premente, uma vez que, segundo ele, a técnica deve conseguir resolvê-la. Seu alerta dirige-se antes à possibilidade de que, em face de tal temor, ou mesmo horror, o pensamento meditativo possa não mais ter ocasiões de acontecimento, no que se estabeleceria

¹⁰ Cabe aqui remeter ao ensaio *A Origem da obra de arte*, em que Heidegger afirma que na obra de arte ocorre um tipo de desvelamento da verdade de um mundo histórico, marcado pela consumação de um conflito entre a determinação da inteligibilidade que é mundo e o elemento indeterminado que é terra, notadamente ligado à dimensão da especificidade da matéria que dá origem à obra. Embora não tenhamos aqui ocasião de adentrar a interpretação do texto, o que Heidegger nele ressalta é que a obra, no que traça uma configuração da disputa entre mundo e terra, descobre o pertencimento de um grupo de pessoas a uma dada cultura, que é uma entre várias possíveis. Trata-se então de um discurso sobre grandes obras, capazes de trazer consigo um conjunto de valores, normas e comportamentos. Na modernidade, porém, quando a técnica é planetária, coloca-se em cheque se as obras de arte teriam ainda esse papel.

uma cadeia vertiginosa de cálculo, visando apenas a eficiência na solução de problemas, dentre eles, naturalmente, o próprio horror, se tomado enquanto estado patológico meramente biológico.

Em face a tal prenúncio, ele enuncia que seria inútil, apesar disso, recorrer a qualquer tipo de rejeição do desenvolvimento da tecnociência. Em lugar de qualquer atitude de retrocesso, sua indicação, explicitada no título, é que o convívio cotidiano dentre tantos dispositivos e processos deveria ser atentamente escoltado por uma atitude de serenidade (*Gelassenheit*), o que não denota tranquilidade ou indiferença, mas uma postura de salvaguarda, através da qual não se permite demasiado envolvimento com os dispositivos técnicos em geral. Em termos simples, trata-se de uma “frieza” capaz de fazer frente à constante demanda de adaptação por eles requerida.

Notadamente, a composição da palavra alemã tem seu radical no verbo “deixar” (*lassen*), o qual podemos pensar inicialmente em dois sentidos. Em um primeiro, compreende-se como permissão, autorização, aquiescência, admissão, aceitação. Em um segundo, como abandono, largada, partida, renúncia, desistência. Na conjunção entre os dois, encontra-se o “sim e não” proposto por Heidegger:

Podemos utilizar os objectos técnicos e, no entanto, ao utilizá-los normalmente, permanecer ao mesmo tempo livres deles, de tal modo que os possamos a qualquer momento largar. (...) Podemos dizer «sim» à utilização inevitável dos objectos técnicos e podemos ao mesmo tempo dizer «não», impedindo que nos absorvam e, desse modo, verguem, confundam e, por fim, esgotem a nossa natureza (*Wesen*). (...) Gostaria de designar esta atitude do sim e do não simultâneos em relação ao mundo técnico com uma palavra antiga: a serenidade para com as coisas (*die Gelassenheit zu den Dingen*).¹¹

Assim, a prescrição é de que permitamos aos objetos técnicos que nos vêm ao encontro que sejam aquilo que são, eficazes, produtivos, convenientes, mas renunciemos a nos comportar conforme seu modo de ser nos induz, isto é, que deixemos espaço para o imprevisto e sobretudo para a demora circumspecta em nossos comportamentos. O radical *Lassen* consiste, pois, no extremo oposto do

¹¹ HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Trad. Tito Marques Palmeiro p. 13

Stellen, anteriormente visto em *Gestell*. Para que o sentido oculto do mundo técnico nos sobrevenha, então, é preciso que ele se mostre em seu inquietante, e para tanto se requer uma postura de aceitação que não é da ordem da passividade nem da recusa, mas da espera autêntica. Serenidade é deixar as coisas serem não como simples espectador, mas como agente pensante que por estar junto a elas, e não tomado por elas, adquire a devida distância, e medita sobre uma racionalidade praticável, que nem tenta dominar, nem desiste de refletir o sentido.

3.3.

O habitar e a medida

Como vimos anteriormente, *Ser e Tempo* oferece um modo de pensar o humano que promete escapar das definições tradicionais de subjetividade transcendental. O Dasein não é mais o sujeito que sozinho garante o significado da matéria bruta do mundo, e nem o mundo uma mera coleção de objetos ao seu dispor. Diferentemente, Dasein e mundo são correlatos, interpenetrando-se na formação de uma malha compartilhada de práticas e preconceitos. Entretanto, o Dasein continua, em relação à tradição, ainda reconhecível segundo o aspecto de que permanece suscetível a ser tomado por niilista, e talvez disso não consiga mesmo escapar. Quanto a isso, na fase tardia, a mudança de perspectiva que leva Heidegger a não mais tratar das estruturas do Dasein parece gerar assim um certo vácuo de conteúdo, a que foi comumente referido como a falta de uma ética heideggeriana, o qual, porém, foi suprido, não por uma ética, mas pelo tema do *habitar poético na terra como mortal*, que surge como contraponto da problemática da técnica e do niilismo. Em *Construir, habitar, pensar*, Heidegger identifica sem ambiguidade o traço característico da vida humana:

O que diz então eu sou? A antiga palavra *bauen* (construir) a que pertence “*bin*”, sou”, responde: “*ich bin*”, “*du bist*” (eu sou, tu és) significa: eu habito, tu habitas. A maneira como tu és e eu sou, o modo segundo o qual *somos* homens sobre essa terra. Ser homem diz: ser

como um mortal sobre essa terra. Diz: habitar. A antiga palavra *bauen* (construir) diz que o homem é à medida que *habita*.¹²

Ser humano é então trazer coisas à presença enquanto habitando, seja por práticas de cultivo (em latim: *cultura*), seja por práticas de construção (em latim: *aedificare*). E se nos textos sobre a técnica o que se situa à nossa presença é identificado como fundo de reserva, neste momento tardio Heidegger busca uma noção originária do que seja uma “coisa”, que lhe permita pensar caminhos para os tempos por vir, conforme diz na entrevista à *Der Spiegel*:

Não se trata apenas de esperar até que, de aqui a 300 anos, o homem chegue a descobrir algo. Trata-se antes de pensar de antemão (*vordenken*) os tempos que hão-de vir, sem pretensões de profecia, a partir das linhas fundamentais e quase impensadas da era actual. O pensar não é inactividade; é ele mesmo o agir (*Handeln*) que, em si mesmo, está em diálogo com o destino do mundo (*Weltgeschick*). A mim parece-me que a distinção entre teoria e *praxis*, de proveniência metafísica, e a representação de uma transmissão entre ambas destroçam o caminho que conduz àquilo que eu entendo como pensar.¹³

Isto é, trata-se de deixar os conceitos da tradição por ora de lado, e pensar a partir da *práxis* em seu sentido mais lato. No texto *A Coisa*, por exemplo, ele focaliza sua atenção sobre uma jarra de barro, algo que presumivelmente se poderia encontrar em um ambiente camponês, logo, ainda não “corrompido” pela *Gestell*. O que significa dizer que uma tal jarra é uma coisa? Heidegger encontra a saída na palavra do alemão arcaico para coisa, *dinc*, que significa conjunção, recolhimento: “É neste recolher numa simplicidade múltipla de conjunção que vive a vigência e o vigor da jarra”¹⁴. À primeira vista, uma tal descrição pode parecer semelhante àquela do instrumental em *Ser e Tempo*. Assim como qualquer equipamento do Dasein remete à uma conjuntura funcional (uma caneta é provida de tinta para marcar um papel, em um escritório e assim por diante), assim uma coisa qualquer também reuniria outras coisas a seu redor (no caso da jarra, o

¹² HEIDEGGER, M. “Construir, habitar, pensar” Trad. Marcia Sá Cavalcante. In: _____. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001 p. 127

¹³ HEIDEGGER, Martin. *Já só um deus pode nos salvar*. Trad. Irene Borges Duarte. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009. p. 37

¹⁴ HEIDEGGER, M. “A Coisa” Trad. Marcia Sá Cavalcante. In: _____. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001 p. 151

vinho, o copo etc). Entretanto, ao chamar a jarra como algo que conjuga, Heidegger se refere ao mundo nos termos de uma conjuntura de outra magnitude, que chama de quadratura:

Salvando a terra, acolhendo o céu, aguardando os deuses, conduzindo os mortais, é assim que acontece propriamente um habitar. Acontece enquanto um resguardo de quatro faces da quadratura. (...) Como os mortais trazem à plenitude o habitar no sentido desse resguardar? Jamais o conseguiriam se habitar fosse tão-só uma de-mora sobre a terra, sob o céu, diante dos deuses, com os mortais. Enquanto resguardo, o habitar preserva a quadratura naquilo junto a que os mortais se demoram: nas coisas.¹⁵

No modo como entendemos a quadratura, a intenção de Heidegger é nos trazer à reflexão, sob cada um dos quatro aspectos sempre entrelaçados, em seu dois eixos, as condições que tornam possível a vida, enquanto trazida à presença através da coisa diante de nós. Condicionalidade, neste caso, entende-se tal como o comprometimento evocado quando se falou da causalidade em *A Questão da técnica*. As coisas, que quer que sejam, “devem” sua existência às mesmas dimensões a que a vida deve. Por conseguinte, ser humano é ser em débito, e por banal que essa colocação possa parecer se comparada com as análises mais complexas de *Ser e Tempo*, o fato é que a *Gestell* parece tornar obscuro esse tipo de condicionalidade, por remeter tudo apenas ao que é imediatamente conseguinte e anterior, mas jamais ao que é de fato próximo. Quando uma coisa aparece sem nenhuma relação aparente com seu processo de produção ou o local que forneceu sua matéria-prima, por exemplo, a percebemos como fundo de reserva. Nesse sentido, é fácil evocar aqui um objeto cotidiano industrial que, pela polidez de suas formas, jamais nos lembra de como diversas das suas etapas de produção consistem de fato em trabalho manual. Ao deter-se na descrição da jarra, remetendo-nos à terra, “sustento de toda dedicação”¹⁶, Heidegger nos ajuda justamente a reconhecer essa materialidade, lembrar da obscuridade da dimensão de que toda coisa provém.

¹⁵ HEIDEGGER, M. “Construir, habitar, pensar” Trad. Marcia Sá Cavalcante. In: _____. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 131

¹⁶ *Ibidem* p. 129

Uma vida “nessa terra” é, porém, também um vida “sob o céu”, e no uso de Heidegger essa dimensão tem duas ressonâncias. Primeiro, o céu é fonte de luz, o que permite ver o que a coisa é. Porém, mais que isso é “o percurso em abóbadas do sol, o curso em transformações da lua, (...) a suavidade e o rigor dos climas, rasgo de nuvens e profundidade azul do éter”¹⁷. Heidegger fala aqui da conexão, tanto quanto da desorientação, dos propósitos do homem com os ciclos e necessidades a ele alheios. Nossas vidas, podemos dizer, são como que respostas à natureza, porém, sob a hegemonia da técnica, tendemos a nos tomar como centro e foco de tudo aquilo que planejamos. Terra e céu são, portanto, o primeiro eixo da quadratura.

O segundo eixo, por sua vez, nos revela outra espécie de condições da vida que trouxeram a coisa a defronte de nós. Os deuses, ele diz, são os “mensageiros que acenam a divindade”, presenças oriundas de um lugar de plenitude. Necessidade e esperança são, pois, para Heidegger, condições da vida humana, e reconhecer a indigência não é algo contingente do âmbito psicológico, mas parte incessante de quem somos. Se as coisas produzidas pela tecnologia, segundo ele, nos escondem isso, prometendo nos blindar de toda insegurança e privação, é dito aqui que nos lembremos de tudo que remete à solicitação sem garantia ao futuro. Heidegger não identifica deuses com entidades sobrenaturais ligadas ao âmbito religioso, mas alude a toda ocasião do advento de transformação, proteção e salvaguarda.

“Os mortais são os homens. Chamam-se mortais porque podem morrer. Morrer diz: ser capaz da morte *como* morte”¹⁸. A morte não é um acidente na vida humana, ou sua insuperável limitação, mas aquilo que distingue o ser humano de tudo o mais que em algum ponto simplesmente deixa de existir. Ser humano significa ser mortal e reconhecer a mortalidade, não meramente ter ciência que a própria morte virá, mas também de que tudo que se conhece e com que se importa é contingente em relação a uma constelação de circunstâncias que um dia não mais poderá ser preservada.

¹⁷ Ibidem p. 129

¹⁸ Ibidem p. 130

Assim, habitar é construir, construir é construir coisas, e coisas reúnem a quadratura. Toda vida humana, de um modo ou outro, é um habitar e um construir, mas a *Gestell* termina por reunir a quadratura de uma maneira apenas privativa, de modo que os objetos técnicos mais encobrem a condicionalidade da vida do que a torna visível em suas dimensões. Nesse sentido Heidegger pergunta: “Quem nos oferece uma medida para dimensionarmos o vigor essencial do que seja habitar e construir?”, respondendo adiante: “Isso só acontece quando prestamos atenção ao vigor próprio da linguagem”¹⁹, trazendo o verso de Hölderlin:

Cheio de méritos, mas poeticamente
o homem habita esta terra²⁰

Retomando *A Questão da técnica*, Heidegger lá haveria feito a distinção entre *Poiesis* e *Gestell*, dizendo no fim da conferência que “quanto mais pensarmos a questão da essência da técnica, tanto mais misteriosa se torna a essência da arte”. Isso não significa, porém, que apenas os artistas habitem poeticamente, mas, pelo contrário, que se alguém se reconhece como construtor de coisas, mesmo em meio à vigência da *Gestell*, em certo sentido é um poeta. Ao deixar coisas serem, no sentido de cooperar com as condicionalidade da vida, alguém habita poeticamente. Habitar própria ou poeticamente é viver de modo a trazer à presença as coisas em face de sua condicionalidade, da vida de que lhes sobrevém. Entretanto, há um elemento importante no habitar poético ainda não mencionado, o da medida ou parâmetro.

Em *A Coisa*, Heidegger se preocupa em dizer que uma explicação da jarra segundo o espaço tridimensional que ela ocupa jamais chegaria a descrevê-la, pois toda descrição enquanto abstração espacial não comporta lugares nem coisas. Para encontrarmos o espaço propriamente dito, segundo ele, há de se arrumarem caminhos, e aqui cabe notar que o pensamento tardio de Heidegger é descrito por ele mesmo como uma topologia do ser²¹, consistindo *topos* no vocábulo grego para lugar. Assim, a topologia das coisas se afasta da compreensão da ciência, e

¹⁹ ibidem p. 126

²⁰ HEIDEGGER, M. “A Coisa” Trad. Marcia Sá Cavalcante. In: _____. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 165

²¹ citar Vier Seminare

as noções de proximidade e distância ganham conotações outras que as numéricas, tratando-se de passagens no âmbito do pensamento, da representação do objeto pela qual meramente passamos, para a reflexão sobre o sentido daquilo no que aceitamos nos demorar.

De modo semelhante, ao pensar acerca do homem, Heidegger evoca que a medida usada não é nenhuma comparação sistemática parametrizada segundo normas éticas, plenamente cognoscíveis, mas uma medição constante do “entre” a teia de costumes na que o homem se encontra inscrito e a concepção do divino, de modo que demorar-se nessa amplitude é adquirir a acepção própria da harmonia de que pode consistir o habitar. Ele diz pelos versos de Hölderlin:

Ele aparece com o céu? Acredito mais
que seja assim. É a medida dos homens.²²

Naturalmente que a despeito das imagens, o esforço de Heidegger é manter-se distante das ressonâncias da ontoteologia. Antes disso, ele pretende que essas imagens antecipem um modo de pensar que pode suceder-se à filosofia em seu fim. De todo modo, não é fácil segui-lo nessa direção. Em *O Fim da Filosofia e a tarefa do pensamento*, ele propõe uma reflexão se a locução *Ser e Tempo*, após o seu percurso, não poderia ser pensada mais originariamente como *Clareira e Presença* (*Lichtung und Anwesenheit*), dando a definição de clareira como “o aberto para tudo que se apresenta e ausenta”²³. Com efeito, tal é um termo que ele propõe como tarefa, e que podemos tentar compreender enquanto lugar ou evento a partir do qual a ocultação se desvela como ocultação, e que não indica um feito humano, mas algo que lhe é destinado:

O substantivo "clareira" vem do verbo "clarear". O adjetivo "claro" ("*licht*") é a mesma palavra que "*leicht*". Clarear algo quer dizer: tornar algo leve, tornar algo livre e aberto, por exemplo, tornar a floresta, em determinado lugar, livre de árvores. (...) Nunca, porém, a luz primeiro cria a clareira; aquela, a luz, pressupõe esta, a clareira.

²² HEIDEGGER, M. “...poeticamente o homem habita...” Trad. Marcia Sá Cavalcante. In: _____. *Ensaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 171

²³ HEIDEGGER, M. “O Fim da Filosofia e a tarefa do pensamento” In: _____. *Heidegger*. Col. “Os Pensadores” Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 103

A clareira, no entanto, o aberto, não está apenas livre para a claridade e a sombra, mas também para a voz que reboa e para o eco que se perde, para tudo que soa e ressoa e morre na distância. A clareira é o aberto para tudo que se apresenta e ausenta.²⁴ (...)

A clareira garante, antes de tudo, a possibilidade do caminho em direção da presença e possibilita a ela mesma o apresentar-se. A *Aletheia*, o desvelamento, devem ser pensados como a clareira que assegura ser e pensar e seu apresentar-se recíproco. Somente o coração silente da clareira é o lugar do silêncio do qual pode irromper algo assim como a possibilidade do comum-pertencer de ser e pensar, isto é, a possibilidade do acordo entre presença e apreensão.²⁵

Recapitulando o que dizíamos, consideramos que a vida humana é uma vida de construir, habitar, pensar, enquanto práticas linguísticas e comportamentais que trazem coisas à presença. Além disso, que uma vida de habitar poético é aquela em que, no construir, o homem “levanta medida levantando os olhos”²⁶, tomando um caminho para seu fim, destinado a perda da morada. Podendo a clareira ser tomada como ocasião de manifestação da claridade, mas jamais como a fonte da luz em si, pode mesmo dizer da relação com o divino. Este enquanto desconhecido, porém não de todo desconhecido, que “na estranheza, anuncia sua proximidade ininterrupta”²⁷. Sendo o entorno da clareira imiscuído por escuridão, a imagem é de uma disputa que não pode ser pensada entitativamente. O habitar poético consistiria, então, naquele que se mantém sensível à tarefa deslindada pela constatação da indigência frente às questões que a filosofia procurou selar.

²⁴ Ibidem p. 103

²⁵ Ibidem p. 105

²⁶ HEIDEGGER, M. “...poeticamente o homem habita...” Trad. Marcia Sá Cavalcante. In: _____. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 172

²⁷ HEIDEGGER, M. “...poeticamente o homem habita...” Trad. Marcia Sá Cavalcante. In: _____. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 177

Considerações finais

Chegamos ao final deste trabalho, cujo esforço foi o de levar a cabo uma abordagem do pensamento de Martin Heidegger considerado em sua globalidade, percorrendo um apanhado de textos e temas da obra segundo o fio condutor da centralidade da *Gestell* como desígnio para o modo de desencobrimento da nossa época. Talvez não tenhamos sido bem sucedidos se o caso em questão demandava falar *sobre* tecnologia, que é, com efeito, o assunto do momento, aquele sobre o qual muito se fala, especialmente nos meios de comunicação. O que pretendemos, em lugar disso, foi mostrar algumas das articulações internas da obra do filósofo, o que implicou em uma abordagem de caracterizações sucintas. Com isso intentamos deslindar um sentido geral de como Heidegger aponta que a questão da técnica nos demanda exercer, em observância ao mundo atual, a prática de rememoração do que foi legado pela tradição, em procura daquilo que nela se retraiu. É certo, pois, que em meio a *Gestell* não se pode admitir ingenuamente que seja suficiente apenas assumir posturas contra ou a favor deste ou daquele dispositivo tecnológico ou teoria, sendo no presente justamente efetivada a neutralização de tais posicionamentos. Antes, importa compreender em que ponto estamos, interpretar nossa condição e situação em relação às nossas origens históricas, e Heidegger deixa claro que estamos apenas no primórdios de uma era, considerando todas as implicações que nela nos ameaçam.

Para tanto, trabalhamos o texto em uma estrutura de três momentos, caracterizando inicialmente a gestação do tema pelo autor, a seguir os termos do diagnóstico propriamente dito e finalmente um contraponto possivelmente praticável. Em linhas gerais, podemos falar de como divergem duas possibilidades, a da assunção de um niilismo amplamente instalado, restando à metafísica “a perversão na sua anti-essência”¹ e a do pensar preparatório, notadamente precário. Sabemos que a um primeiro olhar a tendência é a de situá-los, respectivamente um contra o outro, este como retomada de um elemento idílico, e aquele no domínio de autorização de potências de destruição e violência.

¹ “A palavra de Nietzsche “Deus Morreu”” In: _____. *Caminhos de floresta*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1998. p. 243

No entanto, gostaríamos de demarcar, nestas palavras finais, que esta forma de descrevê-los nos pareceria equívoca.

Vimos que o esforço de Heidegger compreende, desde o princípio de seu pensar, a exposição da nossa fragilidade, de como somos entes inacabados e como é parte da nossa constituição mais íntima uma carência originária que nos faz voltar os olhos ao futuro. Entretanto, a vida que se constrói em meio à *Gestell*, a partir da total objetificação, procura conceber a si mesma como já sempre realizada, e no afã de levar adiante tal disparate, a técnica tende a se estabelecer como neutralizadora dos conflitos mais essenciais. Nesse sentido, no âmbito do habitar poético, cabe pensar a indigência do nosso tempo como aquela em que “os mortais já não conhecem nem dominam a sua própria mortalidade”, e por isso “o segredo da dor permanece velado”². E com esta citação pretendemos dizer que os esforços de Heidegger não se dão na direção de um retorno a uma instância perdida de familiaridade pacífica, mas como o traçado de uma fronteira, um “entre” habitável, na qual a estranheza da ausência de um pouso seguro se mostra veementemente, desvelando-se dolorosamente o aspecto de errância que caracteriza toda uma história.

Tendo sido composto o presente trabalho segundo uma diretiva panorâmica, temas e termos importantes da obra não puderam ser mencionados, como as leituras dos pré-socráticos ou a aproximação ao âmbito da linguagem. De todo modo, procuramos deixar claro que a caracterização da nossa época como marcada pela hegemonia da técnica perpassa todas as etapas e assuntos do pensar heideggeriano, mesmo quando não nomeada como questão. A questão da técnica suporta, pois, uma relação intrínseca com o sentido do ser.

Como palavras finais, gostaríamos de aludir ao que consideramos a magnitude do pensamento heideggeriano em relação àquilo mesmo que ele parece ter pretendido “criticar”. Não o situamos, pois, como o autor que deseja livrar-se de todo modo da metafísica, mas como aquele que admite que

² HEIDEGGER, M. “Para que poetas?” Trad. Bernhard Sylla, Vitor Moura. In: _____. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1998. p. 315

O pensamento de Platão não é mais perfeito que o de Parmênides. A Filosofia hegeliana não é mais perfeita que a de Kant. Cada época da Filosofia possui sua própria necessidade. Que uma Filosofia seja como é, deve ser simplesmente reconhecido.³

e assim assume o homem como destinatário de um envio, o qual na presente época se mostra sem precedentes, e cuja origem se mantém resguardada. No declínio da *Poiesis* em favor da *Gestell* não há chance, pois, de se retomar um estado anterior, por exemplo com menos tecnologia, mas tão somente de experimentar uma espécie de fracasso e nele mesmo tentar abrir caminhos de pensamento.

³ HEIDEGGER, Martin. “O Fim da Filosofia e a tarefa do pensamento” In: _____. *Heidegger*. Col. “Os Pensadores” Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 96

Referências bibliográficas

Fontes primárias – textos originais

HEIDEGGER, Martin. *Frühe Schriften*. Gesamtausgabe – Band 01. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1978.

_____. *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe – Band 02. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1967.

_____. *Holzwege*. Gesamtausgabe – Band 05. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1977.

_____. *Vorträge und Aufsätze*. Gesamtausgabe – Band 07. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2000a.

_____. *Wegmarken*. Gesamtausgabe – Band 09. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1976.

_____. *Identität und Differenz*. Gesamtausgabe – Band 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2006.

_____. *Zur Sache des Denkens*. Gesamtausgabe – Band 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2007a.

_____. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Gesamtausgabe – Band 16. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2000b.

_____. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Gesamtausgabe – Band 29-30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1983a.

_____. *Bremer und Freiburger Vorträge*. Gesamtausgabe – Band 79. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1994.

Fontes primárias – traduções

_____. *A Caminho da Linguagem* Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *Bremen and Freiburg Lectures*. Trans. Andrew J. Mitchell. Indianapolis: Indiana University Press, 2012.

_____. *Caminhos de floresta*. Trad. Irene Borges-Duarte, Filipa Pedroso, Alexandre Franco de Sá, Hélder Lourenço, Bernhard Sylla, Vitor Moura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1998.

_____. *Conceitos fundamentais da Metafísica: Mundo - Finitude - Solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova Local: Rio de Janeiro: Forense, 2015.

_____. *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Four Seminars: Le Thor 1966, 1968, 1969, Zähringen 1973*. Trad. Andrew Mitchell and François Raffoul. Indiana: Indiana University Press, 2009.

_____. *Heidegger*. Col. “Os Pensadores” Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983b.

_____. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

_____. *Já só um deus pode nos salvar*. Trad. Irene Borges Duarte. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009

_____. *Língua de Tradução e Língua Técnica*. Trad. Mario Botas. Lisboa: Vega, 1995.

_____. *Marcas do caminho*. Trad. Ernildo Stein; Enio Paulo Giachini. Petrópolis, 2008a.

_____. *Nietzsche I*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Nietzsche II*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007b.

_____. *Que chamamos pensar*. Trad. Edgar Lyra [em elaboração].

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. *Serenidade*. Trad. Tito Marques Palmeiro (inédita)

Fontes secundárias

CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.

DERRIDA, Jacques. *Heidegger: the question of being and history*. Trad. Geoffrey Bennington. Chicago: The University of Chicago Press: 2016.

DUBOIS, Christian. *Heidegger: Introdução a uma leitura*. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DREYFUS, Hubert L.; “Heidegger on the connection between nihilism, art, technology and politics”. In: *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva vol. I: Heidegger em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

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

LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1967. p. 78

LOSCERBO, John. *Being and Technology*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1981.

LYRA, Edgar. "Superação da metafísica, realidade técnica e espanto". In: *Natureza humana*, Jan-jun 2003, vol.5, n.1, p. 95-127.

_____. "Heidegger, história e alteridade: sobre a essência da verdade como ponto de partida". In: *Natureza humana*, Dez 2006, vol.8, no.2, p. 337-356.

MALABOU, Catherine. *The Heidegger change: on the fantastic in philosophy*. Albany: State University of New York Press, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

_____. *Sobre Verdade e Mentira*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

PLATÃO. *Diálogos*. Col. Os Pensadores. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat, João Cruz Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

RICHARDSON, William. *Heidegger: through phenomenology to thought*. New York: Fordham University Press, 2003.

SÁ, Alexandre F., *Heidegger e a incompletude da ontologia fundamental*. Corvilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

SCHÜRMANN, Reiner. *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Indiana University Press, 1987.

_____. *Sobre o Ser e Tempo de Heidegger*. Rio de Janeiro: Mauad X: 2016.

STEIN, Ernildo. *A Questão do Método na Filosofia – Um estudo do modelo heideggeriano*. São Paulo: Duas Cidades, 1973.